SANCTI THOMAE

AQUINATIS

COMMENTUM IN QUATUOR LIBROS SENTENTIARUM

MAGISTRI PETRI LOMBARDI

VOLUMEN SECUNDUM

PARS ALTERA

SANCTI

THOMAE AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI

ORDINIS PRAEDICATORUM

COMMENTUM

IN QUATUOR LIBROS SENTENTIARUM

MAGISTRI PETRI LOMBARDI

ADJECTIS BREVIBUS ADNOTATIONIBUS

VOLUMEN SECUNDUM

PARS ALTERA



PARMAE

TYPIS PETRI FIACCADORI

MDCCCLVIII

SANCTI
THOMÆ AQUINATIS
COMMENTUM
IN QUARTUM LIBRUM SENTENTIARUM
MAGISTRI PETRI LOMBARDI

PROLOGUS S. THOMÆ

Misit verbum suum, et sanavit eos, et eripuit eos de interitionibus eorum. Psal. 106, 20.

Ex peccato primi hominis humanum genus duo incurrerat, scilicet mortem, et infirmitatem. Mortem propter separationem a vitae principio, de quo in Psalm. 35, 10, dicitur: *Apud te est fons vitae;* et qui separatur ab hoc principio, de necessitate moritur: et hoc factum est per primum hominem. Unde dicitur Rom. 5, 12: *Per unum hominem peccatum in mundum intravit, et per peccatum mors.* Infirmitatem vero propter destitutionem gratiae, quae est hominis sanitas, quae petitur Hierem. 17, 14: *Sana me Domine, et sanabor;* et ideo in Psalm. 6, 3, dicitur: *Miserere mei Domine, quoniam infirmus sum.* Ad hoc autem sufficiens remedium haberi non poterat, nisi ex Verbo Dei, quod est fons sapientiae in excelsis, Eccli. 1, et per consequens vitae: quia sapientia vitam tribuit possessori, Eccli 7; unde dicitur Joan. 5, 21: *Sicut Pater suscitat mortuos et vivificat; sic Filius quos vult, vivificat.* Ipsum etiam est virtus Dei, quo omnia portantur; Hebr. 1, 3: *Portans omnia verbo virtutis suae*; et ideo est efficax ad infirmitatem tollendam. Unde in Psalm. 32, 6, dicitur: *Verbo Domini caeli firmati sunt;* et Sap. 16, 12: *Neque herba neque malagma sanavit eos, sed sermo tuus, Domine, qui sanat omnia.* Sed quia *vivus est sermo Dei et efficax, et penetrabilior omni gladio ancipiti,* ut dicitur Heb. 4, 12, necessarium fuit ad hoc quod nobis medicina tam violenta proficeret, quod ei carnis nostrae infirmitas adjungeretur, ut nobis magis congrueret. Hebr. 11, 17: *Debuit per omnia fratribus assimilari, ut misericors fieret.* Et propter hoc, *Verbum caro factum est, et habitavit in nobis;* Joan. 1, 14. Sed quia haec medicina tantae est efficaciae ut omnes sanare possit (*Virtus enim* (1) *exibat de illo, et sanabat omnes;* ut dicitur Luc. 6, 19); ideo ab hac universali medicina et prima aliae particulares medicinae procedunt universali medicinae conformes, quibus mediantibus virtus universalis medicinae proveniat ad infirmos: et haec sunt sacramenta, in quibus sub tegumento rerum visibilium divina virtus secretius operatur salutem, ut Augustinus dicit (quaest. 80 in Levit., et tract. 80 super Joan. (1)). Sic ergo in verbis propositis tria tanguntur: scilicet confectio medicinae, sanatio ab infirmitate, et liberatio a morte. Confectio medicinae tangitur in hoc quod dicit: *Misit verbum suum;* quod quidem referendum est et ad Verbi incarnationem, quod dicitur a Deo missum (2), quia caro factum; Gal. 4, 4: *Misit Deus Filium suum factum ex muliere;* et ad sacramentorum institutionem, in quibus accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum, ut sic sit conformitas sacramenti ad Verbum incarnatum. Sanctificatur enim creatura sensibilis per verbum Dei et orationem; 1 Timoth., 4. Sanatio autem ab infirmitate peccati et reliquiarum ejus, tangitur in hoc quod dicitur: *Et sanavit eos;* quae quidem sanatio per sacramenta fit: unde ipsa sunt unguenta sanitatis, quae Christus quasi unguentarius confecit (Eccli. 18); unde et in Psalm. 102, 3, dicitur: *Qui propitiatur omnibus iniquitatibus tuis*, quantum ad peccata; *qui sanat omnes infirmitates tuas,* quantum ad peccatorum

(1) *Al.* autem.

(1) Velut ex Gregorio refertur in Decretis, caus. 1, quaest. 1, cap. *Multi* circa medium. Partim autem ex Gregorio, partim ex Hieronymo, partim ex Isidoro collectum illud caput Appendix notat: et haec quidem verba sunt Isidori, lib. 6 suarum originum. vel etymologiarum, cap. de Officiis in voce *Sacramentum.* Aliquid vero aequivalenter huc pertinens ex Augustino colligi potest locis citatis (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Al.* dicitur eo missum.

reliquias. Liberatio autem a morte tangitur in hoc quod dicitur: *Et eripuit eos de interitionibus eorum.* Et quia interitus in mortem violentam sonare videtur, ideo congrue ad poenalem mortem referri potest: quia ratio poenae est ut contra voluntatem sit, sicut ratio culpae ut sit voluntaria; et ideo culpa ad infirmitatem reducitur, poena ad mortem: quia via ad poenam est culpa, sicut infirmitas ad mortem. Non solum autem separatio animae a corpore mors dici potest, sed etiam omnes praesentis vitae poenalitates: et ideo pluraliter interitiones nominantur, sicut et 2 Cor. 11, 23: *In mortibus frequenter.* A morte ergo corruptionis naturae eripiet Verbum incarnatum per resurrectionem: *quia in Christo omnes vivificabuntur;* 1 Corinth. 25, 22, Isai. 26, 19: *Vivent interfecti mei etc.;* sed a mortibus poenalitatum per gloriam: tunc enim absorpta erit mors per victoriam; 1 Corinth. 25; et de his in Psalm. 102, 4, dicitur: *Qui redimit de interitu vitam tuam,* quantum ad primum: *qui coronat te in misericordia,* quantum ad secundum.

Sic ergo ex verbis propositis tria possumus accipere circa hunc quartum librum, qui prae manibus habetur, scilicet materiam: quia in eo agitur de sacramentis, et de resurrectione et gloria resurgentium. Item continuationem ad tertium librum: quia in tertio agebatur de missione Verbi in carnem, in hoc autem libro de effectibus Verbi incarnati; ut quartus respondeat tertio, sicut secundus primo. Item divisionem istius libri. Dividitur enim in partes duas: in prima determinat de sacramentis; in secunda determinat de resurrectione, et gloria resurgentium, 43 distinct., ibi: *Postremo de conditione resurrectionis et modo resurgentium... breviter disserendum est.* Item prima dividitur de sacramentis in generali; in secunda descendit ad sacramenta novae legis, 11 dist., ibi: *jam ad sacramenta novae legis accedamus.* Prima in duas: in prima dicitur de quo est intentio: in secunda prosequitur, ibi: *Sacramentum est sacrae rei signum.* Circa primum duo facit: primo proponit materiam de qua agendum est. Secundo ostendit quid de ea primo dicendum sit, ibi: *De quibus quatuor primo consideranda sunt.*

Sacramentum est sacrae rei signum. Hic determinare incipit de sacramentis in communi; et dividitur in partes duas: in prima determinat de sacramentis secundum se; in secunda de divisione sacramenti in suas partes, ibi: *Duo autem sunt in quibus sacramentum consistit.* Prima in duas: in prima ostendit quid est sacramentum; in secunda necessitatem institutionis sacramentorum, ibi, *Triplici autem ex causa sacramenta instituta sunt.* Prima in duas: in prima venatur genus sacramenti; in secunda differentias, ibi: *Signorum vero alia sunt naturalia ... alia data.* Circa primum duo facit: primo ponit sacramentum in genere signi; secundo definit signum, ibi: *Signum vero est res praeter speciem quam ingerit sensibus, aliquid aliud ex se faciens in cognitionem venire.*

Signorum vero alia sunt naturalia . . . alia data. Hic venatur differentias: et primo unam differentiam comunem omnibus sacramentis, quae est ut imaginem gerat; secundo aliam quae est propria sacramentorum novae legis, in quibus est perfecta ratio sacramenti, scilicet ut causa existat, ibi: *Sacramentum enim proprie dicitur, quod ita signum est gratiae Dei, et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat.*

Duo autem sunt in quibus sacramentum consistit. Hic dividit sacramentum in duas partes: et primo in partes integrales; secundo in partes subjectivas, ibi: *Jam videre restat differentiam sacramentorum veterum, et novorum.* Et circa haec, duo facit: primo ostendit differentiam inter sacramenta veteris et novae legis; secundo determinat de quodam sacramento veteris legis, quod maxime cum sacramentis novae legis communicat, ibi: *Fuit autem inter illa sacramenta sacramentum quoddam, scilicet circumcisionis, idem conferens remedium contra peccatum quod nunc baptismus praestat.* Quarum prima pars cum praecedentibus est de de lectione praesenti.

LIBER QUARTUS

DE SACRAMENTIS

DISTINCTIO I.

De sacramentis, et signis sacramentalibus.

Samaritanus enim vulnerato appropians, curationi ejus sacramentorum alligamenta adhibuit: quia contra originalis peccati et actualis vulnera, sacramentorum remedia Deus instituit. De quibus quatuor primo consideranda occurrunt. Quid sit sacramentum; quare institutum: in quibus consistat et conficiatur; et quae sit distantia inter sacramenta veteris et novae legis.

Quid sit sacramentum.

Sacramentum est sacrae rei signum. Dicitur tamen sacramentum etiam sacrum secretum, sicut sacramentum Divinitatis, ut sacramentum sit sacrum signans, et sacrum signatum. Sed nunc agitur de sacramento secundum quod est signum. Item. Sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma. Signum vero est res praeter speciem quam ingerit sensibus, aliquid aliud ex se faciens in cognitionem venire. Signorum vero alia

sunt naturalia, ut fumus, significans ignem; alia data. Et eorum quae data sunt, quaedam sunt sacramenta, quaedam non. Omne enim sacramentum est signum, sed non e converso. Sacramentum ejus rei similitudinem gerit cujus signum est. Si enim sacramenta non haberent similitudinem rerum quarum sacramenta sunt, proprie sacramenta non dicerentur. Sacramentum enim proprie dicitur quod ita signum est gratiae Dei, et invisibilis gratiae forma, ut ipsius imaginem gerat et causa existat. Non ergo significandi tantum gratia sacramenta instituta sunt, sed etiam sanctificandi. Quae enim significandi gratia tantum instituta sunt, solum signa sunt, et non sacramenta: sicut fuerunt sacrificia carnalia, et observantiae caeremoniales veteris legis, quae nunquam poterant justos facere offerentes. Quia, ut ait Apostolus (Hebr. 9), sanguis hircorum et taurorum, et cinis vitulae aspersus inquinatos sanctificabat ad emundationem carnis, non animae: nam inquinatio illa erat contactus mortui. Unde Augustinus (quaest. 33, in lib. Numer.): « Nihil aliud intelligo inquinatio» nem quam lex mundat, nisi contactum mortui hominis, quem » qui tetigerat, immundus erat septem diebus, sed purificaba» tur secundum legem die tertio et septimo; et ita mundus » erat, ut jam intraret in templum. » Mundabant etiam interdum a corporali lepra illa legalia, sed nunquam ex operibus legis aliquis justificatus est, ut ait Apostolus (Rom. 3 et ad Galat. 3), etiam si in fide et in caritate fierent. Quare? Quia imposuit ea Deus in servitutem, non in justificationem, et ut figura futuri essent, volens sibi ipsi potius offerri ea quam idolis. Illa ergo signa erant; sed tamen sacramenta, licet minus proprie, in Scripturis saepe vocantur, quia signa erant rei sacrae, quam utique non praestabant. Illa autem Apostolus opera legis dicit quae tantum significandi gratia, vel in onus instituta sunt.

De causa institutionis sacramentorum.

Triplici autem de causa sacramenta instituta sunt: propter humiliationem, eruditionem, exercitationem. Propter humiliationem quidem, ut dum homo in sensibilibus rebus, quae natura infra ipsum sunt, ex praecepto Creatoris se reverendo subjicit, ex hac humilitate et obedientia Deo magis placeat, et ut apud eum mereatur, cujus imperio salutem quaerit in inferioribus se, etsi non ab illis, sed per illa a Deo. Propter eruditionem etiam instituta sunt, ut per id quod foris in specie visibili cernitur, ad invisibilem virtutem, quae intus est, cognoscendam mens erudiatur. Homo enim, qui ante peccatum sine medio Deum videbat, per peccatum a Deo (1) habuit ut nequaquam divina queat capere, nisi humanis exercitatus. Propter exercitationem similiter instituta sunt: quia cum homo otiosus esse non possit, proponitur ei utilis et salubris exercitatio in sacramentis, qua vanam et noxiam declinet occupationem. Non enim facile capitur a tentatore qui bono vacat exercitio. Unde Hieronymus (in epist. ad Rustic.) monet: « Semper aliquid boni operis facito, ut te occupatum » diabolus inveniat. »

De triplici genere exercitationis.

Sunt autem exercitationum tres species. Una ad aedificationem animae pertinet, alia ad corporis fomentum, alia ad utriusque subversionem. Cum igitur absque sacramentis, quibus non alligavit potentiam suam Deus, homini gratiam donare posset, praedictis de causis sacramenta instituit. Duo autem sunt in quibus sacramentum consistit; scilicet verba, et res. Verba, ut invocatio Trinitatis; res, ut aqua, oleum, et hujusmodi.

De differentia sacramentorum veterum et novorum.

Jam videre restat differentiam sacramentorum veterum et novorum, ut sacramenta vocemus quae antiquitus res sacras signabant, ut sacrificia et oblationes, et hujusmodi. Eorum autem differentiam breviter Augustinus assignat dicens (super Psal. 73), quia illa promittebant tantum et significabant; haec autem dant salutem.

De circumcisione.

Fuit tamen inter illa sacramenta sacramentum quoddam, scilicet circumcisionis, idem conferens remedium contra peccatum, quod nunc baptismus praestat. Unde Augustinus (super Joan., tract. 10): « Ex quo instituta est circumcisio in » populo Dei, quae erat tunc signaculum justitiae fidei, ad » purgationem valebat magnis et parvulis originalis veteris» que peccati; sicut baptismus ex illo valere coepit ad inno» vationem hominis, ex quo institutus est. » Item Beda (hom. de circumcis.): « Idem salutiferae curationis auxilium circum» cisio in lege contra originalis peccati vulnus agebat, quod » baptismus agere revelatae gratiae tempore consuevit, ex» cepto quod regni caelestis januam nondum intrare poterant; » tamen in sinu Abrahae post mortem requie beata consolati, » supernae pacis ingressum spe felici expectabant. » His aperte traditur per circumcisionem, ex quo instituta fuit, remissionem peccati originalis et actualis parvulis et majoribus a Deo praestitam, sicut nunc per baptismum datur.

De viris qui fuerunt ante circumcisionem, et de feminis quae fuerunt et ante et post.

Quaeritur etiam de viris qui fuerunt ante circumcisionem, et de feminis quae fuerunt ante et post, quod remedium contra peccatum habuerint. Quidam dicunt, sacrificia et oblationes eis valuisse ad remissionem peccati. Sed melius est dicere illos qui de Abraham prodierunt, per circumcisionem justificatos; mulieres vero per fidem et operationem bonam, vel suam, si adultae erant, vel parentum, si parvulae. Eos vero qui fuerunt ante circumcisionem parvulos, in fide parentum; parentes vero per virtutem sacrificiorum, scilicet quam intelligebant spiritualiter in illis sacrificiis, justificatos. Unde Gregorius lib. 4 Moral. (cap. 2 et 3): « Quod apud nos valet » aqua baptismi, hoc egit apud veteres vel pro parvulis sola » fides, vel pro majoribus virtus sacrificii, vel pro his qui » ex Abrahae stirpe prodierunt, mysterium circumcisionis. »

De institutione et causa circumcisionis.

Hic dicendum est, in quo instituta fuerit circumcisio, et quare, et cur mutata per baptismum. Abraham primus mandatum circumcisionis habuit ad probationem obedientiae; nec ei soli praecepta fuit circumcisio, sed et semini ejus, idest omnibus Hebraeis: quae fiebat secundum legem octavo die, lapideo cultro, in carne praeputii. Data autem fuit circumcisio pluribus de causis: scilicet ut per obedientiam mandati Abraham placeret Deo, cui per praevaricationem Adam displicuerat. Data etiam fuit in signum magnae fidei Abrahae, qui credidit se habiturum filium, in quo fieret benedictio omnium. Deinde ut hoc signo a ceteris nationibus discerneretur populus ille. In carne vero praeputii ideo jussa est fieri circumcisio, quia in remedium instituta est originalis peccati, quod a parentibus trahimus per concupiscentiam, quae in parte illa magis dominatur; et quia in parte illa culpam inobedientiae primus homo sensit, decuit ut ibi signum obedientiae acciperet.

Quare die octava, et petrino cultro.

Fiebat autem octava die, et petrino cultro, quia et in resurrectione communi octava (1) aetate futura, per petram Christum omnis ab electis abscindetur corruptio, et per Christi resurrectionem octava die factam circumciditur a peccatis anima cujusque in eum credentis. Duae ergo res sunt illius sacramenti.

Quare in baptismum mutata sit circumcisio.

Ideo autem mutata est circumcisio per baptismum (2), quia sacramentum baptismi communius est, et perfectius, quia pleniori gratia accumulatum. Ibi enim peccata solum dimittebantur; sed nec gratia ad bene operandum adjutrix, nec virtutum possessio vel augmentum ibi praestabatur, ut in baptismo: ubi non tantummodo abolentur peccata, sed etiam gratia adjutrix confertur, et virtutes augentur. Unde aqua refectionis vel regenerationis dicitur: quia aridos fecundat, et (3) fructificantes ampliori ubertate donat: quia quantumcumque per fidem et caritatem ante habitam aliquis justus ad baptismum accedit, uberiorem ibi recipit gratiam: sed non ita in circumcisione. Unde Abrahae per fidem jam justificato signaculum tantum fuit: nihil enim intus contulit.

De parvulis defunctis ante diem octavum.

Si vero quaeritur de parvulis qui ante diem octavum moriebantur, antequam fieret circumcisio ex lege, utrum salvarentur, vel non: idem potest responderi quod sentitur de

(1) *Al.* adeo.

(1) *Al. additur* die: *item legitur* et octava aetate etc.
(2) *Vel* in baptismum.
(3) *Al.* etiam: *item* et etiam.

parvulis ante baptismum defunctis, quos perire constat. Unde Beda (ut supra): « Qui nunc per Evangelium suum terribiliter et salubriter clamat (Joan. 3, 5): Nisi quis renatus » fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non intrabit in regnum » Dei; ipse dudum clamat per suam legem (Genes. 17, 14): « Anima cujus praeputii caro circumcisa non fuerit, peribit » de populo suo: quia pactum meum irritum fecit. » Forte tamen sub lege ingruente necessitate mortis ante octavum diem circumcidebant sine peccato filios, sicut modo in Ecclesia fit de baptismo.

QUAESTIO I. (1)

Hic quaeruntur quinque: 1.° quid sit sacramentum; 2.° de necessitate sacramentorum; 3.° ex quibus consistat sacramentum; 4.° de efficacia sacramentorum novae legis; 5.° de efficacia sacramentorum veteris legis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum definitio sacramenti a Magistro convenienter assignetur. — (3 *p.*, *quaest.* 60, *art.* 1 *et* 2, *et quaest.* 64, *art.* 2, *ad* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter definiatur sacramentum per hoc quod dicitur: *Sacramentum est sacrae rei signum.* Sacramenta enim sunt alligamenta sanitatis, ut dicitur in Glossa (2) super illud Psalm. 146, 3: *Qui sanat contritos corde.* Sed de ratione medicamenti non est ut aliquid significet, sed solum ut efficiat sanitatem. Ergo sacramentum non est signum.

2. Praeterea, omnes creaturae sensibiles sunt signa invisibilium divinorum, ut patet Rom. 1, nec tamen dici possunt sacramenta. Ergo male definitur sacramentum *sacrae rei signum.*

3. Praeterea, serpens aeneus, de quo dicitur Num. 21, signum fuit sacrae rei, scilicet crucis Christi: nec tamen fuit sacramentum. Ergo definitio praedicta est male data.

4. Praeterea, triplex est signum; scilicet demonstrativum, quod est de praesenti; rememorativum, quod est de praeterito; prognosticum, quod est de futuro. Sed nullum istorum competit sacramento, cum quandoque recipiens sacramentum, gratiam non habeat, nec in posterum habiturus sit. Ergo non omne sacramentum est signum.

5. Praeterea, signum contra causam dividitur. Sed aliquod sacramentum est causa. Ergo non omne sacramentum est signum.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod male definiatur signum, cum dicitur: *Signum est res praeter speciem quam ingerit sensibus, aliquid aliud ex se faciens in cognitionem venire.* Unum enim oppositorum non debet poni in definitione alterius. Sed res et signa ex opposito dividuntur, ut patuit in 1 dist. primi libri. Ergo res non debet poni in definitione signi.

2. Praeterea, secundum Philosophum in libro Priorum (cap. 27 et 28), omnis effectus suae causae signum esse potest. Sed quidam effectus sunt spirituales, qui nullam speciem ingerunt sensibus. Ergo non omne signum aliquam speciem sensibus ingerit.

3. Praeterea, omnis locutio fit per aliqua signa. Sed Angeli loquuntur non prolato aliquo sensibili sermone, ut in 2 lib., dist. 2, dictum est. Ergo non omne signum est sensibile.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod haec definitio male detur: *Sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma, ut imaginem gerat, et causa existat.* Sicut enim in littera dicitur, in duobus sacramenta consistunt, scilicet in rebus et verbis. Sed sicut res sunt visibiles, ita verba sunt audibilia. Ergo debuit dicere: *Visibilis et audibilis forma.*

2. Praeterea, omnis forma est intrinseca vel exemplaris. Sed sacramenta non sunt formae intrisecae invisibilis gratiae, ut per se patet: nec iterum formae exemplares, cum gratia invisibilis (1) non imitetur rem visibilem, sed e converso. Ergo sacramentum nullo modo est forma invisibilis gratiae.

3. Praeterea, character baptismalis est sacramentum et res, ut infra, dist. 4, quaest. 1, dicetur; et similiter corpus Christi verum existens in altari. Sed neutrum istorum est forma (2) visibilis. Ergo definitio non est bene data.

4. Praeterea, imago est quod ad imitationem alterius fit; forma autem exemplaris est ad cujus imitationem aliquid fit. Ergo non est idem forma et imago respectu ejusdem. Sed sacramentum est forma invisibilis gratiae. Ergo non est imago respectu ejusdem.

5. Praeterea, in definitione generis non debet poni differentia constitutiva alicujus specierum in quas dividitur genus. Sed esse causam ejus quod figurat, est differentia sacramentorum novae legis. Ergo non debet poni in definitione communi sacramenti.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod definitio quam ponit Augustinus (3) (super Levit. quaest. 84), sit incompetens; scilicet: *Sacramentum est in quo sub tegumento rerum visibilium divina virtus secretius operatur salutem.* Occultatio enim manifestationi opponitur. Sed signum instituitur ad manifestandum. Cum ergo tegumentum occultationem importet, videtur quod male ponatur in definitione sacramenti.

2. Praeterea, frequenter accipientes sacramenta, salutem non consequuntur. Ergo operatio salutis non debet poni in definitione sacramenti.

---

(1) Divisionem Textus require supra in prologo.

(2) Sive *alligamenta Dei*, ut simpliciter habet Glossa partim ex Hieronymo sumpta, cujus nomine praenotatur (in Isaiae 1), partim ex Augustino, qui expressius in eum Psalmum vocat *alligamenta medicinalia*, *sive alligamenta contritionis* vel *fracturae* (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) *In editis* visibilis.

(2) *Al. deest* forma.

(3) Augustini non est (saltem in operibus quae ad manum sunt) sed Isidori tantum, citaturque nomine Gregorii cap. *Multi* caus. 1, quaest. 1 (*Ex edit. P. Nicolai*).

3. Praeterea, in sanctis hominibus divina virtus operatur ad salutem ipsorum, ut dicitur Isai. 26, 12: *Omnia opera nostra operatus es in nobis;* nec tamen sancti homines dicuntur sacramenta. Ergo idem quod prius.

QUAESTIUNCULA V.

Ulterius. 1. Videtur quod definitio Hugonis a Sancto Victore (lib. 1 de Sacram., part. 9, cap. 1), sit incompetens, quae talis est: *Sacramentum est corporale vel materiale elementum, extrinsecus oculis suppositum, ex institutione signans, ex similitudine repraesentans, et ex sanctificatione invisibilem gratiam continens.* Materia enim non praedicatur de toto. Sed materiale elementum est materia sacramenti. Ergo male ponitur in definitione sacramenti ut genus.

2. Praeterea, in quibusdam sacramentis non est elementum, sed elementatum, sicut in extrema unctione est oleum. Ergo definitio non est communis omnibus sacramentis.

3. Praeterea, similitudo est rerum differentium eadem qualitas. Sed non potest esse eadem qualitas rerum spiritualium ad corporalia. Ergo nec similitudo; ergo male dicitur: *Ex similitudine repraesentans.*

4. Praeterea, si est aliqua similitudo, illa est ex naturali proprietate materialis elementi. Si ergo ex similitudine repraesentat, et idem est repraesentare quod significare, ut potest patere per definitionem signi in littera positam; ergo sacramentum non significat ex institutione.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sacramentum secundum proprietatem vocabuli videtur importare sanctitatem active, ut dicatur sacramentum quo aliquid sacratur, sicut ornamentum quo aliquid ornatur. Sed quia actiones activorum dicuntur esse proportionatae conditionibus passivorum, ideo in sanctificatione qua homo sanctificatur, debet esse talis sanctificandi modus qui homini competat secundum quod rationalis est, quia ex hoc est homo. Inquantum autem est rationalis, habet cognitionem a sensibilibus ortam; unde oportet quod sanctificetur hoc modo quod sua sanctificatio sibi innotescat per similitudines sensibilium rerum; et secundum hoc invenitur diversa acceptio sacramenti. Aliquando enim sacramentum importat rem qua fit consecratio; et sic passio Christi dicitur sacramentum; et haec est prima acceptio quam Magister ponit. Aliquando vero includit modum consecrationis, qui homini competit secundum quod causae sanctificantes et sua sanctificatio per similitudines sensibilium sibi notificantur; et sic sacramenta novae legis sacramenta dicuntur: quia et consecrant, et sanctitatem significant modo praedicto, et etiam primas sanctificationis causas significant; sicut baptismus (1) et puritatem designat, et mortis Christi signum est. Aliquando etiam includit tantum significationem praedictarum consecrationum, sicut signum sanitatis dicitur sanum; et hoc modo sacramenta veteris legis, sacramenta dicuntur, inquantum significant ea quae in Christo sunt gesta, et etiam sacramenta novae legis. Relicto ergo primo modo dicendi sacramentum (quia de hujusmodi sacramentis dictum est in 3 libro), de sacramentis secundo et tertio modo dictis non poterit alia communis definitio assignari nisi dicatur: *Sacramentum est sacrae rei signum*; nisi quod oportet ut subintelligatur talis modus significandi, qui est per similitudinem rei sensibilis (1) quod Magister addit quod est id ut scilicet ejus similitudinem gerat.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis significatio non sit de ratione curationis simpliciter, est tamen de ratione curationis talis quae fit per sacramenta, ut ex dictis patet.

Ad secundum dicendum, quod res sensibiles non sunt signa divinorum ut sunt sacrantia, sed ut sunt in seipsis sacra. Sacramentum autem debet intelligi signum rei sacrae ut est sacrans; et ideo non oportet (2) quod omnes res sensibiles sint sacramenta.

Ad tertium dicendum, quod quamvis serpens aeneus esset signum rei sacrae sacrantis, non tamen inquantum sacrans est actu: quia non ad hoc adhibebatur ut aliquis sanctificationis effectus perciperetur; sed solum effectus exterioris curationis; et similis est ratio de imagine crucis, quae ponitur tantum ad repraesentandum.

Ad quartum dicendum, quod sacramenta novae legis tria significant (3); scilicet causam primam sanctificantem, sicut baptismus mortem Christi; et quantum ad hoc sunt signa rememorativa. Item significant effectum sanctificationis quam faciunt; et haec significatio est eis principalis; et sic sunt signa demonstrativa. Nec obstat, si aliquis sanctitatem non recipit: quia non est ex defectu sacramenti, quod, quantum in se est, natum est gratiam conferre. Item significant finem sanctificationis, scilicet aeternam gloriam; et quantum ad hoc sunt signa prognostica. Sacramenta vero veteris legis erant totaliter signa prognostica.

Ad quintum dicendum, quod signum, quantum est in se, importat aliquid manifestum quo ad nos, quo manuducimur in cognitionem alicujus occulti. Et quia ut frequentius effectus sunt nobis manifestiores causis; ideo signum quandoque contra causam dividitur, sicut demonstratio *quia* est quae dicitur esse per signum a communi, ut in 1 Physicor. (text. 4) dicitur; demonstratio autem *propter quid* est per causam. Quandoque autem causa est manifesta quo ad nos, utpote cadens sub sensu; effectus autem occultus, ut si expectatur in futurum; et tunc nihil prohibet causam signum sui effectus dici.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod, sicut dictum est, signum importat aliquod notum quo ad nos, quo manuducimur in alterius cognitionem. Res autem primo notae nobis, sunt res cadentes sub sensu, a quo omnis nostra cognitio ortum habet; et ideo signum quantum ad primam sui institutionem significat aliquam rem sensibilem, prout per eam manuducimur in cognitionem alicujus occulti; et sic Magister accipit hic signum. Contingit autem aliquando quod aliquod magis notum quo ad nos, etiam si non sit res cadens sub sensu, quasi secundaria significatione dicatur signum; sicut dicit Philosophus in 2 Ethic. (cap. 2 vel 3),

(1) *Al. additur* significat.

(1) *Al. deest* quod est id.
(2) *Al.* et ideo oportet.
(3) *Al. hic et infra* signant.

quod signum generati habitus in nobis oportet accipere fientem in opere delectationem, quae non est delectatio sensibilis, cum sit rationis.

Ad primum ergo dicendum, quod definitio illa non est per oppositas res, sed per oppositas rationes; unde etiam ibidem dictum est, quod omne signum est res.

Ad secundum dicendum, quod in rebus intelligibilibus fit processus ab his quae sunt notiora simpliciter, sicut patet in mathematicis; unde ibi effectus non sunt signa causarum; sed in rebus sensibilibus.

Ad tertium dicendum similiter de locutione Angelorum, quod fit per ea quae sunt notiora simpliciter: unde non possunt proprie dici signa, sed quasi transumptive.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod illa definitio Magistri completissime rationem sacramenti designat, prout nunc de sacramentis loquimur. Ponitur enim efficientia sanctitatis in hoc quod dicitur: *Ut causa existat;* et modus competens homini quantum ad cognitionem, in hoc quod dicitur: *Invisibilis gratiae visibilis forma*; et modus significationis homini connaturalis, scilicet ex similitudine sensibilium, in hoc quod dicitur: *Ut imaginem gerat.*

Ad primum ergo dicendum, quod quia visus est nobilior inter alios sensus, et plures differentias rerum ostendit, ut dicitur in 1 Metaph. (cap. 1); ideo, ut Augustinus dicit (lib. 10 confess., cap. 35), nomen visus ad omnes alios sensus extenditur; et ideo *visibilis* ponitur hic pro sensibili communiter.

Ad secundum dicendum, quod forma sumitur hic communiter pro figura, secundum quod est in quarta specie qualitatis, et non pro forma exemplari: quia per mutationem figurae imaginibus aliquid repraesentamus. Vel si sumatur pro forma exemplari, hoc est (1) inquantum sacramenta sunt quodammodo causae invisibilis gratiae; et ita in via generationis praecedunt, quamvis quantum ad institutionem imitentur.

Ad tertium dicendum, quod character baptismalis et corpus Christi verum non dicuntur sacramenta nisi secundum quod conjunguntur signis sensibilibus.

Ad quartum dicendum, sicut ad secundum, quod forma quae est figura, non habet oppositionem ad imaginem, cum figura imago dicatur.

Ad quintum dicendum, quod sacramentum non dividitur per sacramenta veteris et novae legis sicut genus per species, sed sicut analogum in suas partes, ut sanum in habens sanitatem, et significans eam. Sacramentum autem simpliciter est quod causat sanctitatem. Quod autem significat tantum, non est sacramentum nisi secundum quid. Et ideo esse causam potest poni in definitione sacramenti, sicut habens sanitatem in definitione sani.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod definitio illa Augustini, si tamen in verbis illis sacramentum definire intendit, datur de sacramento quantum ad id quod est principale in ratione ipsius, scilicet causare sanctitatem. Et quia sacramenta non sunt primae causae sanctitatis, sed quasi causae secundariae et instrumentales; ideo definiuntur sacramenta, sanctificationis instrumenta. Actio autem non attribuitur instrumento, sed principali agenti, cujus virtute instrumenta ad opus applicantur, prout sunt mota ab ipso; et ideo sacramenta non dicit esse sanctificantia, sed quod in eis divina virtus occulta existens sanctificat.

Ad primum ergo dicendum, quod sacramentum est causa et signum. Est quidem causa instrumentalis; et ideo virtus agentis principalis occulte in ipso operatur, sicut virtus artis vel artificis in serra. Sed inquantum est signum, est ad manifestandum hujusmodi occultationem; ut sic ante significationem sit occultum; sed postquam significatio facta est actu, sit manifestum.

Ad secundum dicendum, quod hoc contingit per accidens ex defectu recipientium. Definitiones autem respiciunt hoc quod per se est, sicut quod ignis calefacit, quantum in se est, quamvis ex parte passivi impediri posset.

Ad tertium dicendum, quod in sacramentis Deus operatur salutem sicut in instrumentis, quibus mediantibus salus causatur; sed in hominibus sicut in subjectis recipientibus salutem; et ideo ratio non sequitur.

Solutio V. Ad quintam quaestionem dicendum, quod definitio Hugonis de sancto Victore eadem est cum definitione quam Magister in littera ponit, hoc excepto quod addit causam significationis, quae est institutio, et causam efficientiae, quae est sanctificatio: idem enim est dictum *materiale elementum exterius oculis suppositum, et ex institutione significans*, quod *invisibilis gratiae visibilis forma*; et *ex similitudine repraesentans*, idem est ei quod dicitur, *ut imaginem gerat*; et *ex sanctificatione invisibilem gratiam continens*, idem est ei quod dicitur: *ut causa existat.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut formae artificiales sunt accidentales, tamen in artificialibus tota substantia est materia, et propter hoc praedicatur, ut dicatur, Phiala est aurum; ita etiam cum in sacramentis forma non det esse substantiale, sed accidentale in genere causae et signi, non est inconveniens ut materia sacramenti de ipso praedicetur, et in ejus definitione sicut genus ponatur; hoc enim etiam in aliis accidentibus contingit, ut dicitur in 7 Metaph. (text. 4), ut cum dicitur: Simum est nasus curvus.

Ad secundum dicendum, quod elementum accipitur communiter pro quolibet corporali visibili, sive sit elementum simplex, sive elementatum; et utimur (1) tali modo loquendi propter verbum Augustini, qui dicit (in Joan., tract. 80): *Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum.* In baptismo enim, qui est sacramentorum janua, materia est elementum simplex.

Ad tertium dicendum, quod inter corporalia et spiritualia non attenditur similitudo per participationem ejusdem qualitatis, sed per proportionalitatem, quae est similitudo proportionatorum; ut sicut se habet aqua ad delendas maculas corporales, ita gratia ad abluendum spirituales; et secundum hunc modum similitudinis transferuntur etiam corporalia ad spiritualia.

Ad quartum dicendum, quod res sensibilis secundum praedictam similitudinem ex naturali proprietate pluribus est conformis; et ideo quantum est de se aequaliter potest quodlibet illorum si-

(1) *Al.* esset.

(1) *Al.* et unitur.

gnificare. Ad hoc ergo quod ad unum determinetur, et sic sua significatio sit certa, oportet quod accedat institutio, quae ad unum determinet; quia (1) etsi repraesentatio quae est ex similitudine naturalis proprietatis, importet aptitudinem quamdam ad significandum, attamen determinatio et complementum significationis ex institutione est.

ARTICULUS II.

Utrum sacramenta fuerint necessaria post hominis lapsum. — (3 *p., quaest.* 61, *art.* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sacramentis humanum genus etiam post lapsum non indigeat. Per gratiam enim et virtutes peccati vulnera sanantur in nobis: quia gratia a sanctis dicitur sanitas et decor animae. Philosophus etiam in 2 Ethic. (cap. 2) comparat virtutem sanitati corporali. Cum ergo sacramenta sint instituta ut medicinae peccati, ut Hugo de sancto Victore dicit (lib. 1 de Sacram. fidei, part. 8, cap. 12), videtur quod eis non indigeamus.

2. Praeterea, contraria contrariis curantur. Sed homo morbum peccati incurrerat, se per affectum rebus temporalibus subjiciendo. Ergo videtur inconveniens modus curationis ut sub rebus sensibilibus humilietur, sicut Magister dicit.

3. Praeterea, id quod est causa occultationis et erroris, non prodest ad eruditionem. Sed tradere spiritualia sub signis corporalibus est occultatio quaedam spiritualium; unde et pluribus est causa erroris, sicut patet de illis qui Deum credebant per lineamenta corporalia distingui propter modum loquendi symbolicum in Scripturis. Ergo non facit ad eruditionem nostram sacramentorum exhibitio, ut Magister dicit.

4. Praeterea, 1 Tim. 6, 8: *Corporalis exercitatio ad modicum utilis est.* Sed exercitatio quae fit in sacramentis, est corporalis: quia res quae in usum veniunt, corporales sunt. Ergo eis non indigemus propter exercitationem, ut iterum Magister dicit.

Sed contra, Augustinus dicit contra Faustum (lib. 19, cap. 11), quod omnis religio habuit aliqua signa exteriora, in quibus conveniebant ad Deum (2) colendum. Sed in Ecclesia Dei, post peccatum in hoc mundo peregrinante, est verissima religio. Ergo oportet in ea esse hujusmodi signa: et haec sunt sacramenta; ergo indigemus eis.

Praeterea, medicina vulneri debet esse proportionata. Sed vulnus peccati devenerat in humano genere usque ad corpus, in quo habitat lex peccati, ut dicitur Rom. 7. Ergo debuit medicina etiam per aliqua corporalia ei parari. Sed hujusmodi sunt sacramenta. Ergo sacramentis homo in statu naturae lapsae indiget.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod etiam ante peccatum homo eis indiguisset. Homo enim etiam ante peccatum gratia indigebat, ut in 2 lib., dist. 24, art. 4 ad 2, dictum est. Sed sacramenta sunt instituta ad gratiae collationem. Ergo homo eis in statu innocentiae indiguisset.

2. Praeterea, Dionysius (in 1 cap. eccles. Hierar.) assignat hanc causam institutionis hujusmodi sensibilium figurarum in sacramentis: quia per hujusmodi sensibiles figuras (1) materiale nostrum melius reducitur ad spiritualia, propter connaturalitatem cognitionis nostrae ad sensibilia. Sed homo in statu innocentiae materialis erat, et ex sensibilibus cognitionem accipiens, propter quod etiam in paradiso dicitur positus ad operandum, ut naturales vires rerum experiretur. Ergo et tunc indiguit hujusmodi sacramentis.

3. Praeterea, matrimonium sacramentum quoddam est. Hoc autem in paradiso fuit institutum in statu innocentiae, ut patet Gen. 2. Ergo in statu innocentiae homo sacramentis indiguisset.

Sed contra, Matth. 9, 12: *Non opus est sanis medico*, nec etiam medicina. Sed Hugo de sancto Victore dicit (lib. de Sacram., part. 9, cap. 3 et 4), quod sacramenta sunt vasa medicinalia. Ergo non erant in statu innocentiae necessaria, cum morbus non erat.

Praeterea, sacramenta virtutem sortiuntur ex passione Christi: unde et de latere ipsius in cruce pendentis fluxisse dicuntur. Sed si homo non peccasset, Christi passio non fuisset. Ergo nec sacramenta.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod in statu legis naturae sacramenta non fuerunt necessaria. Non minus enim est necessaria eruditio quae fit per praecepta quam illa quae fit per sacramenta. Sed praecepta non fuerunt alia data ad bene vivendum, praeter ea quibus naturali ratione ad bene vivendum informabantur. Ergo videtur quod nec sacramenta debuerunt pro tempore illo institui, cum ea lex naturalis non dictet: quod patet ex hoc quod non sunt eadem apud omnes et secundum omne tempus.

2. Praeterea, sacramenta, quando instituta sunt, necessaria sunt ad salutem, ut patet Joan. 3, 5: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.* Sed ea quae ante legem scriptam videntur esse sacramenta, erant voto celebrata, et non necessitate, ut Hugo de sancto Victore dicit (lib. 1 de Sacr., part. 10, cap. 3, 4, 5). Ergo non erant sacramenta, et per consequens nec necessaria.

Sed contra, secundum Hugonem (de Sacram., lib. 1, part. 8, cap. 12), quandocumque fuit morbus, fuit et medicina morbi. Sed in statu legis naturae erat morbus peccati. Ergo necessaria erat sacramentorum medicina.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod nec debuerunt supra illa sacramenta legis naturae alia superaddi in lege Moysi. Quod enim superadditur alteri, debet esse magis ad perfectionem accedens. Sed sacramenta quae fuerunt in lege naturae, erant propinquissima perfectis sacramentis, quae sunt in lege nova, ut patet de oblatione Melchisedech. Ergo non debuit fieri superadditio per legem Moysi.

(1) *Al. deest* quia.
(2) *Al.* ad eum.

(1) *Al. deest* sensibiles figuras.

2. Praeterea, superadditio ad id quod bonum erat, vel mutatio ejus non debet fieri nisi propter meliorationem. Sed sacramenta veteris legis non habebant alium effectum meliorem effectu sacramentorum legis naturae (1): quia utraque sacramenta significabant tantum. Ergo non debuit fieri aliqua mutatio ipsorum, vel superadditio ad ea.

Sed contra, sacramenta, ut Magister in littera dicit, ad eruditionem instituta sunt. Sed secundum Gregorium (hom. 16 in Ezech.), per incrementum temporum crevit scientia sanctorum patrum, et fides etiam magis explicata est, ut in 3, dist. 25, quaest. 3, art. 2, quaestiunc. 1, dictum est. Ergo oportuit in lege Moysi alia sacramenta addi sacramentis legis naturae.

QUAESTIUNCULA V.

Ulterius. 1. Videtur quod in lege nova non debuerunt aliqua sacramenta remanere. Veniente enim veritate cessat figura. Sed gratia et veritas jam per Christum Jesum facta est, Joan. 1. Non ergo indigemus sacramentis gratiam ipsius et veritatem signantibus.

2. Praeterea, Apostolus Galat. 3, dicit, quod antiqui patres erant sub elementis mundi servientes, sicut pueri sub paedagogo usque ad praefinitum tempus a patre. Sed tempus plenitudinis est tempus Incarnationis, ut ibidem dicitur. Ergo cum sacramentum sit materiale elementum, videtur quod ex tunc non debuerimus sub sacramentis salutem quaerere.

Sed contra, quando est tempus mendicandi, tunc magis necessariae sunt medicinae. Sed tempus aptissimum spirituali medicationi est tempus gratiae; unde in Psal. 101, tempus miserendi, annus benignitatis Dei dicitur. Ergo in statu gratiae maxime necessaria sunt sacramenta, quae sunt medicinae quaedam.

Solutio I. Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod sacramenta non erant necessaria necessitate absoluta, sicut necessarium est Deum esse, cum ex sola divina bonitate instituta sint, sed de necessitate quae est ex suppositione finis; non ita tamen quod sine his Deus hominem sanare non posset, quia sacramentis virtutem suam non alligavit, ut in littera dicitur (sicut cibus necessarius est ad vitam humanam), sed quia per sacramenta magis congrue fit hominis reparatio; sicut equus dicitur necessarius ad iter, quia in equo facilius homo vadit. Hujusmodi autem congruitatis causa potest accipi ex hoc quod homo per peccatum praecipue circa sensibilia corruptus erat, eis detentus ne in Deum surgere posset. Erat autem praedicta corruptio quantum ad cognitionem: quia humana mens circa sensibilia tantum occupari noverat, intantum ut quidam nihil extra sensibilia crederent; et si qui ad cognitionem intelligibilium pervenirent, ea secundum modum rerum sensibilium judicabant. Similiter quantum ad affectionem: quia eis quasi summis bonis inhaerebant, Deo postposito. Similiter etiam quantum ad actionem: quia homo eis inordinate utebatur. Necessarium ergo fuit ad curationem peccatorum ut homo ex sensibilibus in spiritualia cognoscenda proficeret, et ut affectum quem circa ea habebat, in Deum referret, et ut eis ordinate et secundum divinam institutionem uteretur; et ideo necessaria fuit sacramentorum institutio, per quae homo ex sensibilibus de spiritualibus eruditur; et haec est secunda causa quam Magister ponit: per quae etiam affectum, qui sensibilibus subjicitur, in Dei reverentiam referret; et haec est prima causa: per quae etiam circa ea in honorem Dei excitaretur; et haec est tertia causa (1).

Ad primum ergo dicendum, quod gratia et virtutes sanant formaliter, sicut sanitas; sed sacramenta quodammodo effective, sicut medicinae quaedam. Unde sicut non sequitur: Sanitas sanat; ergo medicinae non sunt necessariae; ita nec haec: Gratia sanat; ergo sacramenta non sunt necessaria: sed magis posset contrarium concludi.

Ad secundum dicendum, quod per eadem contrario modo fit virtus et corrumpitur, ut in 2 Ethic. (cap. 7). Unde sicut corruptio virtutis facta est in homine per hoc quod se sub sensibilibus rebus humiliavit propter ipsa sensibilia; ita reparatio virtutis convenienter fit per hoc quod homo sub eis humiliatur propter Dei reverentiam; et sic contraria contrariis curantur: quia contraria debent accipi circa idem.

Ad tertium dicendum, quod remanentibus in sensibilibus praedictus modus tradendi (2) spiritualia est occulti erroris occasio; a quibus etiam congruum est sancta occultare, ut Dionysius dicit (eccl. Hier., cap. 1). Sed eis qui instruuntur ex sensibilibus in (3) spiritualem intellectum consurgere, est valde congruus: quia est conformis naturali cognitioni, qua ex sensibilibus cognitionem intellectus accipit.

Ad quartum dicendum, quod corporalis exercitatio secundum se accepta ad modicum utilis est in comparatione ad pietatem, ut ibi Apostolus intendit; sed si ei pietas adjungatur, sicut fit in sacramentis, quae ad religionis pietatem pertinent, est valde utilis.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod utilitas sacramentorum est eruditio et curatio. Quantum autem ad curationem omnibus patet quod non erant necessaria sacramenta in statu innocentiae, cum tunc morbus non esset. Sed quidam dicunt, quod erant necessaria quantum ad eruditionem: quia homo in statu etiam illo sensibilibus utebatur, et ita ex sensibilibus spiritualia significari congruebat. Sed hoc non videtur conveniens: quia significatio fit ad acquirendum cognitionem de eo quod significatur. Quamvis autem in primo statu sensibilia cognosceret, et in eis etiam spiritualium similitudines inspiceret, non tamen ex sensibilibus spiritualium cognitionem accepit, sed magis ex influentia divini luminis; et ideo sacramentis ad eruditionem non indigebat. Et hoc etiam in littera Magister videtur significare: quia refert hoc quod de eruditione dicit, ad defectum cognitionis qui est in statu peccati. Et ideo dicendum est cum aliis, quod in statu innocentiae sacramenta non fuissent necessaria.

Ad primum ergo dicendum, quod sacramenta non sunt instituta ad gratiam conferendam, nisi

---

(1) *Al.* novae legis.

(1) Istae tres causae quae positae dicuntur a Magistro mutuatae sunt ex Hugone lib. 1 de Sacram., part. 9, cap. 3, et alibi non semel (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Al.* trahendi.

(3) *Al. deest* in.

prout gratia est sanans formaliter morbum peccati; et sic in statu innocentiae homo gratia non indigebat.

Ad secundum dicendum, quod in statu innocentiae superiores partes hominis omnino inferioribus dominabantur; et ideo quamvis homo haberet sensus, et materialis esset, non tamen intellectus ex sensibilibus cognitionem accipiebat, sed ex influentia divini luminis habebat. Sed quia experientia etiam eorum quae prius sciebamus, delectabilis est, ideo operabatur ad experiendum naturae vires, non ut ex hoc habitum scientiae acciperet, sed ut ex visione experimentali eorum quae sciebat, delectaretur.

Ad tertium dicendum, quod matrimonium non fuisset in statu innocentiae in remedium, sed in officium. Et quia sacramenta remedia sunt, ideo proprie loquendo, non fuisset sacramentum, nisi forte inquantum rem sacram significabat; et non quidem illius (1) sacrae rei, scilicet conjunctionis Christi et Ecclesiae, per hujusmodi matrimonium homo in statu illo cognitionem accepisset; sed magis e converso ex cognitione praedictae conjunctionis convenientiam et sanctitatem matrimonii cognovisset.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ea quae ab homine fiunt, a cognitione ortum oportet habere; alias non essent humana opera; unde oportet quod operatio cognitioni respondeat, sicut effectus causae. In statu autem legis naturae non sufficiebat ad salutem sola naturalis cognitio, sed exigebatur fides aliquorum quae supra rationem sunt; et post lapsum exigebatur fides de reparatore, per quem erat medicina morbi; et ideo in statu illo non tantum erant necessaria opera quae sunt de dictamine legis naturalis, sed etiam alia quae essent protestationes et signa eorum quae ad reparationem pertinebant; et haec erant illius temporis sacramenta, sicut sacrificia, decimae, oblationes, et hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod praecepta quae ordinant ad bene vivendum, sunt praecepta legis naturae, quae respondent cognitioni naturali. Et quia cognitio naturalis sufficienter ea dictabat, nondum per contrariam consuetudinem omnino obtenebrata, ideo non erat tanta necessitas ut eorum expressio fieret, sicut sacramentorum, quae supernaturali cognitioni respondent.

Ad secundum dicendum, quod ante legem scriptam erant quaedam sacramenta necessitatis, sicut illud fidei sacramentum quod ordinabatur ad deletionem originalis peccati; et similiter poenitentia, quae ordinabatur ad deletionem actualis; et similiter matrimonium, quod ordinabatur ad multiplicationem humani generis. Sed sacrificia et oblationes et hujusmodi erant (2) necessitatis in communi, ut scilicet aliquid facerent in protestationem fidei suae, qua Deo per latriae religionem subjecti erant; sed in speciali erant voluntatis, utrum scilicet deberent sacrificia exhibere, vel oblationes, vel aliquid hujusmodi.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod cum sacramentorum usus fidei proportionaliter respondeat, sicut dictum est, oportuit quod secundum diversum statum fidei diversimode sacramenta traderentur. Fides autem quantum ad articulorum explicationem semper magis et magis crevit secundum propinquitatem temporis gratiae, ut 3 lib., dist. 25, dictum est; et secundum hoc oportuit sacramenta magis ac magis determinari. Et propter hoc, quia in Abraham fides primo habuit quasi notabilem quantitatem, ut propter fidei religionem ab aliis separaretur (unde et pater fidei dicitur), ideo sibi signaculum, sive sacramentum fidei, determinatum fuit, scilicet circumcisio. Et quia tempore Moysi jam fides ad tantam quantitatem devenerat ut non solum in uno homine refulgeret, vel in familia; sed in una tota gente, populo Dei multiplicato; ideo oportuit et legem dari, quae non nisi populo ferri potest (unde legis positio est pars politicae, non oeconomicae vel monasticae) et sacramenta in speciali determinari et multiplicari; et propter hoc necessarium fuit in lege Moysi determinari sacrificia, oblationes, et decimas, quantum ad omnes singulares circumstantias, et matrimonia ordinari, et poenitentiae satisfactiones distingui.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis oblatio Melchisedech perfectissime repraesentaret nostrum sacrificium quantum ad materiam, tamen etiam oportuit multas alias circumstantias repraesentari, sicut modum sumendi, et passionem Christi, cujus est memoriale, quae explicite significantur per agnum paschalem, et per alia legis sacramenta.

Ad secundum dicendum, quod quamvis non sit facta melioratio per sacramenta veteris legis quantum ad alium effectum in genere, scilicet causare; facta est tamen quantum ad eumdem effectum qui est significare, inquantum expressius et pluribus modis futura gratiae significabantur sacramenta.

Solutio V. Ad quintam quaestionem dicendum, quod eadem fides est modernorum et antiquorum, ut Augustinus dicit (tract. 45, in Joan.), quia quem illi credebant venturum, nos credimus jam venisse; et ideo cum sacramenta fidei correspondeant, sicut protestationes ipsius, et ab ea (1) virtutem habentia, oportet quod sicut antiqui patres redemptionis Christi participes effecti sunt per sacramenta quae erant signa futuris ita et in nos redemptio ejus perveniat mediantibus aliquibus sacramentis significantibus quod jam factum est, quae sunt sacramenta novae legis.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Dionysius in eccles. Hier. (cap. 5), status novae legis medius est inter statum veteris legis et statum caelestis patriae; et ideo etiam ea quae sunt novae legis, et sunt veritas respectu signorum veteris legis, et sunt figurae respectu manifestae et plenae cognitionis veritatis, quae erit in patria; et ideo adhuc oportet in nova lege quod maneant aliquae figurae, quae scilicet in patria, ubi erit plenaria perceptio veritatis, omnes (2) cessabunt.

Ad secundum dicendum, quod sacramenta legalia gratiam non continebant; et ideo Apostolus ibidem nominat ea egena et vacua; et propter hoc qui eis subdebantur, erant sub elementis pure corporalibus. Sed non est simile de sacramentis quae gratiam invisibilem continent.

---

(1) *Al.* et non quidem ut illius etc.
(2) *Al.* voluntatis, et necessitatis.

(1) *Al. additur* sicut.
(2) *Al. superfluit* figurae; *vel forte legendum*: quia scilicet in patria tantum ubi erit plenaria perceptio veritatis, omnes figurae cessabunt.

ARTICULUS III.

Utrum sacramenta consistant in verbis et rebus.
(*3 p., quaest.* 60, *art.* 5 *et* 6.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sacramenta non consistant in verbis et rebus. Sacramentum enim est aliquid unum. Sed ex duobus quae non sunt conjuncta, non potest aliquid unum fieri, nec unum potest esse forma alterius. Cum ergo verba et res sint omnino separata, videtur quod ex eis non possit constare sacramentum, ut habeat pro forma verba, et res pro materia.

2. Praeterea, sicut in sacramentis requiruntur verba, ita et facta quaedam, ut dicit Hugo de sancto Victore (lib. 1 de Sacram., part. 9, cap. 6). Sed facta non ponuntur de integritate sacramenti. Ergo nec verba.

3. Praeterea, sacramenta sunt ad significandum et causandum. Sed utrumque horum potest fieri per res sine verbis. Ergo sacramenta non consistunt in his duobus.

4. Praeterea, sacramenta veteris legis erant signa nostrorum sacramentorum. Sed in illis non erant aliqua verba determinata. Ergo nec in nostris esse debent.

5. Praeterea, poenitentia et matrimonium sunt quaedam sacramenta. Sed de integritate eorum non sunt verba aliqua. Ergo hoc quod Magister dicit, non est verum de omnibus sacramentis.

Sed contra, sacramenta ex similitudine repraesentant ea quae circa Christum sunt gesta. Ergo cum in Christo fuerit verbum rei sensibili adjunctum, oportet quod hoc etiam sit in sacramentis.

Praeterea, medicina debet proportionari morbo. Sed morbus peccati hominem quantum ad animam et corpus infecerat. Ergo oportet in sacramentis esse verba quae respondeant animae, et res quae respondeant corpori

Praeterea, secundum Hugonem (lib. 1 de Sacram., part. 9, cap. 2), sacramenta ex sanctificatione invisibilem gratiam continent. Sed creatura sanctificatur per verbum Dei; 2 Tim., 3. Ergo oportet in sacramentis non solum res sed etiam verba esse.

SOLUTIO. Respondeo dicendum, quod hoc est commune in omnibus sacramentis quod consistant in rebus sensibilibus invisibilem gratiam significantibus. Sed hoc est speciale in sacramentis novae legis quod rebus verba addantur, propter tres rationes. Prima est, quia haec sacramenta non solum significant opus redemptionis quae per Christum est facta, sicut alia sacramenta, sed etiam ab ipsa Christi passione fluxerunt; et ideo sicut effectus proximi, habent suae causae imaginem quantum possunt, ut scilicet ex rebus et verbis consistant, sicut Christus ex Verbo et carne. Secunda ratio est, quia non solum sunt signa futurorum, sicut sacramenta veteris legis, sed praesentium et praeteritorum, ut prius dictum est, quae possunt expressius significari quam futura, sicut et certius cognosci; et ideo, significatio verborum, quae est expressissima, adjungitur significationi rerum. Tertia ratio est, quia gratiam continent ex sanctificatione quae fit per verbum Dei, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod sacramentum est aliquid unum in genere signi vel causae, quorum utrumque relationem importat. Non est autem inconveniens ut quae sunt in se distincta uniantur in relatione ad aliquid unum, sicut accidit de multis trahentibus navim qui sunt una causa tractus navis. Et sicut pater et mater sunt unum in generatione; sic etiam verba et res sunt unum in causando et significando, et per consequens efficiunt unum sacramentum. Et quia virtus causandi est in rebus ex verbis significantibus, ut dictum est; ideo verba sunt formalia, et res materiales, per modum quo omne completivum forma dicitur.

Ad secundum dicendum, quod, sicut Hugo de sancto Victore (ubi sup.) dicit, ad sacramenta concurrunt verba et res et facta: sed facta pertinent ad usum vel dispensationem sacramentorum; verba autem et res sunt de essentia sacramenti. Et ideo Magister in his duobus dicit constare sacramenta, et non in factis. Vel dicendum, quod facta ad res reducuntur.

Ad tertium dicendum, quod nec efficacia causandi nec expressio significandi poterat esse in rebus, nisi verba adjungerentur, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod non est similis ratio de sacramentis veteris et novae legis, ut ex dictis patet.

Ad quintum dicendum, quod matrimonium secundum quod est in officium, et poenitentia secundum quod est virtus, non habent aliquam formam verborum; sed secundum quod utrumque est sacramentum in dispensatione ministrorum Ecclesiae consistens, utrumque habet aliqua verba; sicut in matrimonio sunt verba exprimentia consensum, et iterum benedictiones ab Ecclesia institutae; in poenitentia autem est absolutio sacerdotis verbotenus facta.

ARTICULUS IV.

Utrum sacramenta novae legis sint causa gratiae.
(*3 p., quaest.* 62, *art.* 1 *et* 3.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod sacramenta novae legis non sint causa gratiae. Dicit enim Bernardus (in serm. de coena Domini) (1): *Sicut investitur Canonicus per librum, Abbas per baculum, Episcopus per anulum; sic divisiones gratiarum diversis sunt tradita sacramentis.* Sed liber non est causa canonicatus, nec anulus episcopatus. Ergo nec sacramenta gratiae.

2. Praeterea, si sunt causae gratiae, oportet quod sint secundum aliquod genus causae. Sed constat quod non sunt materiales nec formales, cum sint extra essentiam gratiae; nec iterum sunt causae finales, quia magis sacramenta propter gratiam habendam quaeruntur quam e converso: nec iterum causae efficientes, quia solus Deus efficit gratiam, adeo quod nec Angelis, qui sunt nobiliores sensibilibus creaturis, hoc communicatur. Ergo nullo modo sacramenta sunt causa gratiae.

3. Praeterea, nobilius est agens patiente, secundum Augustinum in 12 super Gen. (cap. 12); et secundum Philosophum, in 3 de Anima (text.

---

(1) Nempe in illo qui *de baptismo, sacramento altaris, et pedum ablutione* inscribitur, ac verus est Bernardi sermo, incipiens ab illis verbis: *Hi sunt dies*, non ut alius illegitimus, qui ei subnectitur, sic incipiens: *In verbis istis loquitur spiritus etc.* (*Ex edit. P. Nicolai*).

19); et iterum causa dignior est effectu. Sed tam anima rationalis quam gratia praevalent sensibilibus elementis. Ergo sacramentum, quod est materiale elementum, ut prius dictum est, non potest agere in animam ad causandum gratiam in ipsa.

4. Praeterea, omnis causa vel est univoca vel aequivoca. In causa autem aequivoca est aliquid nobiliori modo quam in causatis, sicut calor in sole quam in aere; in causa autem univoca est aliquid eodem modo. Sed gratia non est in sacramentis neque eodem modo ut in anima, neque nobiliori modo. Ergo non sunt causa gratiae nec univoce nec aequivoce; et ita nullo modo.

5. Praeterea, sacramenta non causant gratiam in anima per modum influentiae, quia sic crearent ipsam, nec iterum educunt eam de potentia materiae, quia gratia non est in potentia naturali materiae. Ergo nullo modo gratiam causant.

6. Praeterea, in sacramento altaris transubstantiatur panis in corpus Christi; quod non potest fieri nisi virtute infinita, qualis non est virtus formae illius sacramenti. Ergo virtus illa non causat dictam transubstantiationem, et eadem ratione nec alia sacramenta causant quod significant.

Sed contra, haec differentia assignatur communiter inter sacramenta novae legis et veteris, quod sacramenta novae legis efficiunt quod figurant, quod sacramentis veteris legis non competit. Figurant autem sacramenta invisibilem gratiam. Si ergo sacramenta novae legis gratiam non causant, non differunt in aliquo a sacramentis veteris legis.

Praeterea, Augustinus dicit (tract. 80 in Joan.), quod aqua baptismi corpus tangit, et cor abluit. Sed cor non abluitur nisi per gratiam. Ergo sacramenta novae legis gratiam causant.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod in sacramentis non sit aliqua virtus specialis ad gratiam inducendam. Quod enim non est in aliquo genere entium, non est ens. Sed hujusmodi virtus non potest reduci ad aliquod decem generum: quia non est forma substantialis, ut per se patet: neque in aliquod aliorum generum praeter qualitatem, nec etiam in qualitatem, ut patet discurrenti per quatuor species qualitatis. Ergo non est ens.

2. Praeterea, constat quod sacramenta non habent a seipsis hujusmodi virtutem. Si ergo est in eis, oportet quod a Deo habeant eam: nec est assignare, ut videtur, quando eis data sit. Non enim in ista institutione sacramentorum dari eis potuit: quia res istae et haec verba tunc non erant, et non enti nihil datur: nec iterum quotidie eis dat hanc virtutem: quia creatio dicitur esse hoc tempore solum quantum ad animas rationales et quantum ad gratiam: nec alio modo potest eis dari, nisi in eis creetur (1): nec iterum est probabile quod tam nobilis virtus creetur in verbis, quae statim esse desinunt; et res etiam in brevi corrumpuntur. Ergo nullo modo hujusmodi virtus est in sacramentis.

3. Praeterea, dicta virtus non potest computari inter minima bona: quia sic ad gratiam inducendam, quae est de maximis bonis, efficaciam non haberet: nec iterum inter media, cujusmodi sunt animae potentiae, quibus homo bene et male utitur: eadem ratione nec iterum inter maxima, cum neque sit gratia (1), neque virtus mentis. Ergo non est aliquod bonum, et ita nihil est.

4. Praeterea, omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis; et inde est quod virtus spiritualis non potest esse in re corporali. Sed haec virtus, quae ordinatur ad gratiam inducendam, est maxime spiritualis. Ergo non potest esse in rebus corporalibus.

5. Praeterea, unius sacramenti non potest esse nisi una virtus, cum sit ad unum effectum. Sed una virtus non potest esse in diversis. Ergo cum in sacramento sint plura, scilicet verba et res, videtur quod non possit in sacramento esse aliqua virtus ad gratiam inducendam.

Sed contra est quod Augustinus dicit (ubi supra): *Quae est vis aquae ut corpus tangat et cor abluat?* Ergo habet aliquam virtutem. Similiter etiam Beda dicit (super Luc., cap. 3), quod Christus tactu mundissimae suae carnis vim regenerativam contulit aquis.

Praeterea, sacramenta medicinae quaedam sunt. Sed omnis medicina habet aliquam virtutem per quam fit efficax. Ergo et in sacramentis est aliqua virtus.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod haec virtus non sit in sacramentis a passione Christi. Christus enim, secundum quod homo, non dat Spiritum sanctum, neque gratiam causat, ut in 1 lib., dist. 14, qu. 3, art. unic., dictum est. Sed passio convenit ei secundum quod homo. Ergo efficacia virtutis quae est in sacramentis ad gratiam causandam, non potest esse a Christi passione, sed ab ejus Divinitate.

2. Praeterea, Rom. 4, 25, dicitur, quod *resurrexit propter justificationem nostram.* Sed justificatio fit per infusionem gratiae. Ergo magis a resurrectione sacramenta praedictam virtutem habent.

3. Praeterea, sacramenta dicuntur a fide efficaciam habere. Sed fides non solum est de passione sed etiam de aliis articulis. Ergo non solum a passione efficaciam habent.

Sed contra, Rom. 5, super illud: *Similitudinem praevaricationis Adae*, dicit Glossa (2): *Ex latere Christi profluxerunt sacramenta per quae salvata est Ecclesia.* Hoc autem factum est in passione. Ergo ex passione efficaciam habent.

Praeterea, sacramenta sunt medicinae contra peccata. Sed peccata sunt ablata per Christi passionem; quia mortuus est propter delicta nostra: Rom. 5. Ergo a passione efficaciam habent.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod sacramenta novae legis non contineant gratiam. Idem enim est subjectum gratiae et gloriae. Sed nihil potest esse subjectum gloriae nisi creatura rationalis. Ergo nec in sacramento, quod est materiale elementum, potest esse gratia.

2. Si dicatur quod gratia non est in sacramentis sicut in subjecto, sed sicut in vase; contra. Esse

(1) *Al. hic et mox* crearetur.

(1) *Al.* inter maxima. Cum ergo non sit gratia etc.

(2) Nullius nomen praeferens, ex Augustino tamen mutuata tract. 110 in Joan. (*Ex edit. P. Nicolai*).

in vase significat esse in loco, secundum Philosophum in 4 Physic. (text. 25). Sed accidenti non competit esse in loco. Ergo non potest esse verum quod dictum est.

3. Praeterea, si Deus in sacramentis gratiam posuit, hoc non est nisi propter animam, in quam gratia transfundi debet. Sed non potest eadem gratia quae est in sacramentis, in animam transfundi, quia accidens non transit de subjecto in subjectum. Ergo frustra esset ibi; et ita non est ibi: quia in operibus gratiae minus est aliquid frustra quam in operibus naturae.

4. Praeterea, secundum Philosophum in 1 de Anima (text. 90), spiritualia, etiamsi sint in corporalibus, non dicuntur ab eis contineri, sed magis continere, sicut anima est in corpore, et continet ipsum. Sed gratia est res spiritualis. Ergo etsi sit in sacramentis corporalibus, non debet dici contineri ab eis.

Sed contra est quod dicitur in Glossa, Gal. 3, quod sacramenta veteris legis dicebantur egena et inania, quia gratiam non continebant. Sed hoc non potest dici de sacramentis novae legis. Ergo gratiam continent.

Praeterea hoc patet per definitionem Hugonis de sancto Victore supra positam.

QUAESTIUNCULA V.

Ulterius. 1. Videtur quod gratia quae est in sacramentis, non differat ab illa quae est in virtutibus et donis. Gratia enim quae est in sacramentis, est gratia gratum faciens, quia facit dignum vita aeterna, ut patet de baptismo. Sed gratia gratum faciens est una tantum, quod patet ex unitate subjecti, quod est essentia animae, et ex unitate effectus, quod est Deo acceptum facere. Ergo cum gratia quae est in virtutibus et donis, sit gratia gratum faciens, videtur quod eadem gratia sit hic et ibi.

2. Praeterea, unum uni opponitur. Sed tam gratia quae est in sacramentis quam illa quae est in virtutibus, opponitur peccato, quia utraque peccatum destruit. Ergo est una tantum gratia.

3. Praeterea, idem est motus in natura a termino et ad terminum. Sed gratia sacramentalis ordinatur contra peccatum, gratia autem virtutum ad perficiendum animam, et Deo conjungendum. Ergo est una gratia in sacramento.

Sed contra, gratia in sacramento non datur nisi ei qui non ficte accedit. Sed talis habet gratiam virtutum. Cum ergo nulli detur quod jam habet, videtur quod gratia quam accipit in sacramento. sit alia.

Praeterea, virtutes et dona sunt connexa propter gratiam, ut in 3 lib., dist. 36, quaest. unic., art. 2, et 3, dictum est; non autem sacramenta. Ergo non est eadem gratia hic et ibi.

Solutio I. Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod omnes coguntur ponere, sacramenta novae legis aliquo modo causas gratiae esse, propter auctoritates quae hoc expresse dicunt. Sed diversi diversimode eas causas ponunt.

Quidam enim dicunt, quod non sunt causae quasi facientes aliquid in anima, sed causae sine quibus non: quia increata virtus, quae sola effectus ad gratiam pertinentes in anima facit, sacramentis assistit per quamdam Dei ordinationem, et quasi pactionem. Sic enim ordinavit et quasi pepigit Deus, ut qui sacramenta accipiunt, simul ab iis gratiam recipiant, non quasi sacramenta aliquid faciant ad hoc. Et est simile de illo qui accipit denarium plumbeum facta tali ordinatione, ut qui habuerit unum de illis denariis, habeat centum libras a rege: qui quidem denarius non dat illas centum libras, sed solus rex accipienti ipsum. Et quia pactio talis non erat facta in sacramentis veteris legis, ut accedentes ad ipsa gratiam acciperent, ideo dicuntur gratiam non conferre, sed promittebant tantum. Sed hoc non videtur sufficere ad salvandum dicta sanctorum. Causa enim sine qua non, si nihil omnino faciat ad inducendum effectum vel disponendo vel meliorando, quantum ad rationem causandi, nihil habebit supra causas per accidens; sicut album est causa domus, si aedificator sit albus; et secundum hoc sacramenta essent causae per accidens tantum sanctificationis. Illa enim ordinatio quam dicunt, sive pactio, nihil dat eis de ratione causae, sed solum de ratione signi; sicut etiam denarius plumbeus est solum signum indicans quid debet accipere. Quod autem est per accidens, omittitur ab arte, nec ponitur in definitione; unde in definitione sacramenti non poneretur causalitas praedicta, nec sancti multum curassent de ea dicere. Nec iterum sacramenta novae legis, quae differunt a sacramentis veteris legis secundum ordinationem praedictam, differrent ab eis secundum rationem causae, sed solum quantum ad modum significandi, inquantum haec significant gratiam ut statim dandam, illa vero non.

Et ideo alii dicunt, quod ex sacramentis duo consequuntur in anima. Unum quod est sacramentum et res, sicut character, vel aliquis ornatus animae in sacramentis in quibus non imprimitur character, aliud quod est res tantum, sicut gratia. Respectu ergo primi effectus sunt sacramenta causae aliquo modo efficientes; sed respectu secundi sunt causae disponentes tali dispositione quae est necessitas, nisi sit impedimentum ex parte recipientis; et hoc videtur magis theologis et dictis sanctorum conveniens.

Ad cujus evidentiam sciendum est, quod causa efficiens dupliciter potest dividi. Uno modo ex parte effectus; scilicet in disponentem, quae causat dispositionem ad formam ultimam; et perficientem, quae inducit ultimam perfectionem. Alio modo ex parte ipsius causae in agens principale, et instrumentale. Agens enim principale est primum movens, agens autem instrumentale est movens motum. Instrumento autem competit duplex actio: una quam habet ex propria natura, alia quam habet prout est motum a primo agente; sicut calor ignis, qui est instrumentum virtutis nutritivae, ut dicitur in 2 de Anima (text. 50), ex natura propria habet dissolvere, et consumere, et hujusmodi effectus: sed inquantum est instrumentum animae vegetabilis, generat carnem. Sed sciendum, quod actio instrumenti quandoque pertingit ad ultimam perfectionem, quam principale agens inducit; aliquando autem non; semper tamen pertingit ad aliquid ultra id quod competit sibi secundum suam naturam, sive illud sit ultima forma, sive dispositio, alias non ageret ut instrumentum: sic qualitates activae et passivae elementorum pertingunt instrumentaliter ad formas materiales educendas de materia, non autem ad productionem animae humanae, quae est ab extrinseco.

Dicendum est ergo, quod principale agens respectu justificationis Deus est, nec indiget ad hoc aliquibus instrumentis ex parte sua; sed propter congruitatem (1) ex parte hominis justificandi, ut supra dictum est, utitur sacramentis quasi quibusdam instrumentis justificationis. Hujusmodi autem materialibus instrumentis competit aliqua actio ex natura propria, sicut aquae abluere, et oleo facere nitidum corpus; sed ulterius, inquantum sunt instrumenta divinae misericordiae justificantis, pertingunt instrumentaliter ad aliquem effectum in ipsa anima, quod primo correspondet sacramentis, sicut est character, vel aliquid hujusmodi. Ad ultimum autem effectum, quod est gratia, non pertingunt etiam instrumentaliter, nisi dispositive, inquantum hoc ad quod instrumentaliter effective pertingunt, est dispositio, quae est necessitas, quantum in se est, ad gratiae susceptionem. Et quia omne instrumentum agendo actionem naturalem, quae competit sibi inquantum est res quaedam, pertingit ad effectum qui competit sibi inquantum est instrumentum, sicut dolabrum dividendo suo acumine pertingit instrumentaliter ad formam scanni: ideo etiam materiale elementum exercendo actionem naturalem, secundum quam est signum interioris effectus, pertingit ad interiorem effectum instrumentaliter. Et hoc est quod Augustinus dicit, quod aqua baptismi corpus tangit, et cor abluit; et ideo dicitur, quod sacramenta efficiunt quod figurant. Et hunc modum justificandi videtur Magister tangere in littera: dicit enim, quod homo non quaerit salutem in sacramentis quasi ab eis, sed per illa a Deo. Haec enim praepositio *a* denotat principale agens: sed haec praepositio *per* denotat causam instrumentalem.

Ad primum ergo dicendum, quod Bernardus, ut ex praecedentibus ibidem patet, non intendit ostendere similitudinem sacramentorum ad illa, nisi quantum ad significationem: quia anulus est signum et baculus, et similiter sacramenta; sed sacramenta ulterius sunt causae.

Ad secundum dicendum, quod reducuntur ad genus efficientis causae, non principalis, sed instrumentalis. Deus autem solus est causa gratiae quasi principale agens, sed sacramenta quasi instrumentaliter et dispositive, ut dictum est, agentia sunt.

Ad tertium dicendum, quod agens non semper est nobilius patiente simpliciter loquendo, sed inquantum est agens. Agit enim ignis vel ferrum in corpus humanum, quod est simpliciter nobilius, quo tamen ignis est nobilior inquantum est actu calidus, et secundum hoc agit in corpus humanum; et sic non oportet quod res illae materiales quae sunt in sacramentis, sint simpliciter anima nobiliores, sed secundum quid, scilicet inquantum sunt instrumenta divinae misericordiae operantis ad justificationem. Nec iterum oportet quod instrumentaliter agens sit simpliciter nobilius effectu; quia effectus non proportionatur instrumento, sed principali agenti, qui quandoque per vilia instrumenta nobiliores effectus inducit, sicut medicus perducit ad sanitatem per clysterem.

Ad quartum dicendum, quod causa univoca vel non univoca, proprie loquendo et simpliciter sunt divisiones illius causae cujus est similitudinem habere cum effectu; haec autem est principalis agentis et non instrumentalis, ut dicit Alexander (1), secundum quod narrat Commentator (in 11 Metaph., text. 24). Et ideo proprie loquendo, neque instrumentum est causa univoca neque aequivoca. Posset tamen reduci ad utrumlibet, secundum quod principale agens, in cujus virtute instrumentum agit, est causa univoca, vel non univoca.

Ad quintum dicendum, quod ex sacramentis causatur per modum influentiae gratia: nec tamen sacramenta sunt quae influunt gratiam, sed per quae Deus sicut per instrumenta animae gratiam influit.

Ad sextum dicendum, quod in transubstantiatione, cum sit quasi quidam motus vel mutatio, duo sunt, scilicet recessus a termino, et accessus ad terminum. Verba ergo sacramentalia pertingunt instrumentaliter ad transubstantiationem quantum ad recessum a termino a quo; sed quantum ad accessum ad terminum ad quem non pertingunt instrumentaliter, nisi dispositive, sicut in aliis sacramentis accidit.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod propter auctoritates inductas necesse est ponere aliquam virtutem supernaturalem in sacramentis. Sustinentes autem primam opinionem dicunt, quod illa virtus non est nisi quidam ordo ad aliquid. Sed hoc nihil est dictu: quia semper virtus nominat principium alicujus, praecipue prout sumitur hic pro virtute causae. *Ad aliquid* autem, sive relatio, non potest esse principium actionis, vel terminus, ut probatur in 5 Physic. (text. 10); et ideo nullo modo ille ordo potest habere nomen virtutis neque rationem. Et propter hoc dicendum aliter, quod virtus agendi proportionatur agenti. Unde alio modo oportet ponere virtutem agendi in agente principali; alio modo in agente instrumentali. Agens enim principale agit secundum exigentiam suae formae; et ideo virtus activa in ipso est aliqua forma vel qualitas habens completum esse in natura. Instrumentum autem agit ut motum ab alio; et ideo competit sibi virtus proportionata motui: motus autem non est ens completum sed est via in ens quasi medium quid inter potentiam puram et actum purum, ut dicitur in 3 Physic. (text. 6). Et ideo virtus instrumenti inquantum hujusmodi, secundum quod agit ad effectum ultra id quod competit sibi secundum suam naturam, non est ens completum habens esse fixum in naturam, sed quoddam ens incompletum, sicut est virtus immutandi visum in aere, inquantum est instrumentum motum ab exteriori visibili; et hujusmodi entia consueverunt intentiones nominari, et habent aliquid simile cum ente, quod est in (2) anima quod est ens diminutum, ut dicitur in 6 Metaph. (text. 4). Et quia sacramenta non faciunt effectum spiritualem nisi inquantum sunt instrumenta; ideo virtus spiritualis est in eis non quasi ens fixum, sed sicut ens incompletum.

Ad primum ergo dicendum, quod ens incompletum quod est in anima, dividitur contra ens distinctum per decem genera, ut patet in 6 Metaph. (ubi sup.); et ideo talia entia incomple-

(1) *Al.* contrarietatem.

(1) Alexander nimirum ille Aphrodisaeus dictus, qui varia in Philosophum commentaria scripsit (*Ex edit. P. Nicolai*).
(2) *Al. deest* in.

ta, per se loquendo, non sunt in aliquo genere nisi per reductionem, sicut motus quantum ad suam substantiam reducitur ad illud genus in quo sunt termini motus, sicut imperfectum ad perfectum, quamvis ponatur in praedicamento passionis secundum quod importat ordinationem moventis ad motum, ut dicit Commentator (in 3 Physic., text. comm 4). Unde et virtus haec quae est in sacramentis reducitur ad id genus in quo est virtus completa principalis agentis, quae est qualitas, vel in quo esset, si in genere esset: quia virtus increata non est in aliquo genere.

Ad secundum dicendum, quod instrumento datur virtus agendi instrumentaliter dupliciter. Uno modo quasi inchoative, quando instituitur in specie instrumenti; et ideo dicit Hugo, quod continet gratiam ex sanctificatione. Alio modo datur complete, quando actu movetur a principali agente, sicut quando carpentarius utitur serra; et similiter complete datur virtus sacramentis in ipso usu sacramentorum. Nec est inconveniens, si virtus quae motui proportionatur, datur rei statim vel post modicum desiturae (1).

Ad tertium dicendum, quod sicut virtus praedicta non potest poni in aliquo genere entis nisi per reductionem; ita nec constitui in aliquo gradu boni, nisi per reductionem. Reducitur autem ad bona maxima, in quibus est gratia, quae quodammodo est complementum ipsius virtutis, quasi finis ejus.

Ad quartum dicendum, quod in re corporali non potest esse virtus spiritualis secundum esse completum; potest tamen ibi esse per modum intentionis, sicut in instrumentis motis ab artifice est virtus artis, et sermo audibilis existens causa disciplinae, ut dicitur in lib. de Sensu et Sensato (cap. 2) continet intentiones animae quodammodo: (2) etiam in motu est virtus substantiae separatae moventis, secundum philosophos, et semen agit in virtute animae, ut dicitur in 1 de Generat. animalium (cap. 2).

Ad quintum dicendum, quod sicut virtus absoluta non est complete in quolibet congregatorum ad unam actionem quam nullus per se perficere potest, sicut est de tractu navis, sed est in omnibus simul, inquantum sunt omnes loco unius agentis, et sic virtus in eis existens suam retinet unitatem; ita etiam est de instrumentis, quando unum non sufficit; et sic etiam est in aliis multis quae exiguntur ad sacramentum: quia in omnibus est illa virtus simul acceptis complete, in singulis autem incomplete.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod instrumentum praedicto modo virtutem non accipit nisi secundum quod principali agenti continuatur, ut virtus ejus quodammodo in instrumentum transfundatur. Principale autem et per se agens ad justificationem est Deus sicut causa efficiens, et passio Christi sicut meritoria. Huic autem causae continuatur sacramentum per fidem Ecclesiae, quae et instrumentum refert ad principalem causam, et signum ad signatum; et ideo efficacia instrumentorum, sive sacramentorum, vel virtus, est ex tribus: scilicet ex institutione divina sicut ex principali causa agente, ex passione Christi sicut ex causa prima meritoria, ex fide Ecclesiae sicut ex continuante instrumentum principali agenti.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus, secundum quod homo, est causa meritoria nostrae justificationis; sed secundum quod Deus, est causa influens gratiam.

Ad secundum dicendum, quod resurrectio est causa justificationis quantum ad terminum ad quem; sed sacramenta magis respiciunt terminum a quo; et ideo directius respiciunt passionem, quae ad peccati deletionem principaliter quasi satisfactio quaedam ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod fides dat efficaciam sacramentis, inquantum causae principali quodammodo continuat, ut dictum est; et ideo fides passionis, a qua immediate et directe sacramenta efficaciam habent, sacramentis efficaciam largitur.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod, quia omne agens agit sibi simile, ideo effectus agentis oportet quod aliquo modo sit in agente. In quibusdam enim est idem secundum speciem; et ista dicuntur agentia univoca, sicut calor est in igne calefaciente. In quibusdam vero est idem secundum proportionem sive analogiam, sicut cum sol calefacit. Est enim in sole aliquid quod ita facit eum calefacientem sicut calor facit ignem calidum; et secundum hoc calor dicitur esse in sole aequivoce, ut dicitur in libro de Substantia orbis (cap. 2). Ex quo patet quod illud quod est in effectu ut forma dans esse, est in agente, inquantum hujusmodi, ut virtus activa; et ideo sicut se habet agens ad virtutem activam, ita se habet ad continendam formam effectus. Et quia agens instrumentale non habet virtutem agendi ad aliquod ens completum, sed per modum intentionis, ut dictum est, et forma introducta continetur in eo per modum intentionis, sicut sunt species colorum in aere, a quibus aer non denominatur coloratus; etiam hoc modo gratia est in sacramentis sicut in instrumento, non complete, sed incomplete quantum ad quatuor. Primo, quia in instrumento non est forma effectus secundum completam rationem speciei, sicut est in effectu jam completo, et in causa univoca. Secundo, quia est in eo per modum intentionis, et non secundum completum esse in natura, sicut forma effectus est in causa principali non univoca secundum esse perfectum in natura, quamvis non secundum completam rationem illius speciei sive formae quam inducit in effectu, ut calor est in sole. Tertio, quia non est in eo per modum intentionis quiescentis, sicut sunt intentiones rerum in anima, sed per modum intentionis fluentis duplici fluxu: quorum unus est de potentia in actum, sicut etiam in mobili est forma, quae est terminus motus, dum movetur ut fluens de potentia in actum; et inter haec cadit medium motus, cujus virtute instrumentum agit: alius de agente in patiens, inter quae cadit medium instrumentum, prout unum est movens, et alterum motum. Quarto, quia sacramentum etiam instrumentaliter non attingit directe ad ipsam gratiam, ut dictum est, sed dispositive.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia non est in sacramentis sicut in subjecto, sed sicut in causa dispositiva instrumentali; sed intentio illa quae et virtus dicitur, est in sacramento sicut in subjecto.

Ad secundum dicendum, quod pulcherrime dictum est, gratiam contineri in sacramentis sicut in

(1) *Al.* deservire.
(2) [illegible] *deest* ita.

vase per quamdam similitudinem. Sicut enim quod est in vase, non denominat vas, sed in eo conservatur, ut possit inde accipi cum libet; ita gratia quae continetur in sacramentis, non denominat ipsa, nec qualificat ea secundum aliquod esse completum, sed gratiam in eis accipere poterit qui eis uti voluerit.

Ad tertium dicendum, quod forma effectus quae est in agente principali vel instrumentali, non fit eadem numero in effectu. Nec propter hoc frustra est: quia non ad hoc ordinatur ut ipsamet in effectum fluat, sed ut ab ea vel per eam similis fiat in effectu. Causa enim efficiens non reducitur in idem numero cum forma generati, sed in idem specie, ut patet in 2 Phys. (text. com. 70).

Ad quartum dicendum, quod continere dicuntur, inquantum aliquo modo sunt causa ipsius.

Solutio V. Ad quintam quaestionem dicendum, quod, sicut in 2 lib., 26 dist., quaest. unic., art. 3, et 4, dictum est, gratia gratum faciens est una, et est in essentia animae sicut in subjecto, et ab ipsa fluunt virtutes et dona ad perficiendum potentias animae, sicut etiam potentiae fluunt ab essentia; et distinguuntur istae virtutes secundum diversos actus, ad quos oportet potentias animae perfici. Similiter etiam a gratia illa quae est in essentia animae, effluit aliquid ad reparandum defectus qui ex peccato inciderunt; et hoc diversificatur secundum diversitatem defectuum. Sed quia hujusmodi defectus non sunt ita noti sicut actus ad quos virtutes perficiunt; ideo hic effectus ad reparandum defectum non habet speciale nomen, sicut virtus, sed retinet nomen suae causae, et dicitur gratia sacramentalis, ad quam directe sacramenta ordinantur: quae quidem non potest esse sine gratia quae respicit essentiam animae, sicut nec virtus. Sed tamen gratia quae est in essentia animae, non potest esse sine virtutibus; et ideo virtutes in ea habent connexionem. Potest autem esse sine gratia sacramentali; et ideo gratiae sacramentales connexionem non habent. Et ita patet quod gratia quam sacramentum directe continet, differt a gratia quae est in virtutibus, et donis; quamvis etiam illam gratiam per quamdam continuationem contineant.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia gratum faciens, prout est in essentia animae, est una, sed secundum quod fluit ad defectus (1) potentiarum tollendos, et potentias perficiendas multiplicatur.

Ad secundum dicendum, quod gratia virtutum opponitur peccato, secundum quod peccatum continet inordinationem actus; sed gratia sacramentalis opponitur ei secundum quod vulnerat naturale bonum potentiarum.

Ad tertium dicendum, quod recessus a peccato, prout opponitur virtuti, et accessus ad perfectionem virtutis pertinent ad eamdem gratiam, non autem recessus a peccato secundum quod vulnerat naturam: quia requirit specialem medicinam, sicut in morbo corporali etiam patet.

ARTICULUS V.

Utrum sacramenta veteris legis gratiam conferrent.
(3 *p., quaest.* 62, *art.* 6.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod sacramenta veteris legis gratiam conferebant. Ut enim supra dictum est, sacramenta a sacrando dicuntur, sicut ornatus ab ornando, et munimenta a muniendo. Sed sine gratia non potest aliquid sacrari. Ergo sacramenta veteris legis gratiam conferebant.

2. Praeterea, in canone missae fit oratio, ut sacrificium Ecclesiae Deo sit acceptum, sicut sacrificia antiquorum accepta fuerunt; et Dan. 3, petitur ut sacrificium humiliati et contriti spiritus suscipiatur a Deo, sicut holocaustum arietum et taurorum. Sed sacrificium Ecclesiae et sacrificium contriti spiritus gratiam conferunt. Ergo et sacramenta veteris legis gratiam conferebant.

3. Praeterea, Hugo de sancto Victore dicit (lib. 1 de Sacram., part. 10, cap. 3), quod ex quo homo aegrotare coepit, Deus in sacramentis suis medicinam paravit. Sed medicina non potest exhiberi contra morbum peccati nisi per gratiam. Ergo sacramenta antiquorum gratiam conferebant.

4. Praeterea, homo periculosius infirmabatur in affectu per concupiscentiam quam in intellectu per ignorantiam. Sed sacramenta contra ignorantiam figurabant futuram salutem. Ergo multo amplius contra concupiscentiam gratiam conferebant.

5. Praeterea, impossibile est sine gratia satisfacere. Sed sacramenta veteris legis erant satisfactoria; unde pro diversis peccatis diversa sacrificia injungebantur in lege, ut patet Levit. 16 et 17. Ergo gratiam conferebant.

Sed contra, Hebr. 10, 4: *Impossibile est sanguine hircorum et taurorum auferri peccata.* Sed gratia tollit peccatum. Ergo antiqua sacramenta gratiam non conferebant.

Praeterea, per gratiam est vita animae. Sed de praeceptis veterum sacramentorum dicitur Ezech. 20, 25: *Dedi eis praecepta non bona, et judicia in quibus non vivent.* Ergo gratiam non conferebant.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod eorum usus non erat meritorius. Nihil enim est meritorium nisi sit Deo acceptum. Sed sacramenta illa non erant Deo accepta; super illud enim Isaiae 1: *Sanguinem hircorum nolui*, dicit Glossa (1): *Praeterito utens tempore, ostendit se nunquam sacrificia Judaeorum amasse.* Ergo eorum usus non erat meritorius.

2. Praeterea, nullum opus inutile est meritorium. Sed occisio tot animalium erat omnino inutilis. Ergo non erat meritoria.

3. Praeterea, nihil efficit nisi hoc quod a Deo institutum est (2). Sed illa sacramenta imposuit Deus in onus; sicut in littera dicitur. Ergo eorum exercitium meritorium non erat.

4. Praeterea, Origenes dicit (3) quod illa ratione permisit Deus hoc sibi fieri qua permisit libellum repudii. Sed libellus repudii semper malus fuit, et nunquam meritorius. Ergo nec praedictorum sacramentorum usus.

Sed contra, dicit Beda (super 10 capit. Marc.), quod sacramenta veteris legis suo tempore custo-

(1) *Al.* ad effectus.

(1) Ex Hieronymo sumpta, sine nomine tamen (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Sensus est:* Nihil a quoquam efficitur. praeterquam quod a Deo institutum est.

(3) In lib. Numer., hom. 17 (*Ex edit. P. Nicolai*).

dita vitam conferebant aeternam. Sed nihil perducit ad vitam aeternam, nisi sit meritorium. Ergo erant meritoria.

Praeterea, omnis actus virtutis formatae est meritorius. Sed usus sacramentorum veteris legis erat actus latriae, quae in sanctis viris caritate formata erat. Ergo erat meritorius.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod non purgabant ab immunditiis carnis. Aut enim illae immunditiae sunt pure corporales, aut spirituales. A corporalibus pure non mundabant, immo magis inquinare videbantur. Similiter nec a spiritualibus, quia spirituales ab anima in corpus fiunt: quia secundum Augustinum (lib. 1 de Civit. Dei, cap. 18, expressius lib. de Continentia, cap. 2), non inquinatur corpus, nisi prius anima inquinata fuerit. Dicta autem sacramenta animam non mundabant, cum gratiam non conferrent. Ergo neque carnem.

2. Praeterea, inter omnia sacramenta veteris legis magis erat purgativum cinis vitulae aspersus. Sed hic magis immundabat quam purgaret: quia sacerdos, qui vitulum immolaverat, immundus efficiebatur, ut patet Num. 19. Ergo nec alia sacramenta purgabant.

3. Praeterea, sacramenta novae legis sunt majoris efficaciae quam sacramenta veteris legis. Sacramenta autem novae legis non purgant ab irregularitatibus. Ergo nec sacramenta veteris legis ab eis purgabant: quas irregularitates Magister hic exponit immunditias carnis.

Sed contra est quod dicitur Hebr. 9, 13: *Sanguis hircorum, et sanguis vitulae aspersus inquinatos sanctificat ad emundationem carnis.*

Praeterea, sicut sacramenta nostra dicuntur spiritualia, ita et illa carnalia dicebantur; Heb. 9, 1: *Habuit prius testamentum justificationes culturae.* Glossa (interlinealis): *Non veras et spirituales, sed pro modo culturae carnalis.* Sed sacramenta novae legis purgant ab immunditiis spiritualibus. Ergo illa purgabant ab immunditiis carnis.

Solutio I. Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod in sacramento est duo considerare: scilicet ipsum sacramentum, et usum sacramenti. Ipsum sacramentum dicitur a quibusdam opus operatum; usus autem sacramenti est ipsa operatio, quae a quibusdam opus operans dicitur. Cum ergo dicitur sacramentum, per se loquendo, gratiam conferre vel non conferre, justificare vel non justificare, referendum est ad opus operatum. De opere autem operato in sacramentis veteris legis duplex est opinio. Quidam enim dicunt, quod in illis sacramentis opus operatum erat signum sacramentorum novae legis, et passionis Christi, a quo efficaciam habent; et ideo illud opus operatum erat cum quadam protestatione fidei: et ideo indirecte et ex consequenti habebant justificare, quasi mediantibus nostris sacramentis per ea significatis a Deo significationem habentia, ut dicit Hugo de sancto Victore (lib. 1 de Sacram., part. 11, cap. 1 et 2). Nostra autem sacramenta directe et immediate justificant, quia ad hoc directe sunt instituta. Sed haec opinio non videtur convenire dictis sanctorum: dicunt enim, quod lex erat occasio mortis, inquantum ostendebat peccatum, et gratiam adjutricem (1) non conferebat. Nec differt quantum ad hoc qualitercumque vel directe vel indirecte gratiam conferrent. Et praeterea secundum hoc nulla esset vel valde modica praeeminentia sacramentorum novae legis ad sacramenta veteris legis: quia etiam sacramenta novae legis a fide et significatione causandi efficaciam habent, ut dictum est. Et ideo alii dicunt, et melius, quod nullo modo sacramenta ipsa veteris legis, idest opus operatum in eis, gratiam conferebant, excepta circumcisione, de qua post dicetur.

Secundum hoc ergo ad primum dicendum, quod sanctificatio quandoque importat emundationem et confirmationem spiritualem, quae fit per gratiam; et sic sacramenta veteris legis non dicebantur sacramenta, nisi quasi signa sanctificantium, ut dictum est. Alio modo sanctificatio importat mancipationem alicujus ad aliquod sacrum; et sic dicebantur sacramenta, et quasi sanctificantia, quia per ea fiebat quaedam idoneitas ad sacros usus et in templo et in vasis et in ministris et in populo. Et per hunc etiam modum apud gentiles dicebantur sacramenta militaria, quibus homo mancipabatur officio militari, quod sacramentum reputabant, sicut et omnia quae ad communitatem pertinebant.

Ad secundum dicendum, quod illa oratio in canone missae non attenditur quantum ad ipsa operata, quia hoc sacrificium magis placet quam illa; sed petitur ut devotio istius offerentis placeat, sicut illorum placuit: et similiter Daniel comparat sacrificium, quale tunc poterat offerre, ad devotionem illorum qui sacrificia in lege praecepta in Hierusalem cum magna devotione obtulerant.

Ad tertium dicendum, quod sacramenta veteris legis dicebantur medicinae quantum ad significationem, et non quantum ad collationem gratiae.

Ad quartum dicendum, quod homo tempore legis naturae relictus est sibi quantum ad cognitionem; et per ignorantiam erravit in idolatriam lapsus: unde ut quantum ad omnia se infirmum inveniret, oportebat ut instructus per legem et sacramentorum ejus significationem, se impotentem cognosceret sine auxilio gratiae; et ideo congruum fuit ut illa sacramenta gratiam non conferrent, ut sic salus a solo Christo expectaretur.

Ad quintum dicendum, quod quamvis illa sacramenta peccata non diluerent quantum ad maculam, quia gratiam non conferebant, diminuebant tamen reatum, inquantum onerosa erant; et ideo satisfactoria esse poterant, praesupposita gratia ex fide mediatoris ei collata.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod de usu sacramentorum, qui opus operans a quibusdam dicitur, est etiam duplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod usus ipse non erat meritorius, etiamsi in fide et caritate fierent: et hoc videtur Magister in littera dicere. Sed hoc videtur absurdum, quod labores sanctorum patrum in hujusmodi sacramentis Deo accepti non fuerint, et quod opus virtutis possit esse non meritorium. Et ideo communiter tenetur, quod usus eorum meritorius esse poterat, si ex caritate fieret. Aliqui tamen excusant Magistrum, dicentes, quod ipse intellexerit ipsa opera operata non justificare quantumcumque in caritate fierent, quamvis ipsa ope-

(1) *Al.* ad invicem.

ratio ex caritate facta possit esse meritoria in eo qui est in statu merendi.

Ad primum ergo dicendum, quod sacrificia illa per se loquendo nunquam fuerunt Deo accepta, quia gratiam non continebant, per quam Deo aliquid est acceptum; sed per accidens erant et accepta et non accepta. Accepta quidem propter significationem et devotionem offerentium; sed non accepta et abominabilia propter peccata et abusum offerentium, et quia eadem idolis immolabantur, et sic inquantum erant Deo accepta, poterant esse meritoria.

Ad secundum dicendum, quod quamvis occisio animalium esset secundum se inutilis, tamen inquantum ordinabatur ad cultum Dei, ex divina institutione utilis erat, et ejus utilitates tanguntur in Glossa (1), Rom. 5: *Lex data est ad domandum superbum*, ut scilicet Deo offerret potius quam idolis; *ad flagellandum durum*, inquantum erat ad satisfactionem; *ad instruendum insipientem*, ratione significationis, *ad ostensionem delicti, et humana infirmitatis;* et hoc respondet primis duobus; *ad manifestationem et testimonium gratiae, et futurorum significationem;* et hoc exponit tertium.

Ad tertium dicendum, quod lex secundum Augustinum (de Nuptiis et Concupisc., cap. 11) data est quantum ad hujusmodi sacramenta duris et superbis in flagellum et onus, ut oneratis divinis sacrificiis non liberet eis ad idolatriam declinare; sed perfectis in signum, et parvulis in paedagogum: et quantum ad hoc poterat esse eorum usus meritorius.

Ad quartum dicendum, quod Magister loquitur de illis sacrificiis, secundum quod habebant aliquam rationem displicentiae ex hoc quod idolis immolabantur; et quantum ad hoc non habebant rationem meriti.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod veteris legis intentio erat homines ad timorem et reverentiam Dei inducere, et a carnalibus ad spiritualia trahere paulatim; et ideo instituit multa impedimenta, quibus homines ab usu illorum sacramentorum frequenter impedirentur, ut sic magis in reverentia haberentur, quia omne rarum carum; et sic etiam paulatim a carnalibus observantiis dissuescerent, quandoque totaliter abstrahendi in tempore gratiae. Et haec impedimenta immunditiae carnis dicebantur, quibus homo corporaliter accedere ad sancta inidoneus (2) efficiebatur; et ab his carnis immunditiis sacramenta legis purgabant.

Ad primum ergo dicendum, quod immunditiae illae non erant spirituales, quasi a peccato causatae semper, sed quasi a sacramentis prohibentes.

Ad secundum dicendum, quod sacerdos lavabat manus et vestimenta, ne cum manibus sanguinolentis et cinerosis alia tangeret; et quia sacrorum ad communia non debet esse commixtio; unde etiam uncti chrismate manus lavant, et abstergunt. Immundus autem reputabatur propter tria. Primo ut sacerdotes essent sub onere, sicut et alii. Secundo ad tollendum superbiam sacerdotum de hoc quod alios sanctificabant. Tertio ad significandum quod sacerdos novi Testamenti propter maximam sanctitatem sacrificii semper debet se inidoneum (1) reputare.

Ad tertium dicendum, quod in nova lege non sunt irregularitates tot sicut in veteri lege, nec sunt nisi in ministris Ecclesiae, in quibus requiritur maxima idoneitas propter sacramentorum sanctitatem; ideo tales irregularitates non ita facile absterguntur.

Expositio primae partis textus.

Observantiae caeremoniales. Caeremonialia dicuntur quae secundum se non habent causam manifestam ipsorum factorum, quamvis possint habere causam manifestam suae institutionis. Dicitur autem caeremonia, quasi munia Cereris; quae erat dea frugum, quia ei prius sacrificia instituta sunt, et exinde translatum est nomen ad omnem divinum cultum. Vel, sicut dicit Valerius Maximus (2), dicuntur a Caere oppido, in quo prius Romani suos ritus instituerunt (3).

Mundabant etiam interdum a corporali lepra; idest, mundatum ostendebant, quando signa quae apparuerant, cessabant.

Sine medio Deum videbant; idest, divinorum cognitionem non ex sensibilibus signis accipiebant, sed per infusionem. Et de hoc in 2 lib., dist. 24, dictum est.

Divisio secundae partis textus.

Postquam determinavit Magister differentiam sacramentorum veteris et novae legis, hic determinat de quodam sacramento veteris legis, scilicet circumcisione, quod cum sacramentis novae legis aliquam convenientiam habet; et dividitur in partes duas: in prima determinat de circumcisione; in secunda movet quamdam quaestionem circa praedeterminata, ibi: *Si vero quaeritur, etc.* Prima (4) in tres: in prima determinat efficaciam circumcisionis; in secunda institutionem ipsius, ibi: *Hic dicendum est in quo instituta fuerit circumcisio*; in tertia determinat de mutatione ipsius per baptismum, ibi: *ideo autem mutata est etc.* Circa primum duo facit: primo ostendit quam efficaciam circumcisio habeat; secundo ostendit quod eamdem efficaciam contra originale habebant quaedam remedia ante praeceptum de circumcisione datum, ibi: *Quaeritur autem de viris qui fuerunt ante circumcisionem.*

QUAESTIO II.

Hic quaeruntur sex: 1.° de necessitate circumcisionis; 2.° quibus competeret; 3.° de his quae ad circumcisionem requirebantur; 4.° de efficacia cir-

(1) Non adeo expresse ut hic, in Glossa quae nunc extat; sed similia quaedam sparsim, ex quibus aequivalenter colligi potest (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Al.* idoneus.

(1) *Al.* idoneum.

(2) Lib. 1, cap. 1, §. 10 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(3) *Addit Nicolai.* Sive quia post captam Romam sacra quae illuc per Flaminem ac per Vestales ferebantur, et quae in plaustro suo Alvernius accepit, ut onera deferentium sublevaret, summa cum veneratione a Caeritanis recepta sunt; indeque institutum ut sacra promiscue omnia *caeremonia* vocarentur. Vel sicut dicit Augustinus (lib. 2 Retractationum, cap. 36), a carendo *caeremoniae* appellantur, eo quod observantes careant illis rebus a quibus religionis causa sponte abstinent. Nec alia origo hujus nominis quae a vera religione abhorreat, congrue potest usurpari.

(4) *Nicolai addit* iterum.

cumcisionis, 5° de mutatione ipsius, 6° de remedio quod circumcisionem praecessit.

ARTICULUS I.

Utrum necessarium fuerit circumcisionem dari.
(3 part., quaest. 70, *art.* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuerit necessarium circumcisionem dari. Sapientis est enim facere aliquid quanto brevius potest. Sed per fidem et sacramenta legis naturae sufficienter originale purgabatur. Ergo non oportebat in remedium originalis circumcisionem dari.

2. Praeterea, peccato originali, quia ex alio contractum est, non debetur poena sensibilis, nec expiatio per satisfactionem. Sed circumcisio poenam sensibilem habebat. Ergo non erat conveniens remedium contra originale.

Sed contra, circumcisio est signaculum fidei, quae est in praeputio patris nostri Abrahae, Rom. 4. Sed conveniens fuit illam fidem significari, cujus oportet nos omnes imitatores existere. Ergo congruum fuit circumcisionem dari.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non debuerit dari ante legem scriptam. Quia in lege naturae non erat aliqua distinctio, cum lex communis omnibus esset. Sed circumcisio signum distinctivum est: quia secundum Damascenum (lib. 4 de Fide orth., cap. 26), est signum determinans (1) Israel a Gentibus. Ergo non debebat dari ante legem scriptam.

2. Praeterea, praecepta quae non sunt indita rationi naturali, debent ad populum per ministrorum officium tradi (2). Sed circumcisio non erat de dictamine legis naturalis. Ergo cum ante legem scriptam non esset ministrorum distinctio, videtur quod tunc dari non debuerit.

Sed contra, circumcisio, secundum Apostolum, est signum fidei. Sed etiam ante legem scriptam erat distinctio fidelium a non fidelibus. Ergo tunc oportebat eis dari.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod non debuerit differri usque ad tempus Abrahae. Quia etiam ante ipsum erant fideles ab infidelibus distincti. Sed circumcisio est signum fidei. Ergo ante tempus Abrahae dari debuit.

2. Praeterea, circumcisio majorem habet efficaciam quam sacramenta legis naturae; alias postea instituta non fuisset. Sed non minor erat necessitas efficacis remedii ante Abraham quam post. Ergo etiam ante eum dari debuit.

Sed contra, fides quae sacramentis efficaciam significandi dat, est fides Mediatoris, ut supra dictum est. Sed Abrahae primo dictae sunt repromissiones de Mediatore ex semine ejus nascendo (Galat. 4). Ergo ei primo signum fidei distinctum dari debuit in generationis membro.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod circumcisio primo et principaliter necessaria fuit ad expressiorem significationem, quam sacramenta praecedentia fuissent. Oportuit enim quod secundum processum temporis, sicut explicatio fidei crescebat, ita cresceret distinctio signorum sacramentalium. Habet autem circumcisio expressam similitudinem ablationis originalis peccati quantum ad quatuor. Primo quantum ad membrum generationis, per quam originale transfunditur. Secundo quantum ad figuram circularem, in qua significatur circulus, qui est in processu originalis infectionis, secundum quod persona corrumpit naturam, et natura personam. Tertio quantum ad poenam, quae erat in circumcisione contra delectationem concupiscentiae, in qua praecipue viget fomitis virtus. Quarto quantum ad sanguinis effusionem, in quo significatur passio Christi, per quam pro originali satisfaciendum erat. Et quantum ad hanc utilitatem definitur circumcisio, quod est signaculum curationis ab originali. Sed ex consequenti fuit alia utilitas circumcisionis scilicet distinctio fidelis populi ab infideli propter fidem ejus cui data fuit circumcisio; et quantum ad hoc definit Damascenus (ubi supra), circumcisionem sic: *Circumcisio est signum determinans Israel a gentibus, cum quibus conversabatur.* Habuit etiam mysticam significationem; et moralem, quia erat signum castitatis servandae; et allegoricam, inquantum significabat purgationem per Christum futuram; et quasi anagogicam, inquantum significabat depositionem corruptibilitatis (1) carnis et sanguinis in resurrectione.

Ad primum ergo dicendum, quod has utilitates habuit circumcisio prae sacramentis legis naturae; et ideo post illa institui debuit.

Ad secundum dicendum, quod poena illa non erat ad satisfactionem, sed tantum ad significationem.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod lex scripta non debuit dari divinitus nisi populo fideli; et ideo oportuit populum fidelem prius congregari, et ab aliis distingui, quam lex divinitus ei daretur. Hoc autem non poterat fieri nisi per aliquod signum, in quo fideles ad invicem convenirent, et ab aliis distinguerentur, quod ad circumcisionem pertinet; et ideo ante legislationem (2) debuit circumcisio dari.

Ad primum ergo dicendum, quod circumcisio erat quodammodo legis naturae, inquantum tempore legis naturae data fuit, et quodammodo legis scriptae, inquantum ad ipsam praeparabat. Dispositiones autem distinctionem habent penes ea ad quae disponunt.

Ad secundum dicendum, quod peccatum originale a nobis non habemus, sed aliunde; et ideo aliunde totaliter remedium habet, nobis non cooperantibus, scilicet a Deo. Et propter hoc, sacramentum quod in remedium originalis erat, a Deo immediate praecipi debuit, sicut circumcisio et baptismus. Secus autem est de sacramentis legalibus, quae erant instituta ad satisfaciendum pro actualibus.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ex corruptione peccati originalis humanum genus circa tempora Abrahae usque ad profundissima peccatorum venerat, scilicet in infidelitatem, et turpissimum vitium contra naturam; et ideo tunc temporis primo conveniebat promissionem fieri ma-

(1) *Damasceni nova translatio habet* discriminans.
(2) Al. Deo.

(1) *Al.* corruptibilitatis, et carnis.
(2) *Al.* legislatorem.

nifestam de semine nascituro, in quo omnes gentes benedicerentur, et a peccatis mundarentur. Tunc etiam oportebat in significationem aliquod exemplum fidei hominibus proponi contra infidelitatem; tunc signa castitatis dari contra corruptissimam concupiscentiam; et ideo Abrahae primo data est circumcisio in signum paternitatis, ut ex quo nasciturus erat peccatorum destructor et (1) in signum fidei, et distinctionis ab infidelibus, et in signum castitatis et munditiae.

Ad primum ergo dicendum, quod ante Abraham fere omnes fideles erant: circa tempora enim ejus dicitur idolatria incepisse.

Ad secundum dicendum, quod quia tunc temporis corruptio magis invaluerat, ideo etiam tunc oportebat efficacius remedium dari.

ARTICULUS II.

Utrum omnibus populis debuerit circumcisio dari.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod omnibus populis circumcisio dari debuerit. Data est enim in remedium contra originale. Sed morbus iste communis omnibus erat. Ergo et medicina debuit esse communis.

2. Praeterea, circumcisio data est in signum fidei. Sed Abrahae fidem imitari omnes tenebantur: ac fides semper fuit de necessitate salutis. Ergo omnibus circumcisio dari debuit.

3. Praeterea, Genes. 17, 10, dicitur: *Hoc est pactum quod observabitis inter me et vos, et semen tuum post te. Circumcidetur in vobis omne masculinum.* Sed de semine Abrahae multi populi processerunt praeter filios Israel, sicut Ismaelitae, Idumaei etc. Ergo non solum filiis Israel circumcisio competebat.

Sed contra, circumcisio erat signum fidei. Sed unus tantum populus erat in quo fides, et cultus Dei remansit, ceteris per idolatriam depravatis. Ergo eis tantum circumcisio competebat.

Praeterea, circumcisio significabat medicinam futuram per Christum. Sed tantum ex uno populo scilicet Israel, Christus nasciturus erat. Ergo tantum illi populo circumcisio competebat.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod debuit hoc remedium etiam mulieribus communiter dari. Circumcisio enim data erat in medicinam contra primam transgressionem. Sed prima transgressio incepit a femina. Ergo et feminis remedium dari debuit.

2. Praeterea, ubi eadem causa, et idem effectus. Sed eadem causa in viris est, ut circumcisio eis daretur, et in mulieribus: quia et ipsae ad populum Dei pertinent, et in eis corruptio originalis est. Ergo eis remedium dari debuit.

Sed contra, Hugo de sancto Victore dicit (lib. I de Sacram., part. 12, cap. 11), quod *solis masculis data est circumcisio carnis, quia sacra Scriptura per masculinum sexum animam, per feminam vero carnem significare consueverit, ut scilicet ostenderetur quod illa circumcisio animabus sanctificationem contulit, non abstulit carni corruptionem.*

(1) *Al.* etiam.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod Christo circumcidi non competebat. Sabbati enim observatio vicinior erat praeceptis moralibus, inter quae etiam computatur, quam circumcisio. Sed Christus sabbatum litteraliter non observabat; unde dicebant de ipso, Joan. 9, 16: *Non est hic homo a Deo, qui sabbatum non custodit.* Ergo nec circumcisionem servare debuit.

Praeterea, Hebr. 7, dicit Glossa (1), quod Christus in lumbis Abrahae decimatus non fuit, quia decima figurabat medicinam originalis, quod in Christo non fuit. Sed similiter circumcisio, ut dictum est, significat emundationem ab originali. Ergo Christo non competebat.

Sed contra, Gal. 4, 4: *Misit Deus Filium suum, natum de muliere, factum sub lege.* Sed illis qui sub lege erant, competit circumcisio. Ergo et Christo.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sicut peccatum per Adam in omnes transierat, ita oportebat per Christum in omnes sanctificationem a peccato transire; unde ad praerogativam sanctitatis ejus insinuandam oportebat quidquid ad Christum pertinebat, speciali sanctitate pollere. Et ideo in populo de quo Christus nasciturus erat, oportebat specialiter cultum Dei esse, et ipsum apud eos significari. Et quia circumcisio est signum distinguens populum Dei ab aliis, ideo oportebat populo Israel specialiter circumcisionem datam esse non solum quantum ad illos qui de stirpe Jacob erant, sed quantum ad omnes qui ad populum illum qualitercumque pertinebant.

Ad primum ergo dicendum, quod circumcisio erat remedium contra originale cum significatione sanctificationis nascituri seminis, propter quod erat in membro generationis; et ideo hoc remedium illi tantum populo competebat ex quo Christus nasciturus erat. Apud alios autem manebant adhuc eadem remedia quae fuerant ante circumcisionem data, quia eis non oportebat specialia sanctitatis documenta et remedia dare.

Ad secundum dicendum, quod quamvis omnes tenerentur ad habendum fidem quam habuit Abraham, non tamen omnes tenebantur imitari Abraham in fide: quia nec ad omnes notitia Abrahae venerat, nec omnibus erat datus ut exemplum imitabile nisi mediante semine, in quo omnes gentes benedictionem Abrahae consecuturae erant; et ideo circumcisio, quae erat signum fidei Abrahae, non omnibus populis competebat.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad promissionem factam Abrahae, separatus est per electionem Dei Isaac ab Ismaele, et Jacob ab Esau, ut patet Rom. 9, non autem aliqua segregatio facta est in filiis Israel; et ideo omnes filii Israel pertinebant ad populum Dei peculiarem; et propter hoc illis solis circumcisio competebat, quasi nunquam a familia Abrahae separatis. Ismael autem et Esau tenebantur ad circumcisionem quamdiu erant in familia parentum, non autem post recessum ab eis.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod peccatum originale, ut 2 lib., dist. 31, quaest. 1, art. 1, dictum est, quantum ad culpam et rea-

(1) Ex Augustino desumpta, et habet haec plenius (*Ex edit. P. Nicolai*).

tum descendit a patre in filios, quantum ad poenalitates descendit a femina: quia pater est efficiens in generatione, et mater materiam ministrat. Circumcisio autem data est contra originale ad tollendam culpam, non autem ad tollendum carnis corruptionem; et ideo viris, et non mulieribus data est, et haec est causa quae in objectione tacta est. Per hoc etiam ostenditur sacramentum imperfectum, et sua imperfectio in expectationem perfectionis ducit (1).

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis transgressio a femina inceperit, tamen transfusionis originalis peccati causa non fuit femina, sed vir: quia si vir non peccasset originale transfusum non fuisset; ideo dicit Apostolus Rom. 5, 12, quod: *per hominem peccatum intravit in mundum.*

Ad secundum dicendum, quod jam patet quod non est eadem causa et viris et mulieribus quantum ad hoc quod circumcisio contra originale ordinatur; similiter etiam nec quantum ad hoc quod est distinctivum et signum populi fidelis ab infideli: quia principaliter populi distinctio est ex parte virorum, quia mulieres viris subjectae sunt; et ideo etiam apud Hebraeos non computabantur genealogiae ex parte mulierum, sed ex parte virorum.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod Christo circumcisio competebat non propter indigentiam, sed propter decentiam: cujus potest in Christo multiplex ratio assignari. Prima est, ut ipse se ostenderet filium Abrahae, cui praeceptum circumcisionis erat factum, et promissio nascituri feminis; et sic Dei promissionem impletam insinuaret. Secunda, ut circumcisionem, sicut et alia legalia, suscipiens, ab onere legis nos liberaret. Tertia, ut fratrem Judaeorum se ostenderet, ne haberent justam occasionem ipsum repellendi.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus in pueritia in nullo ab aliis pueris segregatus fuit quantum ad exteriorem conversationem; et ideo omnia quae ad pueros pertinebant in veteri lege, in se implere voluit. Sed quando jam ad perfectam aetatem pervenit, ostendere debuit se dominum legis esse, et legem usque ad ipsum impositam fuisse; et ideo in quibusdam supra legem operatus est, sicut de observatione sabbati, et in tactu leprosi.

Ad secundum dicendum, quod decimatio erat actus tantum figuralis quantum ad illos qui in lumbis Abrahae decimabantur; et ideo Christo non competebat, quia ab originali immunis fuit: sed circumcisio etiam habet alias causas praeter significationem in illis qui circumciduntur; et ideo non est similis ratio de utroque.

ARTICULUS III.

Utrum dies octavus ad circumcisionem requireretur.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod octavus dies non requireretur ad circumcisionem. Alia enim remedia contra originale data sive in lege naturae sive in lege gratiae, tempus determinatum non habent. Ergo nec circumcisio habere debuit ad idem data.

2. Praeterea, poterat contingere quod dies octavus erat dies sabbati. Sed in die illo praecepta erat quies ab exterioribus operibus. Ergo non erat de necessitate circumcisionis quod octavo die fieret.

3. Praeterea, illi qui vagati sunt in deserto, non fuerunt octavo die circumcisi, sed postea tempore Josue in Galgala, Josue 5; et profuit illis circumcisio, nec illis obfuit ad transgressionem, ut videtur, qui in deserto mortui sunt incircumcisi. Ergo determinatio temporis non est de necessitate circumcisionis.

4. Praeterea, sicut praetermittitur determinatum tempus, si praeveniatur, ita et si tardetur. Sed proseliti circumcidebantur post octavum diem, et eis valebat. Ergo et pueri poterant ante octavum diem circumcidi, et eis valere.

Sed contra, circumcisio non habebat efficaciam nec obligationem nisi ex praecepto divino. Sed circumcisio fuit in praecepto secundum determinatum tempus. Gen. 17, 12: *Infans octo dierum circumcidetur in vobis.* Ergo et determinatum tempus erat de necessitate circumcisionis.

Praeterea, significatio est de necessitate sacramenti. Sed octava dies facit ad significationem. Ergo est de necessitate ipsius.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod determinatio membri non fuerit de necessitate circumcisionis. In sacramentis enim signum debet respondere signato. Sed purgatio originalis quae significatur per circumcisionem, non est secundum aliquam partem determinatam, sed secundum totum. Ergo nec circumcisio debet aliquam partem determinatam habere.

2. Praeterea, sacramenta maximam honestatem in se habere debent. Sed membra generationis videntur esse turpia et verecunda. Ergo non decuit ut in illo membro determinate aliquod sacramentum daretur.

Sed contra est quod dicitur Gen. 17, 2: *Circumcidetis carnem praeputii vestri.*

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod cultellus lapideus sit de necessitate circumcisionis. Circumcisioni enim baptismus successit. Sed determinatum instrumentum ablutionis, scilicet aqua, est de necessitate baptismi. Ergo et determinatum instrumentum incisionis esse debuit de necessitate circumcisionis, et praecipue propter significationem quae in littera ponitur; significatio enim est de ratione sacramenti.

2. Praeterea, Gregorius dicit super Ezech. (hom. 10): *In sanctorum vita cognoscimus quid in Scriptura intelligere debeamus.* Sed sancti et praecipue legislatores, lapideo instrumento fecerunt circumcisionem, sicut legimus Josue 5 et Exod. 4 de Moyse. Ergo lapideum instrumentum erat de necessitate praecepti.

Sed contra, circumcisio non habebat vim nisi ex divina institutione. Sed in ejus institutione quae tangitur, Gen. 17, nulla fit mentio de instrumento lapideo. Ergo non fuit de necessitate circumcisionis.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod circumcisio et erat in praecepto, et erat sacramentum. Octava ergo dies erat de necessitate circumcisionis quantum ad obligatio-

(1) *Al.* educit.

nem praecepti, ita quod reus transgressionis erat qui illud tempus non observabat. Sed non erat de necessitate ejus quantum ad efficaciam sacramenti: quia etiam in alio tempore circumcisio facta suum effectum sacramentalem habebat. Sicut etiam accidit de ministrantibus nostra sacramenta, qui servant materiam et formam debitam, et omittunt aliquid de ritu ad solemnitatem sacramenti ab Ecclesia instituto. Determinationis autem hujus temporis causa est et mystica, quae tangitur in littera, et litteralis quae tangitur a Rabbi Moyse: quia puer ante octavum diem est ita tener quasi in ventre matris; et ideo sicut animalia non offerebantur propter praedictam causam ante octavum diem, ita nec puer circumcidebatur.

Ad primum ergo dicendum, quod remedium quod praecessit circumcisionem, computatur simpliciter inter sacramenta legis naturae, quae non habebant tantam determinationem secundum Hugonem de sancto Victore (lib. 1 de Sacram., part. 2, cap. 3, 4 et 5), quantam habent sacramenta legis scriptae, ad quam quodammodo pertinet circumcisio. Remedium autem quod circumcisionem sequitur, scilicet baptismus, est magis generale et perfectius, nec debuit ita restringi. Et ideo non est similis ratio de circumcisione et aliis.

Ad secundum dicendum, quod dies sabbati non impediebat circumcisionem: non enim erat opus pure corporale, sed sacramentale; sicut et sacrificia, quae in sabbato offerri licebat; et ideo dicitur Joan. 7, 23: *Circumcisionem accipit homo in sabbato, et non solvitur lex Moysi.*

Ad tertium dicendum, quod illis qui in deserto vagabantur dispensatio praecepti facta est propter necessitatem, quae tangitur Josue 5: quia scilicet nesciebant quando castra movenda essent. Et iterum quia non erat necesse eos tunc aliquod signum distinctionis habere, ut Damascenus dicit (de Fide orth., lib. 4, cap. 26), quando seorsum ab aliis hominibus habitabant; et tamen quantum ad aliquos qui ex negligentia vel contemptu praetermittebant, dicit Augustinus (lib. 16 de Civ. Dei, cap. 27), quod inobedientiam incurrebant. Non autem constat quod aliqui de illis qui in deserto nati sunt, in deserto mortui sint; et videtur probabile quod non: quia dicitur in Psal. 104, 36. *Non erat in tribubus eorum infirmus.* Unde illi qui de Aegypto egressi sunt, qui circumcisi erant, mortui sunt. Et ita nullus est ibi mortuus incircumcisus. Si tamen aliqui incircumcisi mortui sunt, idem dicendum est de eis, et de illis qui ante circumcisionis institutionem moriebantur.

Ad quartum dicendum, quod Magister videtur sentire in littera, quod licebat imminente mortis articulo idem praevenire. Quidam vero dicunt, Hugone de sancto Victore sequentes, quod non erat necessitas idem praeveniendi: quia illis qui ante octavum diem moriebantur, valebat ad salutem remedium quod ante circumcisionem fuerat, quod adhuc efficaciam habebat; et hoc confirmant per Judaeos qui nunc sunt, qui nunquam ante octavum diem circumciduntur, et per Glossam, Prover. 4, super illud: *Unigenitus eram coram matre mea;* quae dicit, quod alius filius Bersabee parvulus non computatur, quia ante octavum diem mortuus, nominatus non fuit, et per consequens nec circumcisus. Similiter etiam confirmant per simile: quia nullum animal offerebatur Domino ante octavum diem. Secundum hanc ergo opinionem dicendum, quod non est simile de praeveniendo et differendo: quia praeceptum nullo modo quis transgredi debet, ut praeveniat; sed si transgressus fuerit differendo, debet, quantum potest, illud implere in quocumque tempore.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod circumcisio erat in signum purgationis originalis peccati, et in signum distinctionis populi, ex quo Christus propagandus erat, et in signum castitatis servandae, ut dictum est; et quantum ad omnia haec decuit ut in membro generationis fieret, quia per actum generationis et originale contrahitur, et Christus ab illo populo descendit, et in illo actu castitas consistit; et ideo membrum generationis erat de necessitate circumcisionis et quantum ad efficaciam sacramenti, et quantum ad obligationem praecepti.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis originale peccatum quantum ad essentiam non determinet aliquam partem corporis, neque quantum ad effectum; tamen quantum ad causam determinat, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod membrum generationis, quod de se nobile erat, propter concupiscentiam, quae praecipue in parte illa viget, ignobile redditum est; et ideo oportebat quod in illo membro praecipue medicina apponeretur: quia *quae inhonesta sunt nostra, abundantiorem honestatem habent,* ut dicitur 1 Corinth. 12, 23.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sacramentum quod est signum et causa, efficit quod figurat; et ideo illa significatio est de necessitate sacramenti quae ad effectum sacramenti refertur, non autem illa quae refertur ad causam principalem effectus, sed est de bene esse ipsius. Cultellus autem lapideus non est de necessitate incisionis, per quam significat circumcisio suum effectum, scilicet purgationem originalis; sed habet aliquam similitudinem ad causam principalem meritoriam remissionis originalis, scilicet Christum; et ideo non erat de necessitate circumcisionis neque quantum ad obligationem praecepti, neque quantum ad efficaciam sacramenti, quod fieret cultello lapideo, quod ritus Judaeorum usque hodie ostendit: sed in principalibus circumcisionibus, in quibus Christum significari oportebat, tale instrumentum adhibitum est.

Ad primum ergo dicendum, quod aqua de se habet maximam convenientiam ad ablutionem, per quam baptismus significat quod efficit, non autem lapis ad incisionem; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod hoc intelligendum est de illis quae sancti observant quasi ex lege obligati; sic autem non est in proposito; et ideo ratio non sequitur.

ARTICULUS IV.

Utrum circumcisio characterem imprimeret in anima.
(3 p., quaest. 70, art. 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod circumcisio characterem imprimebat in anima. In sacramentis enim effectus figurae respondet. Sed circumcisio exterius erat signum distinctivum, non solum purgativum. Ergo et interius characterem distinguentem imprimebat.

2. Praeterea, omne sacramentum quod non reiteratur in nova lege, characterem imprimit. Sed circumcisio in veteri lege non reiterabatur. Ergo characterem imprimebat.

3. Praeterea, aliquis adultus circumcisus poterat fictus accedere; et sic tunc effectum circumcisionis non suscipiebat; postmodum autem deposita fictione circumcisio ei valebat: alias enim non fuisset via salutis, cum iterari non posset. Ergo habebat aliquem effectum manentem in anima, ratione cujus postea effectum ultimum (1) circumcisionis consequebatur; et hoc est character. Ergo imprimebat characterem.

Sed contra, in sacramentis novae legis perfectissima tantum sunt illa quae characterem imprimunt. Sed circumcisio erat longe inferior sacramentis novae legis. Ergo characterem non imprimebat.

Praeterea, character nos Trinitati configurat. Sed hoc indifferenter competit viris et mulieribus. Cum ergo circumcisio mulieribus non competeret, videtur quod in ea character non imprimeretur.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod circumcisio a peccato non purgaret. Rom. 3, 20: *Ex operibus legis non justificatur omnis caro coram illo.* Sed alia opera legis, ut sacrificia, non videntur minus honesta fuisse quam circumcisio. Ergo nec circumcisio a peccato justificabat.

2. Praeterea, si ab aliquo peccato purgabat, praecipue videtur quod ab originali. Sed ab originali non purgabat, quod patet per hoc quod Joannes circumcisus octava die, ut dicitur. Luc. 1, dixit ad Jesum Matth. 3, 14: *Ergo a te debeo baptizari;* Glossa (2): *a peccato originali mundari.* Ergo nullo modo a peccato mundabat.

3. Praeterea, nihil impedit vitae aeternae introitum nisi peccatum. Sed circumcisio januam vitae aeternae non aperiebat, ut in littera dicitur. Ergo neque peccata purgabat.

4. Praeterea, quidquid tollit unum peccatum, tollit omnia: quia impium est a Deo dimidiam sperare veniam (3). Sed nunquam invenitur a sanctis dictum, quod circumcisio tolleret peccatum actuale. Ergo nec originale tollebat.

Sed in contrarium sunt auctoritates in littera positae.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod circumcisio gratiam non conferret. Sacramentum enim non efficit nisi quod figurat. Sed circumcisio non significat gratiae collationem, sed solum culpae ablationem. Ergo gratiam non confert.

2. Praeterea, baptismus non amplius facit, nisi quod aufert culpam, et confert gratiam. Si ergo hoc ipsum circumcisio faciebat, baptismus in nullo circumcisionem excedit.

3. Praeterea, propter hoc lex vetus dicebatur occidere, quia gratiam contra concupiscentiam non conferebat. Hoc autem non esset, si circumcisio, quae erat quodammodo (1) legis sacramentum, gratiam conferret. Ergo gratiam non conferebat.

Sed contra, in littera dicitur, quod idem remedium praebebat circumcisio quod baptismus, excepto quod januam regni caelestis non aperiebat. Sed baptismus gratiam confert, non solum culpam aufert. Ergo et circumcisio idem facit.

Praeterea, tenebra non expellitur nisi per praesentiam lucis. Sed gratia opponitur culpae, sicut lux tenebrae. Cum ergo circumcisio expelleret culpam, videtur quod gratiam conferret.

Solutio I. Respondeo, ad primam quaestionem dicendum, quod character spiritualis est quoddam signum distinctivum per hoc quod hominem in aliquo statu perfectionis constituit, sicut in baptismo, confirmatione, et ordine, ut magis infra patebit. Circumcisio autem principaliter erat signum ad purgandum constitutum; et ideo in ipsa non ponebatur homo in aliquo alio statu, et sic non competebat quod in ipsa character spiritualis conferretur.

Ad primum ergo dicendum, quod circumcisio principaliter significat per se ablationem, sed distinctionem ex consequenti et per accidens, inquantum aliqui circumcidebantur, et aliqui non; et ideo oportebat quod responderet ei effectus quantum ad principalem significationem, non autem quantum ad secundariam.

Ad secundum dicendum, quod circumcisio non iterabatur: quia causa ejus, scilicet originale peccatum, iterari non poterat; et non propter hoc quod character spiritualis in ipsa imprimeretur.

Ad tertium dicendum, quod sicut in baptismo manet character spiritualis, ratione cujus fictus deposita fictione effectum baptismi recipit; ita manebat character exterior in circumcisione, quae hoc idem faciebat.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod peccatum quod ex alio contrahitur, conveniens est ut per alium tollatur; et ideo in quolibet statu post peccatum fuit aliquod remedium per quod originale peccatum ex virtute passionis Christi tolleretur. Et iterum quia non poterat puer natus, antequam haberet usum liberi arbitrii, se ad gratiam praeparare, ne omnino sine remedio (2) relinqueretur, oportuit aliquod remedium dari quod ex ipso opere operato peccatum aboleret; et tale remedium fuit circumcisio; et ideo ab omnibus conceditur, quod peccatum auferebat, sicut significabat ablationem; et in hoc cum sacramentis novae legis quodammodo conveniebat, quia efficiebat hoc quod figurabat. Operabatur autem circumcisio peccati dimissionem a posteriori. In peccato enim originali tria sunt, scilicet culpa, reatus carentiae visionis divinae (3), et fomes. Prima duo totaliter tolluntur; sed tertium per sacramentum diminuitur; et ideo circumcisio, quae erat particularis abscissio, directe significabat et causabat diminutionem fomitis, et per consequens auferebat reatum (4) vi-

(1) Al. ultimae.
(2) Interlinealis, nullo nomine praenotata; sed ex Beda sumpta est (Ex edit. P. Nicolai).
(3) Ex cap. *Sunt plures*, dist. 3. de Poenitentia, et supposititio Augustino lib. de vera et falsa Poenitentia, cap. 9 (Ex edit. P. Nicolai).

(1) *Forte* quoddam.
(2) *Al.* sine religione.
(3) *Al.* culpa reatus, carentia divinae visionis etc.
(4) *Forte deest* carentiae.

sionis aeternae, et per consequens culpam. In baptismo autem e contrario est: quia prius destruit culpam, cujus ablationem significat ablutio exterior et etiam causat, et per consequens destruit alia.

Ad primum ergo dicendum, quod sacrificia erant instituta ad satisfaciendum pro peccatis actualibus, quae homo ex se perpetravit; et ideo non oportebat quod peccata tollerentur per sacrificia, sicut peccatum originale per circumcisionem.

Ad secundum dicendum, quod circumcisio quamvis a peccato originali liberaret, non tamen per eam aliquis perfecte fructum liberationis consequi poterat, quia januam non aperiebat; et secundum hoc Joannes circumcisus, a peccato originali mundari indigebat, scilicet per baptismum.

Ad tertium dicendum, quod per circumcisionem auferebatur impedimentum quod erat ex parte personae, ablato peccato originali, prout erat infectio hujus personae; adhuc tamen manebat impedimentum ex parte naturae, nondum soluto pretio; et ideo per accidens erat quod januam regni caelestis non aperiebat: quia si etiam baptismus, eamdem quantum in se est gratiam conferens quam modo confert, eo tempore fuisset, januam non aperuisset; et si modo circumcisio locum haberet, januam aperiret.

Ad quartum dicendum, quod circumcisio directe contra originale ordinata fuit, sed ex consequenti etiam actuale tollebat ubi inveniebat. Sed tamen sancti de hoc non loquuntur, quia ad hoc non erat circumcisio principaliter instituta.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod circa hoc est multiplex opinio.

Quidam enim dixerunt, quod circumcisio, quantum est de se, culpam tollebat, sed gratiam non conferebat, innitentes cuidam Glossae quae habetur Rom. 4, quae dicit: *In circumcisione peccata remittebantur, sed non gratia per eam praestabatur.* Dicebant enim, quod cum originale nihil aliud sit quam concupiscentia intensa cum carentia debitae justitiae, circumcisio sine hoc quod gratia conferretur, poterat auferre debitum, non auferendo reatum, ut patet per hoc quod si homo illam justitiam non habebat, non ei imputaretur ad poenam. Sed hoc non potest esse: quia manente inordinatione culpae, nullo modo potest non imputari a Deo ad poenam, cum culpae inordinatio per poenam ordinetur. Et ideo oportet, si imputatio ad poenam tollitur, quod inordinatio tollatur; quod sine gratia fieri non potest.

Et ideo alii dicunt, quod circumcisio ex sua virtute culpam tollebat, et gratia circumciso conferebatur, non ex vi circumcisionis, sed ex divina liberalitate ablato gratiae impedimento. Sed hoc non potest esse: quia quamvis ex parte recipientis prius sit expulsio contrarii quam introductio formae, tamen ex parte causae agentis est prius introductio formae: quia non expellitur contrarium nisi introducendo formam; et ideo nisi circumcisio aliquo modo gratiam conferret, nullo modo culpam tolleret.

Et ideo alii dicunt, quod circumcisio conferebat gratiam quantum ad effectus privativos, qui scilicet sunt auferre culpam, sed non quantum ad effectus positivos. Sed hoc nihil est: quia effectus ultimus gratiae positivus, est facere dignum vita aeterna; quod fiebat per circumcisionem, sicut et modo fit per baptismum.

Et ideo alii dicunt probabilius (1) ut videtur, quod dabat gratiam quantum ad effectus privativos culpae et reatus, et quantum ad quosdam effectus positivos, sicut ordinare (2) animam et facere dignum vita aeterna; non tamen quantum ad omnes quos habet gratia baptismalis; quia illa sufficit ad totaliter concupiscentiam reprimendam, et meritorie agendum, ad quod gratia in circumcisione data sufficere non valebat; et secundum hoc intelligitur Glossa inducta.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in sacramento altaris est aliquid ex vi sacramenti, aliquid autem ex naturali concomitantia, ut infra dicetur, dist. 10, quaest. 1, art. 2, quaestiunc. 1, ita circumcisio principaliter ordinata erat ad ablationem culpae, sed ex consequenti ad collationem gratiae.

Ad secundum dicendum, quod in baptismo amplior gratia datur, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod gratia circumcisionis non sufficienter reprimebat concupiscentiam, sicut facit gratia novi Testamenti; et ideo ratio non sequitur.

ARTICULUS V.

Utrum circumcisio cessare debuerit.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod circumcisio cessare non debuerit. Gen. 17, dicitur, quod circumcisio datur in foedus aeternum. Sed aeternum est quod nullo fine clauditur. Ergo circumcisio cessare non debuit.

2. Praeterea, illud quod cum lege non incipit, cum lege cessare non debet. Sed circumcisio ante legem incepit: non enim est ex lege, sed ex patribus, ut dicitur Joan. 7. Ergo cum lege cessare non debuit.

3. Praeterea, figuralia quae significant id quod semper faciendum est, non debet cessare, sicut de thurificatione, quae significat devotionem, patet. Sed circumcisio cordis, cujus laus ex Deo est, ut dicitur Rom. 2, semper facienda est; et hanc significat exterior circumcisio. Ergo cessare non debuit.

Sed contra, Gal. 5, 2: *Si circumcidimini, Christus vobis nihil proderit.*

Praeterea, veniente perfecto frustra imperfectum remaneret ad idem ordinatum. Sed baptismus perfectius facit hoc ad quod circumcisio ordinata erat, quam circumcisio faceret. Ergo veniente baptismo circumcisio cessare debuit.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod nec alia legalia cessare debuerint. Christus enim, ut dicitur Matth. 5, non venit legem solvere, sed implere. Sed lex consistebat non tantum in moralibus, sed etiam in sacramentis legalibus. Ergo non venit ea solvere.

2. Praeterea, apud Deum non est transmutatio (Jacob. 1). Sed signum mutationis voluntatis est ut praeceptum quod prius datum est, postea revocetur. Cum ergo Deus haec sacramenta praeceperit, videtur quod cessare non debuerant.

---

(1) *Vide 3 p., quaest. 70, art. 4, in corp. ubi hanc sententiam respuit, et aliam firmat.*

(2) *Nicolaius legendum forte* ornare *conjectat: sed exempla omnia, et etiam manuscriptum, ipso fatente, habet* ordinare.

7. Praeterea, praeceptum non potest revocari nisi per aequalem, vel superiorem. Sed Deus nunquam revocasse legitur praeceptum de sacramentis legalibus in nova lege. Ergo adhuc durant.

Sed contra est quod dicitur Heb. 10, 1: *Umbram habet lex futurorum bonorum*. Sed veniente veritate cessat figura. Ergo veniente Christo legalia cessare debuerunt.

Praeterea, Hebr. 7, 12: *Translato sacerdotio necesse est ut et legis translatio fiat*. Sed in Christo translatum fuit sacerdotium, ut ibidem Apostolus probat. Ergo et legalia cessare debuerunt.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod tempore gratiae poterant sine peccato observari. Omnis enim Christi actio nostra est instructio. Sed Christus tempore gratiae ea observavit, sicut in multis patet. Ergo licitum est tempore gratiae ea servare.

2. Praeterea, tempore Apostolorum etiam observabantur, sicut patet Act. 16, de Paulo, qui circumcidit Timotheum, et de eodem Act. 21, qui purificatus per legem, templum intravit, et hostias obtulit: quod non fecisset ad vitandum scandalum, si peccatum fuisset; quia veritas vitae non est dimittenda propter scandalum. Ergo sine peccato tempore gratiae observari poterant.

3. Praeterea, omnis actus qui non est de se malus, potest sine peccato fieri, et meritorie, si recta intentione fiat. Sed sacrificare et circumcidi non sunt de se mala, alias nunquam licita fuissent. Ergo si bona intentione fiant, erunt meritoria etiam modo, nedum ut sint peccata.

Sed contra est quod dicitur Gal. 5, 2: *Si circumcidimini, Christus nihil vobis proderit*. Sed omne quod impedit profectum qui provenit ex Christi redemptione, est peccatum. Ergo circumcisio tempore gratiae non poterat fieri sine peccato, et pari ratione nec alia sacramenta.

Praeterea, Gal. 4, super illud: *Quomodo convertimini rursus ad egena et infirma elementa?* dicit Glossa (1): *Ideo dicit*, Denuo, *ut ostendat quod non distat modo lex post Christum ab antiqua idololatria*. Sed idolatria nunquam poterat observari sine peccato. Ergo nec legalia post Christum.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod usque modo teneamur aliqua legalia observare. Tenemur enim ad observanda praecepta novi testamenti, et statuta Ecclesiae. Sed praeceptum Apostolorum in novo Testamento fuit de quibusdam legalibus observandis. Act. 15, 28: *Visum est Spiritui sancto et nobis nihil ultra imponere vobis oneris quam ut abstineatis vos ab immolatis simulacrorum, et sanguine, et suffocato, et fornicatione*. Ergo adhuc tenemur ad haec legalia servanda.

2. Sed si dicatur, quod fuit permissio Apostolorum pro tempore illo; contra. Glossa ibidem dicit, haec esse necessaria (2). Sed necessaria sunt sine quibus non est salus, et de quibus non est permissio, sed praeceptum. Ergo adhuc observare tenemur.

3. Si dicatur, quod per Paulum revocatum est, ut cum dicitur I Timoth. 4, 4: *Nihil rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur;* contra. Inferior non potest praeceptum superioris revocare. Sed Paulus fuit inferior quam totum Apostolorum Concilium in Hierusalem congregatum. Ergo non potuit revocare.

Sed contra, Petrus ibidem dicit, Act. 15, quod per gratiam Christi salvamur in lege nova sine onere legis, sicut et patres nostri: unde hoc jugum non est fidelibus imponendum. Sed onus praedictum est observatio caeremonialium (1). Ergo ad ea servanda non tenemur.

SOLUTIO I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod cum venit quod perfectum est, evacuari debet quod ex parte est, si ad idem ordinetur: quia gratia non facit per duo quod per unum potest facere, sicut nec natura. Circumcisio autem imperfecta erat respectu baptismi tripliciter. Primo quantum ad significationem: quia non ita significabat expresse emundationem totius hominis ab immunditia totius culpae originalis, sicut ablutio baptismalis. Secundo quantum ad efficaciam: quia non tam abundans gratia ad operandum et reprimendum fomitem in circumcisione dabatur sicut in baptismo. Tertio quantum ad utilitatem: quia non erat ejus utilitas ita communis sicut baptismi, cum haberet determinatum populum, determinatum sexum, et determinatum tempus, quod in baptismo non accidit; et ideo adveniente tempore plenitudinis debuit cessare, baptismo substituto.

Ad primum ergo dicendum, quod aeternum hic accipitur pro saeculo; quod habet quidem finem, sed non est determinatus nobis. Vel etiam dicendum, quod circumcisio corporalis potuit esse in foedus aeternum quantum ad suum significatum, et quantum ad id quod ei succedit; sicut etiam fides potest dici semper manere ratione visionis, quae ei succedit in patria.

Ad secundum dicendum, quod quamvis cum lege non inceperit circumcisio, tamen propter legem incepit quasi legis praeparatorium; et ideo cessante lege cessare debuit.

Ad tertium dicendum, quod principalis significatio ad quam circumcisio instituta est, est ablatio originalis culpae, quia sacramentalis significatio refertur ad effectum. Hoc autem non semper faciendum erat per circumcisionem; et ideo non oportebat quod circumcisio semper remaneret. Alia autem significatio est ex consequenti, et secundum illam non oportet accipi judicium de duratione circumcisionis. Thurificationis autem significatio nunquam fuit ad significandum aliquid ut effectum ejus; et ideo non est similis ratio.

SOLUTIO II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod triplex erat praecipua ratio cessationis legalium. Una est, quia lex instituta fuit ad significandum gratiam novi Testamenti, quae per Christum facta est; et ideo veniente Christo cessare debuerunt, sicut veniente corpore cessat umbra; et hanc causam tangit Apostolus Hebr. 10, 1: *Umbram habens lex futurorum bonorum*. Alia ratio est ex imperfectione: quia in legalibus gratia non confe-

(1) Interlinearis nimirum, quam etiam indicat Hieronymus (*Epist.* [illegible] *P. Nicolai*).

(2) Vestra. Ibidem indicantur necessaria esse; sic enim textus habet: *Nihil oneris quam haec necessaria*. Sed Glossa dicit necessaria esse illa sine quibus non est salus etc. *Ad* [illegible] etc. Quod subjungitur ex Glossa, et cujus loco [illegible] textus ut Glossa notabatur ex Rabano sumptum est, et [illegible] in Glossa praebet.

(1) Al. caeremoniarum.

rebatur quantam oportebat in novo Testamento dari. Sicut enim virtus naturalis rei naturali proportionatur, ita virtus sacramentalis sacramento; unde oportuit alia sacramenta institui, in quibus amplior gratia conferretur; et hanc causam tangit Apostolus Heb. 7, 18: *Reprobatio quidem fit prioris mandati propter infirmitatem et inutilitatem.* Tertia accipitur ex parte eorum quibus lex data est, qui erant parvuli; et ideo erant paulatim a pristina consuetudine idolatriae abstrahendi, ut sic eis concederetur eadem Deo offerre quae prius idolis obtulerunt, vel offerri viderant, sicut Rabbi Moyses dicit. Sed postmodum quando ad perfectam aetatem humanum genus pervenit, debuit ab his observantiis liber esse. Et hanc causam tangit Apostolus Gal. 3 et 4, et Petrus Act. 15, ostendens illa legalia in onus populo rudi imposita esse.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus in hoc legem implevit quod moralibus praeceptis consilia apposuit, et praecepta magis elucidavit: sed figuris caeremonialium veritatem apposuit, et ea in seipso suscepit (1).

Ad secundum dicendum, quod non ex mutabilitate praecipientis, sed ex prudenti dispensatione contingit quod diversa praecepta diversis temporibus accommoda proponit, sicut est in proposito.

Ad tertium dicendum, quod Dominus ipso facto revocavit, adimplens in se quod in figura praeceperat observandum; et ideo in sua passione dixit: *Consummatum est.* Joan. 19, 30.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod haec quaestio videtur habere difficultatem ex quibusdam contrarietatibus quae super hoc inveniuntur tam in canone, quam in dictis sanctorum. Quandoque enim inveniuntur observata legalia tempore gratiae, quandoque autem prohibita; et de hoc etiam Petrus a Paulo redargutus videtur Gal. 2. Et ideo super hoc Hieronymus et Augustinus diversa sensisse videntur. Volebat enim Hieronymus quod legalia statim post passionem Christi quantum ad hos ad quos gratia novi Testamenti manifeste divulgata erat, fuerunt mortifera; sed Apostolos quadam pia dispensatione his usos fuisse ad vitandum scandalum Judaeorum; et ideo Petrus judaizans non peccavit, dispensatorie id faciens, secundum quod etiam dicitur 1 Corinth. 9, 22: *Omnibus omnia factus sum;* et similiter Paulus dispensatorie eum redarguit, ne gentiles exemplo Petri, quorum ipse Apostolus erat, veteris legis sacramenta quasi necessaria quaererent: quia et ipse invenitur eadem pia simulatione servasse; et sic uterque excusatur, et Petrus a culpa, et Paulus a procaci reprehensione. Sed quia non videtur conveniens quod Apostoli aliquid contra veritatem doctrinae fecissent ad vitandum scandalum Judaeorum, nec iterum videtur conveniens quod Paulus in Epistola ad Galatas aliquid simulate diceret, ubi dicit Petrum reprehensibilem fuisse; ideo Augustinus aliter dicit (epist. 19 ad Hieron.), et melius, quod ante Christi passionem legalia fuerunt observanda ex necessitate divinae jussionis, et habuerunt adhuc effectum; sed post Christi passionem ante divulgationem Evangelii observari poterant a Judaeis ad fidem conversis, non spem in ipsis ponentibus, quasi alicujus virtutis essent, aut quasi sine eis gratia Christi non sufficeret ad salutem, sed ne omnino videretur lex vetus reprobanda, si statim quasi idolatria fugeretur; et ideo hoc modo erat mater synagoga deducenda ad tumulum cum honore. Sed post divulgationem Evangelii non solum non sunt salutifera, sed mortifera. Medio ergo tempore Petrus et Paulus et alii Apostoli legalia observabant non simulatorie, sed vere. Petrus tamen incaute se habuit in observatione legalium, nimis condescendens Judaeis illis qui legalia observanda esse dicebant, ita ut aliqui ejus exemplo inducerentur ad ea observanda quasi necessaria; et ideo vere reprehensibilis erat, et aliquam levem incurrit culpam; et Paulus vere et non dispensative ipsum reprehendit.

Et per hoc patet solutio ad primum et secundum: quia ante Christi passionem, quando Christus ea servavit, non erant mortua nec mortifera, sed salutifera; tempore vero Apostolorum ante divulgationem Evangelii erant quidem mortua, quasi nullius existentia utilitatis, sed non mortifera.

Ad tertium dicendum, quod una circumstantia mutata facit actum bonum in genere, vel malum; et ideo legalia, quae absque consideratione alicujus temporis sunt indifferentia, suo tempore facta fuerunt bona, tempore autem non suo observata, sunt facta mala; et ideo bona intentione fieri non possunt bene (1).

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod circa hoc tres sunt opiniones.

Una opinio dixit, quod ad litteram intelligendum est illud praeceptum quod legitur in Actibus, et ejus obligatio usque nunc manet. Sed hoc manifeste contrariatur dictis Pauli, qui dixit nihil esse commune, idest immundum, per Christum, nisi ei qui aestimat aliquid esse commune, Rom. 14; et iterum est contra rationem: quia cum hoc praeceptum non sit morale, quia naturalis ratio illud non dictat, oportet quod sit caeremoniale; et ideo ejus obligatio non manet magis quam aliorum.

Et ideo alii dixerunt, quod non est intelligendum ad litteram de sanguine animalis, et suffocato animali, sed de effusione sanguinis quae fit per homicidium, et de suffocatione pauperum. Sed hoc non potest stare: quia Hieronymus Ezech. 18, post illam expositionem mysticam, expositionem ponit litteralem, quam dicit Apostolos etiam intendisse.

Et ideo alii dicunt, quod epistola Apostolorum non erat praeceptoria quantum ad hoc quod abstinerent se ab immolatitiis, et sanguine, et suffocato (2); sed erat quaedam provisio ad conservandam pacem, et communem vitam Gentilium et Judaeorum fidelium; et ideo fornicationem prohibuerunt quasi per se malum, quod apud Gentiles non reputabatur pro peccato. Immolatitium (3) autem prohibuerunt quasi illud quod posset suspicionem idolatriae adhuc retentae generare de Gentilibus in cordibus Judaeorum; sanguinem autem suffocatum sicut quod Judaei abominabantur propter dissuetudinem: sicut etiam usque hodie si aliquis socialiter vult alii convivere, oportet quod abstineat ab his quae alter abominatur.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod dicuntur esse necessaria quantum ad sensum mysticum praetae-

(1) *Nicolai supplet* observanda.

(1) *Al.* non possunt esse.
(2) *Al.* ab idolaticiis, et sanguine suffocato.
(3) *Al.* idolaticium.

num, vel quantum ad observandum communitatem vitae inter Judaeos et Gentiles.

Ad tertium dicendum, quod Paulus non revocavit, sed exposuit Apostolorum intentionem, sicut qui praesens fuerat quando sententia data erat. Unde dicitur I Corinth. 8, 1: *De his autem quae idolis immolantur, non omnes habemus scientiam:* quia non omnes intelligebant qualiter essent prohibita.

ARTICULUS VI.

Utrum sola fides valeret parvulis ad remissionem originalis peccati.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod ante circumcisionem non valebat ad remissionem originalis peccati pro parvulis sola fides. Efficacior enim est caritas quam fides. Sed caritas aliena nunquam sufficit ad meritum. Ergo nec fides ad justificationem.

2. Praeterea, si fides aliena valebat, ergo eadem ratione etiam infidelitas nocebat; et ita ex peccato actuali parentum puer puniretur; quod est inconveniens.

3. Praeterea, fides non magis juvat alium quam habentem. Sed illi qui habebant fidem, non semper juvabantur a fide: quia poterat esse quod haberent fidem informem. Ergo nec puero valebat fides parentum ad delendum originale peccatum.

Sed contra est quod dicit Gregorius in littera.

Praeterea, peccatum quod ex altero contrahitur, ex altero potest habere medicinam. Sed peccatum originale parvuli ex altero contrahebatur. Ergo poterat ex fide aliena ab ipso mundari.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod fides non suffecerit sine aliquo exteriori signo. Dicit enim Augustinus contra Faustum (lib. 19, cap. 11), quod in nullum nomen religionis, sive verum, sive falsum, poterant homines sine aliquo signo visibili adunari. Sed per illud quo originale deletur, homines in religionem verae fidei adunantur: quia oportet hujusmodi remedium esse intrantium. Ergo oportebat quod fieret aliquo visibili signo.

2. Praeterea, actus mentis potest se extendere ad natos et non natos, sed conceptos, aequaliter (1). Si ergo fides sine exteriori signo sufficiebat ad deletionem originalis, videtur quod poterant etiam nondum nati ab originali peccato per fidem mundari.

3. Praeterea, modo non valet fides ad salutem sine aliquo signo exteriori. Si ergo tunc valuisset, videtur quod fuisset majoris efficaciae quam modo.

Sed contra est, quia secundum hoc non esset differentia inter parvulos et adultos, quam tamen Gregorius assignat (lib. 4 Moral., cap. 2).

Praeterea, omnia sacramenta illius temporis habebant totam efficaciam suam ex fide. Ergo tantum faciebat fides sine exteriori signo, quantum cum eo: et ita exteriora signa non requirebantur, ut videtur.

(1) Al. sed conceptos aequaliter.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod in adultis non requireretur sacrificium, vel aliud hujusmodi. Non minus enim valet alicui fides propria quam alteri fides aliena. Sed pueris sufficiebat fides aliena sine exteriori signo, ut probatum est. Ergo et adultis.

2. Praeterea, Hugo de sancto Victore dicit (lib. 1 de Sacram., part. 11, cap. 3, 4 et 5), quod nullus obligabatur ad sacramenta illius temporis, sed voto celebrabantur. Sed quod est hujusmodi, non est de necessitate salutis. Ergo absque sacrificiis poterat emundari ab originali.

Sed contra est quod Gregorius in littera dicit, quod pro parvulis sola fides, pro adultis sacrificia et oblationes valebant (1).

Solutio I. Respondeo dicendum, quod peccatum originale est peccatum naturae: natura autem reparari non poterat nisi per Christum; et ideo nunquam poterat remitti peccatum originale alicujus nisi facta relatione, et quadam continuatione illius qui curari debebat, ad Christum, quod per fidem fiebat; et ideo fides Mediatoris semper fuit efficax ad curandum ab originali: in illis quidem qui usum liberi arbitrii habebant, propria; in aliis vero aliena, ut nec eis omnino deesset divinum remedium.

Ad primum ergo dicendum, quod fides in cognitione est, caritas autem in affectione. Affectio autem est ejus quod est sibi bonum; sed cognitio est ejus quod est verum simpliciter; et ideo fides poterat magis respicere Mediatorem, prout erat causa salutis alteri, quam caritas; et propter hoc magis justificatio quae fit in sacramentis, attribuitur fidei quam caritati.

Ad secundum dicendum, quod fides aliena non juvabat inquantum erat actus personae, sed ex parte illa qua respiciebat objectum suum, scilicet Christum, quod erat medicina totius naturae; in quo habebat quamdam similitudinem cum sacramentis nostris, inquantum justificabat ex objecto, quasi ex opere operato, non autem ex opere operante.

Et per hoc patet solutio ad tertium: quia formatio et informitas fidei sunt conditiones ejus ex parte operantis, non autem ex parte objecti; et ideo informitas fidei in parente non impediebat effectum salutis in filio; impediebat autem in ipso, quia informitas illa proveniebat ex aliquo quod erat contrarium saluti, scilicet ex peccato mortali.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod non sufficiebat fides sine protestatione fidei facta per aliquod exterius signum; et erat differentia inter parvulos et adultos quantum ad hoc tantum quod parvulis sufficiebat fides aliena cum exteriori signo ab aliis facto, sed adultis fides propria cum signo ab eis facto.

Sed quia hoc non videtur consonare cum verbis Gregorii in littera positis, ideo alii probabilius dicunt, quod parvulis sufficiebat sola fides sine omni exteriori signo; non autem habitus fidei solum, sed motus ejus relatus ad salutem pueri in vi cujusdam professionis interioris fidei, quicumque esset ille qui quoquo modo professionem fidei suae ad puerum suum referret; magis tamen pertinebat hoc ad parentes, qui pueri curam habere debebant, et per quos originale contraxerat.

(1) Al. deest valebant.

Ad primum ergo dicendum secundum hoc, quod illud per quod homines tempore legis naturae in veram religionem congregabantur, non habebat virtutem nisi ex fide; et ideo non erat necessitatis, sed pro voto celebrabatur, ut unus alii innotesceret.

Ad secundum dicendum, quod puer adhuc in utero matris existens, quantum ad humanam cognitionem pertinet, non habet esse distinctum a matre, et ideo per actum hominis consequi non potest nec nunc ut mundetur ab originali per baptismum, nec tunc ut mundaretur per fidem parentum: sed divinitus mundari potest, sicut de sanctificatis in utero apparet.

Ad tertium dicendum, quod fidei efficacia non est diminuta, cum omnia sacramenta ex fide efficaciam habeant; sed est ei aliquid adjunctum quod necesse est observari; sicut non est minoris efficaciae lex moris in religioso quam in saeculari; quamvis praecepta moralia sufficiant ad salutem in saeculari, sed in religioso requirantur consilia, ad quae se ex voto obligavit.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod illa sacramenta legis naturae non erant ex praecepto divino obligantia, sed ex voto celebrabantur, secundum quod unicuique dictabat sua mens, ut fidem suam aliis exteriori signo profiteretur ad honorem Dei, secundum quod habitus caritatis inclinabat ad exteriores actus; et sic dicimus de caritate, quod sufficit motus interior; quando autem tempus habet operandi, requiruntur etiam exteriores actus. Ita etiam quantum ad adultos in lege naturae sufficiebat sola fides, cum etiam modo sufficiat ei qui non ex contemptu sacramenta dimittit; sed ipsa fides, quando tempus habebatur, instigabat ut se aliquibus signis exterioribus demonstraret. Quando autem illa signa adhibebantur, non erat efficacia remissionis culpae ex illis exterioribus, sed ex interiori fide; et sic intelligenda sunt verba Gregorii.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Expositio secundae partis textus.

In sinu Abrahae, sinus Abrahae dicitur limbus patrum, in quo distincti erant sancti ab aliis; et quia Abraham primus ab infidelibus loco et ritu se separasse legitur, ideo dicitur Abrahae sinus.

Lapideo cultro, intelligendum est non semper, sed in quibusdam notabilibus circumcisionibus, sicut legitur Exod. 4, et Josue 5.

In carne vero praeputii ideo jussa est fieri circumcisio, quia in remedium instituta est originalis peccati. Caro praeputii dicitur (1) pellicula contegens carnem: quia in ipsa carne, ubi concupiscentia magis est, non poterat abscissio fieri sine periculo.

Tamen sub lege, ingruente necessitate mortis, ante octavum diem circumcidebant sine peccato filios. Magister hic loquitur secundum opinionem suam; tamen alia opinio quae supra posita est, videtur esse magis probabilis.

(1) *Al. additur* haec.

DISTINCTIO II.

De sacramentis novae legis.

Jam ad sacramenta novae legis accedamus, quae sunt baptismus, confirmatio, panis benedictio, idest eucharistia, poenitentia, unctio extrema, ordo, conjugium. Quorum alia remedium contra peccatum praebent, et gratiam adjutricem conferunt, ut baptismus; alia in remedium tantum sunt, ut conjugium; alia gratia, et virtute nos fulciunt, ut eucharistia, et ordo.

Quare mox post hominis casum non fuerint instituta.

Si vero quaeritur, quare non fuerint haec sacramenta instituta mox post hominis lapsum, cum in his sit justitia et salus: dicimus, ante adventum Christi, qui gratiam attulit, gratiae sacramenta non fuisse danda, quae ex ipsius morte et passione virtutem sortita sunt. Christus autem venire noluit, antequam homo de lege naturali et scripta convinceretur, quod neutra juvare posset.

Quod sacramentum conjugii fuit ante peccatum.

Fuit tamen conjugium ante peccatum institutum, non utique propter remedium, sed ad sacramentum, et ad officium; post peccatum vero fuit remedium contra carnalis concupiscentiae corruptelam: de quo suo loco tractabimus.

De baptismo.

Nunc vero de baptismi sacramento videamus, quod inter novae gratiae sacramenta primum est. Baptismum Christi Joannes suo baptismo praenuntiavit, qui primus baptizasse legitur; sed in aqua non in spiritu, sicut ipse ait (Joan. 1, 26): « Ego baptizo vos in aqua, » idest in poenitentiam. Sola enim corpora abluebat, a peccatis vero non mundabat. Baptismus Joannis erat in poenitentiam. non in remissionem; baptismus vero Christi in remissionem: quia Joannes baptizans homines ad poenitentiam vocabat, et quos baptizabat, poenitere docebat, secundum illud (Marc. 1, 5): « Veniebant » ad Joannem in Jordanem, confitentes peccata sua. » Sed in baptismo Joannis non dabatur peccatorum remissio quae data est in Christi baptismo.

Quid utilitatis habebat baptismus Joannis.

Ad quid ergo utilis erat baptismus Joannis? Quia homines usu baptizandi praeparabat ad baptismum Christi. Sed quaeritur, quare dictus est baptismus Joannis, sicut Veritas dicit (Matth. 21, 25): « Baptismus Joannis unde est? » Quia ibi Joannis operatio tantum visibilis erat exterius lavantis, non invisibilis gratia Dei operantis interius. Sed tamen et illa Joannis operatio a Deo erat, et baptismus ille a Deo erat, non ab homine. Sed hominis dictus est, quia nihil gerebatur quod non ageret homo. Si vero quaeritur, an sacramentum fuerit, satis potest concedi ex eo sensu quo legalia signa dicuntur sacramenta. Significabat enim baptismus Joannis rem sacram, scilicet baptismum Christi, qui non tantum est poenitentiae, sed et remissionis peccatorum.

De forma baptismi Joannis, et de baptizatis ab eo.

Hic considerandum est, si baptizati a Joanne, iterum baptizati sunt baptismo Christi, et qua forma verborum usus sit Joannes. Illi qui baptizati sunt a Joanne, nescientes Spiritum sanctum esse, ac spem ponentes in illius baptismo, postea baptizati sunt baptismo Christi. Baptismus autem Joannis in nomine venturi tradebatur. Unde Hieronymus super Joelem (cap. 2 circa finem): « Qui dicit se in Christum cre» dere, non credens in Spiritum sanctum, perfectae fidei » oculos non habebit. » Unde baptizati a Joanne in nomine venturi, idest Domini Jesu, quia dixerunt (Act. 19, 2): « Sed » neque si Spiritus sanctus est, audivimus, » iterum baptizantur; immo verum baptisma accipiebant. Illi vero qui spem non posuerunt in baptismo Joannis, et Patrem et Filium et

Spiritum sanctum credebant, non baptizati fuerunt, sed impositione manuum ab Apostolis super eos facta Spiritum sanctum receperunt. Alii vero qui non ita credebant, baptizati sunt baptismo Christi, ut praedictum est. Unde Hieronymus (in epistola 83 ad Oceanum, de unius uxoris viro): « Qui « Spiritum sanctum nesciebant, cum baptismum a Joanne « accepissent, iterum baptizati sunt baptismo Christi, ut prae- « dictum est, ne quis ex Judaeis vel Gentibus putaret aquam « sine Spiritu sancto ad salutem posse sufficere. » De hoc etiam Ambrosius in libro I de Spiritu sancto (cap. 3), ait: « Quidam negaverunt se scire Spiritum sanctum, cum bap- « tizatos se dicerent baptismo Joannis, qui in advenientis Jesu, « non in suo baptizavit nomine. » Isti ergo quia nec in Christi nomine, nec cum fide Spiritus sancti baptizati fuerant, non potuerunt accipere baptismi sacramentum. Baptizati sunt ergo in nomine Christi; nec iteratum est in his baptisma, sed innovatum.

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de sacramentis in communi, hic descendit ad sacramenta novae legis, de quibus principaliter intendit; et dividitur in partes duas: in prima determinat de quibusdam quae praeexiguntur ad sacramenta novae legis; in secunda prosequitur de eis, 3 dist., ibi: *Post hoc videndum est quid sit baptismus.* Prima dividitur in duas: in prima determinat quaedam quae praeexiguntur ad sacramenta novae legis ordine doctrinae; in secunda determinat de baptismo Joannis, quod praeexigebatur ad ea ut dispositio, sive praeparatio, ibi: *Nunc autem de baptismi sacramento videamus.* Circa primum duo facit: primo ponit distinctionem sacramentorum novae legis et quantum ad numerum et quantum ad effectum; secundo ponit eorum institutionem, ibi: *Si vero quaeratur etc.* Ubi primo ponit communem sacramentorum novae legis institutionem; secundo excipit matrimonium quantum ad aliquid, ibi: *Fuit tamen conjugium ante peccatum institutum.*

Nunc autem de baptismi sacramento videamus. Hic determinat de baptismo Joannis; et circa hoc duo facit: primo determinat de ipso baptismo secundum se; secundo de eo quantum ad suscipientes, ibi: *Hic considerandum est etc.* Circa primum duo facit: primo ostendit differentiam baptismi Joannis ad baptismum Christi; secundo ostendit quasdam conditiones baptismi Joannis; et primo utilitatem, ibi: *Ad quid ergo utilis erat baptismus Joannis?* secundo nomen, ibi: *Sed quaeritur quare dictus est baptismus Joannis;* tertio genus, ibi: *Si vero quaeritur an sacramentum fuerit, satis potest concedi etc.*

QUAESTIO I.

Hic est duplex quaestio. Primo de sacramentis novae legis in generali. Secundo de baptismo Joannis.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.° de distinctione (1) sacramentorum quantum ad effectum; 2.° de distinctione eorum quantum ad numerum; 3.° de ordine ipsorum; 4.° de institutione eorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum omnia sacramenta contra aliquem animae defectum sint instituta. — (*3 p, quaest.* 65, *art.* 1, *in corp.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia sacramenta sint instituta in remedium contra aliquem animae defectum. Sacramentum enim a sanctitate dicitur. Sed sanctitas non semper importat remedium contra defectum, sed etiam confirmationem in bono. Ergo non omne sacramentum est ad remedium institutum.

2. Praeterea, omne remedium contra aliquem defectum ad purgationem pertinet. Sed Dionysius (de eccles. Hier., part. 1, cap. 3), distinguit sacramenta quae pertinent ad perfectionem, scilicet confirmationem et eucharistiam, ab illis quae pertinent ad purgationem, sicut est baptismus. Ergo non omne sacramentum est ad remedium.

3. Praeterea, hoc videtur ex definitione quam Magister ponit in littera. Quibusdam enim attribuit remedium conferre et gratiam, sicut baptismo; quibusdam gratiam tantum, sicut confirmationi et ordini; matrimonio autem remedii collationem tantum. Ergo non omne sacramentum est ad remedium institutum.

Sed contra est quod Hugo de sancto Victore dicit (lib. 1 de Sacram., part. 9, cap. 3 et 4), quod sacramenta sunt vasa medicinalia. Sed omnis medicina est in remedium alicujus morbi. Ergo et omne sacramentum est in remedium alicujus defectus spiritualis.

Praeterea, sacramenta, ut dictum est, dist. 1, quaest. 1, art. 4, quaestiunc. 1, habent efficaciam a passione Christi. Sed passio Christi directe ordinatur ad tollendos defectus nostros. Ergo et sacramenta in remedium ordinata sunt.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod aliquod sacramentum sit tantum in remedium, scilicet matrimonium. Solus enim consensus mutuus matrimonium facit. Sed consensus non potest esse causa gratiae, quia gratia non est ex actibus nostris. Ergo in matrimonio gratia non confertur; et sic est in remedium tantum.

2. Praeterea, secundum Hugonem (lib. 1 de Sacram., part. 9, cap. 2), sacramenta ex sanctificatione invisibilem gratiam continent. Sed sanctificatio quae fit per ministros Ecclesiae, non est de essentia matrimonii quantum ad sacramenti necessitatem, sed solum est de solemnitate ipsius. Ergo non confertur ibi gratia; et sic idem quod prius.

3. Praeterea, hoc Magister expresse in littera dicit.

Sed contra, definitio generis debet omnibus speciebus convenire. Sed in definitione sacramenti novae legis ponitur: *Ut causa gratiae existat.* Ergo convenit matrimonio; et sic non est tantum in remedium.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod sacramenta non sint in remedium contra poenam, sed solum contra

(1) *Al.* definitione.

culpam. Sacramenta enim efficaciam habent ex hoc quod gratiam continent. Sed gratia non opponitur poenae, sed culpae. Ergo sacramenta non ordinantur in remedium contra poenam.

2. Praeterea, sapientis medici est per causam curare effectum. Sed causa poenae est culpa. Ergo cum Christus sit sapientissimus medicus, non instituit aliqua sacramenta ad curandum poenam, nisi ea quae curant et culpam.

Sed contra, extrema unctio contra infirmitatem videtur ordinari, ut patet Jac. ult. Sed infirmitas poena est. Cum ergo extrema unctio sit sacramentum, aliquod sacramentum ordinabitur contra poenam, et non tantum contra culpam.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod aliquod sacramentum ordinetur contra culpam venialem. Quaedam enim sacramenta sunt nociva, nisi deposito mortali accipiantur, sicut patet de eucharistia et de ordine. Sed dantur in remedium alicujus culpae. Ergo dantur contra venialem.

2. Praeterea, medicina spiritualis magis debet apponi contra culpam quam contra poenam. Sed peccatum veniale culpa aliqua est. Cum ergo aliqua sacramenta ordinentur contra poenam, multo fortius videtur quod aliquod possit ordinari contra culpam venialem.

Sed contra, poenitentia ordinatur contra mortale et veniale peccatum; quod patet per Magistrum qui infra, dist. 6, determinat de poenitentia venialium, et Augustinum in lib. de Poenitentia (1). Sed poenitentia sufficit contra mortale nec aliud sacramentum contra mortale ordinatur. Ergo multo magis sufficit contra veniale; nec oportet aliquod sacramentum speciale contra veniale ordinari.

Solutio I. Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod quandocumque ad perfectionem alicujus rei oportet aliquid apponere ultra id quod requirit ordo illius naturae secundum se consideratae hoc accidit ad subveniendum alicui defectui illius rei; sicut quando ad sustentationem corporis non sufficit cibum ministrare, nisi addantur aliqua digestiva, signum est defectus in virtute digerente. Ex ordine autem humanae naturae nihil aliud requiritur ad ejus perfectionem spiritualem, nisi Deus influens, et gratia, et virtutes influxae. Unde cum aliquae res corporales adhibentur ad hominis sanctificationem ex quibus secundum ordinem naturae sanctificatio hominis non dependet, signum est quod hoc sit ad subveniendum alicui defectui ipsius; et ideo cum hoc inveniatur in omnibus sacramentis, omnia sacramenta in remedium alicujus spiritualis defectus instituta sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipso quod ad sanctitatem homo perducitur per ea quae naturae secundum se consideratae ordo non requirit, signum est quod alicui defectui remedium adhibetur. Unde quamvis sacramenta ex ratione sanctificationis non habeant quod sint in remedium, habent tamen hoc ex officio, sive ex modo sanctificandi.

Ad secundum dicendum, quod defectus spiritualis dupliciter contingit, sicut et corporalis. Uno modo ex positione contrarii, sicut quando corpus est aegrum, et quando in anima est peccatum. Alio modo ex subtractione ejus quod ad perfectionem necessarium erat vel corporis vel animae; sicut quando corpus est debile ad exercenda corporalia opera, et similiter quando spiritus ad exequenda spiritualia. Remedia ergo quae dantur contra primum defectum, aliquid realiter tollunt; et ideo purgationis rationem habent. Remedia autem quae sunt contra defectum secundum, non tollunt aliquid secundum rem, sed solum aliquid adjiciunt ad perfectionem; et ideo talia remedia non dicuntur purgare, sed perficere. Et haec eadem sunt quae Magister dicit nos gratia et virtute fulcire inquantum perfectiva sunt; nihilominus tamen in remedium alicujus defectus sunt.

Unde patet solutio ad tertium.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod circa hoc sunt duae opiniones.

Una est quod in matrimonio gratia aliqua non confertur; sed tantummodo sit in remedium contra concupiscentiam. Hoc autem non videtur convenienter dictum: quia aut intelligitur esse in remedium concupiscentiae, quasi concupiscentiam reprimens, quod sine gratia esse non potest: aut quasi concupiscentiae in parte satisfaciens, quod quidem facit ex ipsa natura actus, non intellecta etiam ratione sacramenti; et praeterea concupiscentia non reprimitur per hoc quod ei satisfit, sed magis augetur, ut Philosophus dicit in 3 Ethicor. (cap. ult.): aut inquantum excusat concupiscentiae actum; quod sine matrimonio deformis esset; et hoc quidem facit per bona matrimonii quae ei conveniunt etiam inquantum est in officium, et ratione suae sanctificationis, cum qua communicat cum sacramentis veteris legis; et ita per hoc non haberet aliquid prae illis, ut cum sacramentis novae legis computari debeat.

Et propter hoc alii dicunt, quod matrimonium consideratur in triplici statu. Primo ante peccatum et tunc erat tantum in officium. Secundo sub lege, ubi ex ipsa sanctificatione sua excusabilem reddebat matrimonii actum, qui absque hoc turpis fuisset. Tertio sub statu gratiae, ubi ulterius gratiam confert ad concupiscentiam reprimendam, ut scilicet unusquisque possideat (1) vas suum in honorem, et non in contumeliam, sicut et gentes quae ignorant (2) Deum. 1 Thessal. 4, et Tob. 6, dicitur, quod in illis qui in timore Dei uxores accipiunt et amore filiorum ad cultum Dei magis quam amore libidinis, daemon potestatem non habet.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut res corporales quae sunt in aliis sacramentis non habent ut propria virtute gratiam conferre possint, sed ex institutione divina, ita etiam est de illis quae matrimonium causant, quae ex ipsa institutione divina habent quod ad gratiam instrumentaliter disponant, nisi sit defectus ex parte nostra.

Ad secundum dicendum, quod quaedam sacramenta sunt ad quorum efficaciam praeexigitur sanctificatio materiae, ut patet in confirmatione vel extrema unctione; quaedam vero non praeexigunt praedictam sanctificationem, sicut patet in baptismo. Unde benedictio materiae quae fit a ministro, non

---

(1) Sive *de utilitate poenitentiae*, ut inscribitur modo, idest lib. 50 homiliarum, hom. 27, cap. 2, idem colligi potest ex hom. 1 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) *Al.* possideret.
(2) *Al.* ignorabant.

est de necessitate, sed de solemnitate sacramenti; et similiter est etiam de matrimonio.

Ad tertium dicendum, quod unumquodque denominatur ab eo ad quod est. Gratia autem quae in matrimonio confertur, secundum quod est sacramentum Ecclesiae in fide Christi celebratum, ordinatur directe ad reprimendum concupiscentiam, quae concurrit ad actum matrimonii; et ideo Magister dicit, quod matrimonium est tantum in remedium; sed hoc est per gratiam quae in eo confertur.

SOLUTIO III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod duplex est poena peccati. Quaedam quae pro peccato infligitur, sicut poena inferni, et flagella quibus a Deo temporaliter punimur; quaedam ex ipso peccato consequens immediate, et per consequens ad peccatum ordinans, sicut est debilitatio naturae ad resistendum peccato, et hujusmodi. Contra primam ergo poenam non datur sacramentum in remedium directe, sed ex consequenti, ut scilicet curata causa, scilicet peccato, cesset effectus, scilicet poena; sed contra secundam poenam datur directe aliquod sacramentum, illa scilicet quae in remedium sunt contra defectum contingentem ex subtractione necessarii, non ex positione contrarii.

Ad primum ergo dicendum, quod poenae contra quas dictum est sacramentum ordinari, etiam ad gratiam contrarietatem habent: quia ex subtractione contingunt, et in contrarium gratiae ordinant.

Ad secundum dicendum, quod sicut est in medicina corporali, quod curato morbo adhuc remanent aliquae reliquiae morbi ex morbo causatae, contra quas oportet specialia medicamenta dari, ita etiam est in medicina spirituali; et propter hoc contra praedictas poenas oportet esse aliqua sacramenta.

SOLUTIO IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, aliqua sacramenta in remedium venialis dari, sicut eucharistiam, et extremam unctionem. Sed hoc non videtur convenienter dictum: quia poenitentia purgativa est universaliter omnis peccati actualis, mortalis et venialis; unde ad hoc non oportebat aliquod sacramentum institui. Et praeterea etiam non existentibus venialibus, adhuc necessitas illorum sacramentorum esset ad consummandum in bonum, secundum doctrinam Dionysii (ubi supra).

Et ideo aliter dicendum, quod contra veniale non ordinatur aliquod sacramentum ad curationem ipsius principaliter institutum, quamvis ex consequenti multa sacramenta, contra venialia valeant. Veniale enim et culpa est, et dispositio ad culpam, imperfectam tamen rationem habens culpae, ita quod gratiam non excludit. Et ideo inquantum culpa est, potest tolli per omnia sacramenta quae contra culpam tollendam ordinantur; inquantum vero est dispositio ad culpam, ex ablata mortali culpa remanens, potest tolli etiam per sacramenta illa quae contra poenam ex culpa relictam et ad culpam inclinantem ordinantur.

Ad primum ergo dicendum, quod illa sacramenta quae gratiam in suscipiente praeexigunt, non ordinantur directe contra culpam: quia non sunt ad tollendum contrarium, sed ad supplendum defectum.

Ad secundum dicendum, quod sacramentum quod tollit mortalem culpam, sufficit etiam ad tollendum venialem; et ideo contra veniale non oportet aliquod sacramentum dari, sicut contra reliquias culpae, ad quarum ablationem poenitentia non ex toto sufficit sine aliis sacramentis.

ARTICULUS II.

Utrum sacramenta debeant esse septem.
(3 *p., ubi supra.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non debeant esse septem sacramenta. Sicut enim supra dictum est, omnia sacramenta efficaciam habent a passione Christi. Sed unum est sacramentum quod directe et repraesentativum passionis Christi, et ipsum totum Christum continet, scilicet eucharistia. Ergo illud sacramentum sufficeret.

2. Praeterea, quod potest fieri per unum, non debet fieri per plura. Sed per baptismum tolluntur omnia peccata. Ergo non oportebat quod aliquod aliud sacramentum contra culpam ordinaretur.

3. Praeterea, sacramenta in remedium contra defectum ordinantur. Sed duplex est defectus, scilicet culpae, quae est quasi contrarium, et poenae, quae ex defectu gratiae accidit, ut dictum est. Ergo duo sacramenta sufficerent.

4. Praeterea, in lege nova, ubi manifestior est veritas, minimum debet esse de figuris. Sed in lege naturae, secundum Hugonem (lib. 1 de Sacram., part. 11, cap. 3), erant tantum tria sacramenta, scilicet oblationes, decimae et sacrificia. Ergo non debent esse plura sacramenta in lege nova quam tria.

5. Praeterea, sacramenta legalia nostrorum sacramentorum figurae fuerunt. Sed ipsi non habuerunt aliqua sacramenta respondentia confirmationi et extremae unctioni. Ergo nec nos hujusmodi sacramenta habere debemus.

6. Praeterea, Dionysius in eccl. Hierar., ubi de sacramentis tractat, matrimonium et poenitentiam omittit. Ergo videtur quod non sint nisi quinque sacramenta.

7. Sed contra, videtur quod sint plura. Omne enim illud quod in remedium peccati datur, videtur esse sacramentum. Sed aqua benedicta est hujusmodi, quia per eam venialia tolluntur. Ergo est sacramentum.

8. Praeterea, sicut circa concupiscentiam quae est in venereis, contingit esse peccatum intemperantiae; ita circa concupiscentiam quae est in cibis et potibus. Sed contra primam concupiscentiam habemus unum sacramentum. Ergo et contra secundam habere debemus.

9. Praeterea, Dionysius (de eccl. Hier., cap. 6, part. 3), inter sacramenta nominat monasticam consummationem, sive consecrationem. Sed non computatur inter septem sacramenta hic enumerata. Ergo sunt plura quam septem.

10. Praeterea, oblationes et decimae in lege naturae erant sacramenta, secundum Hugonem (ubi supra). Cum ergo modo sint oblationes et decimae, videtur quod sint sacramenta; et sic idem quod prius.

11. Praeterea, sacramenta ex sanctificatione invisibilem gratiam continent, secundum Hugonem (lib. 1 de Sacram., part. 9, cap. 2). Sed multae sunt sanctificationes per ministros Ecclesiae factae quae hic non numerantur, sicut consecratio templi et altaris et sacrarum vestium, et hujusmodi. Ergo sunt plura sacramenta.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sacramenta ex hoc quod sunt sacramenta, habent quod sint in remedium contra defectum aliquem; ex hoc autem quod sacramenta Ecclesiae, habent per ministros Ecclesiae dispensari, et in membra Ecclesiae transfundi. Et ideo dupliciter potest accipi numerus sacramentorum proprie. Primo ex defectibus contra quos sacramenta ordinantur. Ordinantur autem sacramenta, ut ex dictis patet, ad tollendum contrarium, et ad supplendum defectum. Contrarium autem sanctitati est culpa: quae quidem dupliciter tollitur. Uno modo, impediendo ne fiat; et hoc modo in remedium culpae *matrimonium* ordinatur. Alio modo subtrahendo jam existentem; et sic contra originalem culpam ordinatur *baptismus*, contra actualem *poenitentia*. Secundum remedium praebent supplendo quod deficit, et ea quae perfectionis sunt effectiva. Est autem duplex perfectio. Una formae ad actum; et hanc quidem perfectionem facit *ordo* quantum ad executionem bonorum, quia reddit hominem idoneum ad dispensationem sacramentorum; sed quantum ad perpessionem difficilium facit dictam perfectionem *confirmatio*, quae hominem fortem reddit, ut nomen Christi propter pressuras mundi confiteri non refugiat. Alia autem perfectio est in ordine ad finem, ad quem per actus pervenitur; et hanc quidem perfectionem quantum ad finem intra facit *extrema unctio*, quae est quaedam delibutio praeparans in gloriam resurrectionis; quantum vero ad finem extra facit *eucharistia*, quae membra capiti conjungit. Et quia hic est ultimus terminus nostrae sanctificationis, ideo dicit Dionysius (de eccl. Hierarch., cap. 2 et 3), quod omnis alia sanctificatio in eucharistiam terminatur: quia et ordinati et baptizati eucharistiam sumunt. Si autem considerantur sacramenta ut sunt Ecclesiae sacramenta, scilicet per ministros Ecclesiae dispensanda, sic potest secundum doctrinam Dionysii, hoc modo numerus eorum accipi. In qualibet enim hierarchia oportet esse actionem hierarchicam, et exercentes eam, et recipientes. Recipientes autem per ipsas actiones superiorum in suis gradibus perficiuntur; et ideo ex parte eorum non debet esse aliquod speciale sacramentum, per quod receptivi sacramentorum fiant. Actio autem hierarchica est triplex scilicet purgare, illuminare, perficere. Sed quia nullum sacramentum novae legis purgat sine gratiae infusione, quae illuminatio dicitur; ideo Dionysius in sacramentis conjungit purgationem illuminationi. Potest autem esse in sacramentis purgatio vel a culpa; et sic habet purgativam et illuminativam vim quantum ad originale *baptismus*, quantum ad actuale *poenitentia;* vel a reliquiis culpae, et sic *extrema unctio* purgare habet; vel a causa culpae, quae est concupiscentia, et sic *matrimonium*, quod eam reprimit et ordinat, vim purgativam habet. Perfectio autem est duplex scilicet perfectio formae, et ad hanc est *confirmatio*, quae hominem in seipso consistere facit, ut a contrariis non facile solvatur; et perfectio finis, et ad hanc est *eucharistia*, quae nos fini conjungit. Ex parte autem exercentium actiones hierarchicas accipitur unum sacramentum, scilicet *ordo*, per quem ministri ecclesiae ponuntur in statu exercendi hierarchicas actiones.

Potest et aliter accipi numerus sacramentorum secundum conditionem eorum quibus per sacramenta subvenitur. Sunt enim sacramenta in remedium data. Aut igitur in remedium unius personae, aut totius Ecclesiae. Si primo modo, aut quantum ad ingressum, et sic est *baptismus;* aut quantum ad egressum, et sic est *extrema unctio;* aut quantum ad progressum, et hoc est dupliciter. Uno modo quantum ad executionem virtutis, vel ut a malis non superemur, et quantum ad hoc est *confirmatio*, vel ut bonis adhaereamus, et quantum ad hoc est *eucharistia*. Alio modo quantum (1) ad reparationem virtutis, si ipsam in pugna spirituali aliquo modo laedi contingit, et sic est *poenitentia*. Si in remedium totius Ecclesiae, aut in regimen et multiplicationem ipsius spiritualem, et sic est *ordo*, quia principatus bonum multitudinis est secundum Philosophum in 5 Ethic. (cap. 2 vel 3), aut quantum ad multiplicationem materialem fidelium, et sic est *matrimonium*.

Quidam autem accipiunt numerum sacramentorum secundum adaptationem ad virtutes, ut fidei respondeat *baptismus*, quod sacramentum fidei dicitur; spei *extrema unctio*, per quam homo praeparatur quodammodo ad futuram gloriam; caritati *eucharistia;* prudentiae *ordo;* justitiae *poenitentia;* temperantiae *matrimonium;* fortitudini *confirmatio*.

Quidam vero adaptant diversis generibus culparum et poenarum; ut *baptismus* sit contra culpam originalem, *poenitentia* contra actualem mortalem, *extrema unctio* contra venialem, *ordo* contra ignorantiam, *matrimonium* contra concupiscentiam, *confirmatio* contra infirmitatem, *eucharistia* contra malitiam, quia est sacramentum caritatis, quae per se opponitur malitiae. Haec enim quatuor dicit Beda (in cap. 10 Lucae) ex peccato consecuta.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis eucharistia sit memoriale ipsius dominicae passionis, ipsum Christum continens, non tamen quantum ad omnes effectus ejus. Vel dicendum, quod propter praedictam rationem eucharistia ordinatur ad ultimum effectum passionis Christi, quasi completissime ab ea efficaciam habens; et ideo, quantum est de se, valet contra omnes spirituales defectus; unde et cum singulis sacramentis exhibetur, quasi consummans effectum uniuscujusque; sed tamen praeexigit alia sacramenta, ut idoneus quis reddatur ad tanti perceptionem mysterii, sicut etiam in naturalibus ultima forma non datur nisi praecedentibus omnibus dispositionibus.

Ad secundum dicendum, quod baptismus est sacramentum intrantium, quia facit hominem primo participem redemptionis Christi consepeliens eum in similitudinem mortis Christi; et ideo non potest iterari, sicut nec passio Christi. Et quia peccata actualia iterantur, ideo contra culpam actualem oportuit aliquod (2) remedium adhiberi, scilicet poenitentiam, quamvis etiam baptismus ipsum deleat.

Ad tertium dicendum, quod defectus illi sunt generales; et non habent eamdem rationem in omnibus suis partibus; et ideo oportuit contra diversas partes eorum diversa remedia adhiberi.

Ad quartum dicendum, quod in lege naturae multa signa gratiae praecesserunt, sicut diluvium, occisio Abel, et hujusmodi, quae tamen non debent dici sacramenta; sed illa tantum quae ad aliquod remedium exhibebantur. Ea enim significabant rem sacram, ut actu sacrantem, quod est de ratione

(1) *Al. deest* quantum.
(2) *Forte* aliud.

sacramenti, ut supra dictum est; et ideo in lege naturae Hugo (loc. cit.), tantum ponit tria sacramenta, scilicet sacrificia, oblationes, et decimas; quia per haec, ut dicit Gregorius, remedium ante circumcisionem contra originale erat. Et quamvis tunc esset tempus figurarum magis quam modo, non oportebat esse signa determinata ad determinatos effectus gratiae, sicut modo sunt; et ideo in quadam generalitate sacramenta illa, nostra sacramenta, et ipsorum causam, scilicet passionem Christi, significabant; sicut quod per sacrificia significabatur passio, per oblationes dispositio patientis ad passionem, quia ipse se voluntarie obtulit ad passionem: Isai. 53; per decimas autem comparatio patientis ad illos pro quibus patiebatur, qui imperfecti erant, ab ipso omnem perfectionem expectantes, sicut novem per decem complentur. Horum autem duo referuntur ad eucharistiam: scilicet sacrificium quantum ad significatum, et oblatio quantum ad materiam et usum, sed decima praefigurabat baptismum, inquantum aliquid auferebatur. Matrimonium autem et poenitentia et ordo erant illo tempore, sed tamen non computantur inter sacramenta illius temporis, quia non fiebant cum aliqua consecratione. Quilibet enim primogenitus, secundum Hieronymum (epist. 125 ad Evagrium) sacerdos erat: nec erat aliquis modus determinatus ipsorum, nisi secundum instinctum naturae, prout cuique ratio fide innata dictabat faciendum.

Ad quintum dicendum, quod tempore legis scriptae jam plura cum aliqua consecratione celebrabantur, quae nostris sacramentis quasi figurae respondent: quia per circumcisionem nostrum baptisma figuratur; per oblationes et sacrificia eucharistia; per diversos ritus expiationum poenitentia; per consecrationes Aaron et filiorum ejus noster ordo; et per matrimonium jam ad aliquas certas personas determinatum et sub lege constitutum, nostrum matrimonium. Sed extremae unctionis non debuit praecedere figura: quia extrema unctio est directivum et praeparatorium in gloriam, quam tunc statim post mortem consequi non poterant, sicut modo possunt. Similiter nec confirmatio, in qua complementum Spiritus sancti datur: tempus autem illud non erat tempus plenitudinis, sicut tempus istud.

Ad sextum dicendum, quod Dionysius non intendit ibi determinare de sacramentis, sed de actionibus hierarchicis, quae consistunt in consecratione per ministros Ecclesiae facta. Et quia matrimonium et poenitentia possunt habere suum effectum sine tali consecratione, ideo de eis non determinavit.

Ad septimum dicendum, quod aqua benedicta non ordinatur directe ad remedium praestandum, sed ad removendum prohibens; unde datur contra daemonum nequitias et venialia, et omne quod effectum sacramentorum impedire posset: propter hoc non est sacramentum, quia removens prohibens est agens per accidens: sed sacramentale, quasi dispositio quaedam ad sacramenta.

Ad octavum dicendum, quod concupiscentia quae est in actu generativae, habet specialem foeditatem ab aliis concupiscentiis: quia praeter hoc quod est infectiva personae, quod habet commune cum aliis, et idem remedium habens, scilicet poenitentiam, est etiam infectio naturae; et ideo debet habere speciale remedium, secundum quod ad purgationem naturae ordinatur.

Ad nonum dicendum, quod ad quamlibet eminentiam status datur aliqua sanctificatio, cum sit ibi necessarium speciale auxilium gratiae, sicut in consecratione regum et monachorum et monialium; et ideo sunt actiones hierarchicae; et propter hoc Dionysius de eis determinat; non tamen habent rationem sacramenti; sed solum illa eminentia (1) per quam homo efficitur sacrorum dispensator.

Ad decimum dicendum, quod oblationes et decimae erant tunc inquantum erant figurales; sed quantum ad hoc nunc non manent; sed solum secundum quod sunt morales ad usum ministrorum Ecclesiae et pauperum deputatae; et ideo nunc non sunt sacramenta.

Ad undecimum dicendum, quod omnes illae sanctificationes ordinantur ad sacramentum eucharistiae; et ideo non sunt sacramenta, sed sacramentalia quaedam.

ARTICULUS III.

Utrum sacramenta convenienter a Magistro ordinentur. — (*3 p., quaest.* 65, *art.* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sacramenta inconvenienter a Magistro hic ordinentur. Prius enim est quod animale est quam quod spirituale; 1 Corinth. 15. Sed matrimonium ad vitam animalem pertinet, omnia autem alia sacramenta (2) ad vitam spiritualem. Ergo matrimonium est omnibus prius.

2. Praeterea, agens naturaliter prior est sua actione; unde et in jure prius determinatur de officiis quam de actionibus. Sed per sacramentum ordinis constituuntur dispensatores aliorum sacramentorum. Ergo ordo inter alia primo debet poni.

3. Praeterea, bonum commune est divinius quam bonum personae, ut dicitur in 1 Ethic. (cap. 3). Sed matrimonium et ordo ordinantur in remedium commune, alia autem in remedium unius personae, ut dictum est. Ergo illa duo sacramenta ante alia poni debent.

4. Praeterea, eucharistia perficit nos conjungendo fini, ut dictum est. Sed finis est ultimum in adeptione. Ergo eucharistia post omnia debet poni.

5. Praeterea, purgatio praecedit illuminationem et perfectionem. Sed secundum Dionysium (de eccles. Hierar., cap. 5, part. 1), eucharistia pertinet ad perfectionem, similiter et confirmatio. Ergo poenitentia, quae maxime ad purgationem pertinet, videtur quod antea debet poni.

6. Praeterea, Dionysius (ubi supra) ponit eucharistiam ante confirmationem. Cum ergo Magister (3) contrarium faciat, videtur quod inconvenienter ordinet.

Solutio. Respondeo dicendum, quod prius et posterius multipliciter dicitur; sed in his quae ad actiones pertinent, prius quo ad nos est illud quod est prius in via generationis; et ideo secundum hanc viam Magister sacramenta quae sanctificationes quaedam sunt, ordinat. Prius enim in via generationis est bonum privatum quam commune, quod consurgit ex bonis singulorum, sicut homo est prior domo, et domus civitate; et ideo sacra-

---

(1) *Supple* habet rationem sacramenti. *Al.* illam eminentiam.
(2) *Al.* sacramentalia.
(3) *Al. deest* Magister.

menta quae in remedium unius personae ordinantur, prius ponuntur, inter quae primo ponitur illud quod pertinet ad intrantes, scilicet *baptismus;* ultimo illud quod pertinet ad exeuntes, scilicet *extrema unctio;* in medio illa quae pertinent ad progredientes, quae hoc modo ordinantur. Quia enim perfici bono essentialius (1) est virtuti, et commune singulis progredientibus ad virtutem; sed resurgere a peccato accidit huic progressui ex parte subjecti quod cecidit (unde non est omnibus commune), et quantum ad perfectionem ad bonum perfectio in forma praecedit in via generationis perfectionem in consecutione ad finem; ideo inter sacramenta quae ad progressum in bonum pertinent, primo ponitur *confirmatio;* quae est ad perfectionem similem perfectioni formae; secundo *eucharistia,* quae est ad perfectionem in fine; tertio poenitentia quae est ad reparationem virtutis amissae. Inter sacramenta autem quae ad remedium totius Ecclesiae deputantur, primo ponitur *ordo:* quia matrimonium, inquantum matrimonium, per ordinem dispensatur, secundum quod est sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod matrimonium secundum quod pertinet ad vitam animalem, non est sacramentum, sed naturae officium; sed secundum quod habet aliquid spiritualis quantum ad signum et effectum, sic sacramentum est; et quia minimum habet de spiritualitate, ideo ultimo inter sacramenta ponitur.

Ad secundum dicendum, quod in sacramentorum actionibus ordo non constituit principalem agentem, sed ministrum, et instrumentum quoddam divinae operationis; in judiciis autem judex secundum formam scientiae et justitiae operatur non solum sicut instrumentum; et ideo in jure praemittuntur ea quae ad officia pertinent, sed in sacramentis non oportet.

Ad tertium dicendum, quod quamvis bonum commune sit divinius, tamen bonum singulare est prius in via generationis; et ideo etiam Philosophus monasticam politicae praemisit, ut patet in 10 Ethic. (cap. 5).

Ad quartum dicendum, quod conjunctio ad finem est duplex. Una secundum plenam participationem ipsius; et ista conjunctio non efficitur per aliquod sacramentum; sed sacramenta ad eam disponunt, et inter omnia vicinius extrema unctio; et ideo ultimo ponitur inter ea quae ad remedium unius personae ordinantur. Alio modo secundum imperfectam, qualis est fruitio viae; et ad hanc ordinatur eucharistia; et ideo non oportet quod ponatur ultima simpliciter, sed ultima in progressu ad bonum.

Ad quintum dicendum, quod poenitentia non dicit purgationem absolute respectu cujuslibet impuritatis spiritualis, hoc enim ad baptismum pertinet; sed purgationem in casu, scilicet quando aliquis a statu virtutis cecidit, ut iterum ad bonum redeat; et haec est secunda tabula post naufragium, secundum Hieronymum (lib. 2 super Isai., cap. 3 et in epist. de virginitate servanda ad Demetriadem); et ideo poenitentia ponitur post illa sacramenta quae ad consummationem in bonum ordinantur.

Ad sextum dicendum, quod Dionysius consideravit in eis ordinem magis quantum ad dispensationem eorum quam quantum ad effectum: quia eucharistia statim baptizatis datur, si sint adulti, non autem confirmatio; ideo post baptismum immediate eucharistiam posuit.

(1) *Al.* essentialiter.

ARTICULUS IV.

Utrum in nova lege aliqua nova sacramenta de novo institui debuerint. — (3 *p., quaest.* 61, *art.* 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non debuerint in nova lege aliqua sacramenta de novo institui. Natura enim operatur breviori via qua potest; et hoc ad ordinationem naturae pertinet. Sed gratia est magis ordinata quam natura. Cum ergo brevior via esset quod sacramenta jam in veteri lege existentia perficerentur quam aliqua de novo instituerentur, videtur quod aliqua de novo institui non debuerint.

2. Praeterea, sicut sacramenta sunt necessaria ad salutem, ita et praecepta. Sed Christus non alia praecepta moralia instituit, sed praeexistentia consiliis perfecit. Ergo nec nova sacramenta instituere debuit.

Sed contra, sacramenta sunt medicinae spirituales, ut prius dictum est. Sed non competit eadem medicina parvulo et adulto. Cum ergo status legis comparetur puerili aetati, status autem temporis gratiae aetati perfectae, ut patet Gal. 4, videtur quod alia sacramenta fuerunt etiam tempore gratiae instituenda.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod haec eadem debuerit a principio mundi post peccatum instituere. Quia ad crudelem medicum pertinet ut efficacem medicinam non statim infirmo proponat, sed eum diu periclitari sinat. Sed a Deo omnis crudelitas relegata est. Ergo sacramenta novae legis, quae sunt efficacissime medicinae, debuerunt statim post peccatum humano generi exhiberi.

2. Praeterea, sacramenta novae legis totam efficaciam habent ex passione Christi. Sed passio Christi operabatur etiam a principio mundi post peccatum ad reparationem, secundum quod erat credita, ut in 3 lib., dist. 19, quaest. 1, art. 1, quaestiunc. 2 ad 2, dictum est. Ergo et tunc sacramenta institui debuerunt.

Sed contra, gratia perficit naturam. Sed natura procedit ex imperfectioribus ad perfectiora, sicut patet in omni motu et generatione; et similiter etiam ars. Ergo et similiter gratia debuit prius imperfecte et postea copiose per efficaciam sacramenti dari.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius 1. Videtur quod statim Christo nato sacramenta institui debuerunt. Sunt enim sacramenta novae legis gratiam continentia. Sed tempus gratiae ex tunc incepit. Ergo tunc institui debuerunt.

2. Praeterea, sacramenta adjuvant ad implendum praecepta. Sed praecepta moralia omnia simul data fuerunt in ipso initio legis. Ergo et sacramenta

gratiae in ipso initio gratiae omnia simul dari debuerunt.

Sed contra est, quia *quae a Deo sunt, ordinata sunt*. Rom. 13, 1. Sed iste est debitus ordo, ut causa effectum praecedat, et ut illud quod prius est, primo tradatur. Ergo cum passio Christi sit causa efficaciam sacramentis praebens, et unum sacramentum sit alio prius, ut dictum est, videtur quod non debuerunt institui statim Christo nato.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod sacramenta novae legis non sunt omnia a Christo instituta. Quia de confirmatione et extrema unctione non legitur aliquid dixisse. Sed extrema unctio et confirmatio sunt sacramenta novae legis. Ergo non omnia sacramenta novae legis sunt instituta a Christo.

2. Praeterea, non minoris auctoritatis est mysterium sacerdotii novae legis quam legis naturae. Sed qui sacramenta dispensabant in lege naturae, scilicet sacerdotes, pro suo libito sacramentis visibilibus suam fidem profitebantur. Ergo multo fortius hoc debet esse in lege nova, quae etiam est majoris libertatis.

Sed contra, sacramenta novae legis efficiunt quod significant. Sed ex institutione significant secundum Hugonem (lib. 1 de Sacram., part. 9, cap. 2). Ergo ex institutione efficaciam habent. Sed efficacia sacramentorum non est nisi a Deo, qui solus peccata remittit. Ergo non potuit esse a puro homine sacramentorum institutio.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sacramenta sunt signa remedii ad quod ordinantur. Sunt autem signa repraesentantia effectus spirituales ex similitudine sensibilium rerum, quarum (1) in sacramento est usus. Et ideo cum in nova lege oportuerit esse sacramenta majoris efficaciae propter perfectionem testamenti, debuerunt etiam esse alia signa quae expressius figurarent gratiam; et ideo oportuit alia sacramenta institui.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis natura brevissime operetur, tamen nihil omittit de contingentibus quibus aliquid optime fieri possit et similiter gratia; et ideo in sacramentis instituendis non solum attenditur qualiter aliquid breviter fiat, sed qualiter congruenter.

Ad secundum dicendum, quod praecepta moralia consequuntur naturam humanam, cum sint de dictamine rationis naturalis; et ideo permanent eadem in qualibet lege, et in quolibet statu hominis; et propter hoc non est simile de praeceptis et sacramentis, quae ex sola institutione efficaciam habent.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sacramenta novae legis, quia gratiam continent, non sunt vacua, sed plena; et ideo non competebat ea institui nisi tempore plenitudinis, quod est tempus Incarnationis. Quare autem Christus suum adventum distulerit, et non statim post peccatum carnem assumpserit, in 3 lib., dist. 1, quaest. 1, art. 4, dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod aliter est in morbo spirituali et corporali. Non enim potest aliquis a morbo spirituali congrue curari, nisi prius morbum cognoscat, et medicinam desideret, si sit cognitionis capax; et ideo oportuit ut homo sibi relinqueretur, et sic primo tempore legis naturae infirmum se cognosceret per ignorantiam, ad idolatriam declinando; et deinde tempore legis scriptae quae auxilium contra ignorantiam praebebat, recognoscere se infirmum per concupiscentiam, ad peccata declinando, et sic salutem ab alio expectare; qui et viam salutis docuit contra ignorantiam et sacramenta gratiae dedit contra infirmitatem concupiscentiae, ut dicitur Joan. 1, 17: *Gratia et veritas per Jesum Christum facta est*. In morbo autem corporali hoc non requiritur, quia corpus non est cognitionis capax.

Ad secundum dicendum, quod quamvis etiam ex tunc passio Christi efficaciam haberet, non tamen tantam efficaciam in humana natura, pro qua nondum satisfactum erat, habebat, sicut post satisfactionem habuit, et post Christi incarnationem, quae totam naturam humanam dignificavit, ut fieret magis ad gratiam recipiendam idonea.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sacramenta novae legis dupliciter instituta sunt. Primo ad documentum et exercitium quoddam; et sic potuerant ante passionem Christi institui. Secundo quantum ad necessitatem et obligationem, et sic eorum institutio non fuit ante passionem, quia adhuc legalia non fuerant mortua; unde a tempore praedicationis Christi usque ad passionem, sacramenta novae legis simul currebant cum legalibus, et utraque ad salutem operabantur. Sic ergo quantum ad secundum modum institutionis omnia simul in passione Christi instituta sunt; sed quantum ad primum, oportuit ut primo instituerentur illa quae sunt majoris necessitatis; unde statim in principio praedicationis suae poenitentiam praedicavit, ut legitur Matth. 4, et baptismum docuit ut legitur Joan. 3. Alia autem sacramenta processu temporis instituit et docuit.

Ad primum ergo dicendum, quod tempus gratiae dicitur quantum ad initium, et quantum ad complementum. Complementum autem ejus non fuit ante passionem, et resurrectionem Christi; unde Joan. 7, 39, dicitur: *Nondum erat Spiritus datus, quia nondum erat Jesus glorificatus*. Principium autem potest attendi dupliciter. Primo quantum ad praesentiam gratiae in mundo; et sic fuit in ipsa Incarnatione. Secundo quantum ad ejus diffusionem in mundo, et sic fuit in praedicatione sive baptismo Christi; et ante non oportebat institui sacramenta.

Ad secundum dicendum, quod praecepta moralia homini natura dictat; et ideo statim potuerunt homini simul proponi: non autem (1) est ita de sacramentis.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, non omnia sacramenta a Christo immediate instituta fuisse; sed quaedam ipse per se instituit, quaedam vero Apostolis instituenda commisit; scilicet confirmationem, in qua Spiritus sanctus datur ad robur, cujus institutio esse non debuit ante plenam Spiritus sancti missionem; et extremam unctionem, quae (2) cum ad gloriam resurrectionis sit immediatum et proximum

(1) *Al.* quibus.

(1) *Al.* enim.
(2) *Al. superfluit* tamen.

praeparatorium, ante resurrectionem institui non debuit.

Sed quia institutio sacramentorum videtur ad potestatem plenitudinis in (1) sacramentis pertinere quam sibi Christus reservavit in sacramentis, cum ex institutione sacramenta habeant quod significent; ideo alii probabilius videtur, quod sicut hominis puri non est sacramenta mutare, vel a sacramentis absolvere, ita nec nova sacramenta instituere; et ideo omnia sacramenta novae legis ab ipso Christo institutionem habent.

Secundum hoc ergo dicendum ad primum, quod ipse sacramentum confirmationis instituit, quando pueris sibi praesentatis manus imposuit; similiter extremam unctionem, quando Apostolos ad praedicandum mittens, oleo inungere infirmos disposuit, ut sic curarentur.

Ad secundum dicendum, quod sacramenta illa legis naturae non habebant aliquam efficaciam ex opere operato, sed solum ex fide; et ideo determinatio eorum ab homine puro habente fidem fieri poterat. Non autem ita est de sacramentis novae legis, quae ex opere operato gratiam conferunt.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de baptismo Joannis, et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum fuerit sacramentum; 2.° de efficacia ipsius; 3.° quibus competebat; 4.° utrum baptizati a Joanne, essent baptismo Christi baptizandi.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum baptismus Joannis fuerit sacramentum.
(3 p., quaest. 38, art. 2.)

Ad primum sic proceditur 1. Videtur quod baptismus Joannis non fuerit sacramentum. Joan. 3, super illud: *Erat Joannes baptizans etc.* dicit Glossa (2): *Quantum catechumenis nondum baptizatis prodest doctrina fidei, tantum profuit baptismus Joannis ante baptismum Christi.* Sed catechismus non est sacramentum, sed sacramentale. Ergo baptismus Joannis non erat sacramentum sed sacramentale.

2. Praeterea, omne sacramentum est alicujus legis sacramentum. Sed baptismus Joannis non erat sacramentum legis naturae, neque legis veteris: quia, sicut Augustinus dicit (tract. 5 in Joan.), nulli praecedentium Prophetarum fuit datum baptizare, nisi Joanni soli, quod non contingit de sacramentis veteris legis; similiter non est sacramentum novae legis, quia praedicationem Christi praecessit. Ergo non erat sacramentum.

Sed contra, sacramentum est sacrae rei signum. Sed baptismus Joannis figurabat baptismum Christi. Ergo erat sacramentum.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non baptizaverit sub hac forma: *Ego baptizo te in nomine venturi.* Christus enim, in cujus nomine baptizabat, jam venerat. Ergo non competebat forma illa pro tempore illo.

2. Praeterea, eadem est fides de Christo venturo quae erat in patribus et de Christo qui jam venit, quam nos habemus. Ergo eadem est forma baptismi in nomine venturi, et in nomine Christi. Ergo baptismus idem. Sed Apostoli baptizaverunt in nomine Christi, ut infra dicetur. Si ergo Joannes baptizavit in nomine venturi, idem fuit baptisma Joannis et Apostolorum Christi; quod falsum est.

Sed contra est quod dicitur Act. 19, 4: *Baptizabat Joannes populum dicens, in eum qui venturus est post ipsum, ut crederent.*

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod non fuit institutus a Deo. Nullum enim sacramentum a Deo institutum nominatur a ministro; non enim dicitur baptismus Petri. Sed baptismus ille dicitur baptismus Joannis. Ergo non fuit a Deo institutus.

2. Praeterea, sacramenta legis naturae, quae ad sacramenta Christi disponebant, a Deo institutionem non habuerunt, sed ex voto celebrabantur, secundum Hugonem (lib. 1 de Sacr., part. 11, cap. 3, 4 et 5). Sed baptismus Joannis fuit praeparatorius ad sacramenta Christi. Ergo non debuit habere institutionem a Deo.

Sed contra est quod dicitur Joan. 1, 33: *Qui me misit baptizare in aqua* (1), *ille mihi dixit: Super quem videris Spiritum descendentem, et manentem super eum, hic est qui baptizat in Spiritu sancto.*

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod debuit statim Christo baptizato cessare. Quia super illud Joan. 1: *Vidit Joannes Jesum venientem ad se*, dicit Augustinus (tract. 4 in Joan.): *Baptizatus est Dominus baptismo Joannis, et cessavit baptismus Joannis.*

2. Praeterea, baptismus Joannis erat praeparatorius ad baptismum Christi. Sed baptismus Christi incepit statim Christo baptizato: quia tactu mundissimae suae carnis vim regenerativam contulit aquis, ut dicit Beda (super Luc. 3). Ergo statim debuit cessare.

Sed contra est quod legitur Joan. 3, quod post baptismum Christi baptizabat Joannes, et discipuli ejus similiter baptizabant. Ergo baptismus Joannis non cessavit statim Christo baptizato.

Solutio I. Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod secundum Hugonem de sancto Victore (lib. 1 de Sacram., part. 8, cap. 12), secundum processum temporis et majorem propinquitatem ad tempus gratiae, oportuit alia et alia sacramenta institui. Unde quia in Joanne quodammodo incepit tempus gratiae (quia *lex, et Prophetae usque ad Joannem;* Matth. 11, 13), non quasi ab ipso esset gratia, sed quia ad gratiam viam praeparabat; ideo ejus baptismus fuit aliquod sacramentum; quod quidem erat initiatio quaedam sacramentorum gratiae, quamvis gratia in eo non conferretur. Unde dicendum, quod baptismus Joannis

---

(1) *Al.* deest in.

(2) Nullius nomen praeseferens, ex Augustino tamen aequivalenter sumpta partim, tract. 4, partim 13, in Joan. (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) *Al.* deest *in aqua*.

sacramentum erat quodammodo medium inter sacramenta veteris et novae legis, sicut dispositio ad formam media est quodammodo inter privationem et formam. Conveniebat enim quodammodo cum sacramentis veteris legis in hoc quod erat signum tantum, cum sacramentis autem legis novae in materia, et quodammodo in forma.

Ad primum ergo dicendum, quod baptismus Joannis habet aliquid simile cum sacramentalibus baptismi, inquantum erat dispositio ad baptismum Christi; sed inquantum praecessit institutionem baptismi Christi, differt a sacramentalibus, et est sacramentum per se; sicut sacramenta veteris legis, quae etiam suo modo, licet non tam de propinquo, ad sacramenta novae legis disponebant.

Ad secundum dicendum, quod dispositio reducitur ad genus formae ad quam disponit; et ideo baptismus Joannis reducitur ad sacramenta novae legis, sicut incompletum in genere illo; et hoc patet ex ordine procedendi quem Magister servat.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod utilitas rei ex forma sua consequitur; et ideo formae sacramentorum ostendunt illud ex quo sacramenta et efficaciam et utilitatem habent. Et quia utilitas baptismi Joannis tota erat disponere ad Christum, ideo haec erat sua forma competens, ut in nomine venturi baptizaret.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis jam venisset in carne, non tamen jam venerat ad baptizandum, et alia salutis nostrae opera exercendum.

Ad secundum dicendum, quod fides, cum sit cognitio quaedam, respicit rei veritatem; et quia diversitas temporum significatorum non diversificat veritatem, nec fides penes hoc diversificatur. Sed sacramenta respiciunt effectum (1); et quia non eodem modo se habet ad actum hoc quod jam est et hoc quod expectatur futurum, quia ad id quod expectatur futurum, actus ordinantur ut disponentes, ab eo autem quod jam est, effective aliquid producitur; ideo diversificatio formae per futurum et praesens designant diversitatem sacramenti.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod Joannes suum baptismum instituit praecepto divino. Unde patet quod institutio ipsius fuit a Deo per auctoritatem, et ab ipso Joanne per ministerium.

Ad primum ergo dicendum, quod propter tres rationes baptismus a Joanne nomen accepit. Primo, quia ipse fuit sui baptismi institutor aliquo modo; Petrus autem nullo modo baptismi quo baptizabat. Secundo, quia nihil in illo baptismo efficiebatur quod Joannes non faceret. Tertio, quia sibi soli erat datum illius baptismi ministerium.

Ad secundum dicendum, quod fides magis determinabatur secundum appropinquationem ad Christum; et ideo etiam sacramenta, quae quaedam fidei protestationes sunt, magis a Christo remota, minus determinata esse debuerunt. Et quia baptismus Joannis de propinquo ad Christi sacramenta disponebat, ideo debuit magis habere determinationem quam sacramenta legis naturae.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod cessatio baptismi Joannis potest accipi dupliciter. Uno modo quando cessavit totaliter; et hoc fuit Joanne in carcerem misso, quia ministerium illud soli (1) Joanni concessum est. Alio modo quantum ad maximum suum posse; et sic cessavit baptizato Christo: quia ex tunc ejus baptismus non fuit praecipuus, sed alius fuit eo dignior; sicut cessat officium legati domino suo superveniente, quamvis et aliqua exerceat.

Et per hoc patet solutio.

ARTICULUS II.

Utrum baptismus Joannis gratiam contulerit.
(3 p., quaest. 48, art. 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod baptismus Joannis gratiam contulerit. Luc. 3, 3: *Erat Joannes baptizans, et praedicans baptismum poenitentiae in remissionem peccatorum.* Sed remissio peccatorum non fit sine gratia. Ergo baptismus ille gratiam contulit.

2. Praeterea, Damascenus dicit (de Fide orth., lib. 4, cap. 10): *Purgat Joannes spiritum per aquam.* Sed purgatio spiritualis non fit sine gratia. Ergo ille baptismus gratiam contulit.

3. Praeterea, Augustinus dicit contra Donatistas (lib. 5, cap. 10): *Ita credam Joannem baptizasse in aqua in remissionem peccatorum, ut ab eo baptizatis in spe remitterentur peccata.* Sed spes de remissione peccatorum non potest esse nisi per gratiam. Ergo baptismus ille gratiam contulit.

4. Praeterea, baptismus Joannis propinquior fuit baptismo Christi quam circumcisio; sed circumcisio gratiam contulit, ut dictum est, dist. 1, quaest. 2, art. 4, quaestiunc. 3. Ergo multo fortius baptismus Joannis.

5. Praeterea, sacramentum non instituitur, nisi ad causandum gratiam, vel significandum. Sed gratia sufficienter per sacramenta veteris legis erat significata. Si ergo baptismus Joannis gratiam non contulit, pro nihilo institutus fuit.

Sed contra, gratia non confertur sine Spiritu sancto. Sed in baptismo Joannis non conferebatur Spiritus sanctus, sed aqua tantum, ut patet Act. 1, 5: *Joannes quidem baptizavit aqua; vos autem baptizabimini Spiritu sancto.* Ergo in illo baptismo non erat gratia.

Praeterea, non est idem effectus dispositionis et perfectionis. Si ergo baptismus Joannis disponebat ad baptismum Christi, cujus est gratiam conferre: quia *gratia et veritas facta est per Jesum Christum;* Joannes 1, 17, videtur quod baptismus Joannis gratiam non contulit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod hoc ab omnibus conceditur, quod non efficiebatur aliquid per baptismum Joannis quod non esset operatio hominis. Et quia gratia non potest ab homine dari, ideo patet quod baptismus Joannis gratiam non conferebat.

Ad primum ergo dicendum, quod illa auctoritas sic exponenda est, ut referatur ad diversa baptismata hoc modo. *Erat Joannes baptizans,* scilicet baptismate suo, *et praedicans,* scilicet baptismum Christi, qui est *in remissionem peccatorum.* Si autem referatur utrumque ad baptismum Joannis, sic dicitur esse in remissionem peccatorum: quia baptizatis imponebat dignos fructus poenitentiae agere, quibus peccatorum remissionem consequerentur.

(1) *Al.* deest respectum.

(1) *Al. deest* soli.

Unde baptismus ille erat quasi quaedam protestatio, et professio poenitentiae.

Ad secundum dicendum, quod baptismus ille purgare dicitur modo praedicto: vel etiam materialiter a sordibus corporalibus in signum spiritualis purgationis per Christum futurae; vel a caecitate ignorantiae per doctrinam Joannis Christum annuntiantis.

Ad tertium dicendum, quod spes semper ex gratia procedit, non tamen semper ex gratia habita, sed quandoque ex gratia expectata; et sic baptismus Joannis spem faciebat remissionis peccatorum, non conferens gratiam, sed promittens eam in hoc quod praefigurabat baptismum Christi, quo gratia daretur.

Ad quartum dicendum, quod quamvis baptismus Joannis magis conveniret cum baptismo Christi quam circumcisio quantum ad materiam, non tamen conveniebat magis quantum ad causam institutionis: quia circumcisio ad necessitatem instituta erat ut remedium contra originale; sed baptismus Joannis, ut assuefaceret ad baptismum Christi.

Ad quintum dicendum, quod baptismus Joannis expressius figurabat baptismum Christi quam sacramenta veteris legis propter majorem similitudinem ad ipsum; et ideo magis de propinquo praeparabat ad ipsum in significatione, et quadam poenitentiae protestatione.

ARTICULUS III.

Utrum convenienter Christus Joannis baptismate baptizatus fuerit. — (3 *p., quaest.* 39, *art.* 1 *et* 2.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christo non competeret baptizari baptismo Joannis. Baptismus enim Joannis erat baptismus poenitentiae, ut dicitur Luc. 3. Sed Christo non competit poenitentia, sicut nec peccatum. Ergo nec baptizari baptismo Joannis.

2. Praeterea, omnis Christi actio nostra est instructio. Sed non instruimur baptizari baptismo Joannis. Ergo non debuit Christus illo baptismo baptizari.

Sed contra est quod ipse ad baptismum Joannis vadens dixit: *Sic decet nos implere omnem justitiam;* Matth. 3, 15.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod nulli alii hoc baptismo debuerunt baptizari. Hoc enim est solius Christi ut a sacramentis non accipiat, sed magis eis conferat. Sed baptismus Joannis erat tale sacramentum a quo non poterat aliquid accipi. Ergo soli Christo competebat.

2. Praeterea, sacramenta eadem ratione omnibus competunt. Sed non erat necessarium quod omnes baptismo Joannis baptizarentur. Ergo nulli praeter Christum ipso baptizari debuerunt.

Sed contra est quod dicitur Matth. 3, 5: *Egrediebantur ad illum Hierosolymitae universi, et baptizabantur ab eo.*

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod debuerunt illo baptismo pueri baptizari. Erat enim ille baptismus signum baptismi Christi. Sed baptismus Christi competit pueris. Ergo et ille.

2. Praeterea, circumcisio dabatur etiam pueris, et eis principaliter. Sed baptismus Joannis est medium inter circumcisionem et baptismum Christi, qui datur indifferenter magnis et parvis. Ergo et baptismus Joannis parvis dari debuit.

Sed contra, quia baptismus ille erat ut assuescerent ad baptismum Christi. Sed hoc non poterat esse nisi ratione illorum qui discretionem habebant. Ergo pueris ille baptismus non competebat.

Solutio I. Respondeo dicendum, quod Christus pluribus de causis a Joanne baptizari voluit, quarum tres tanguntur in Glossa (1) Marc. 1; scilicet propter humilitatem implendam (ut ipsemet dicit Matth. 3); ut baptismum Joannis approbaret, et ut aquas consecraret suae carnis tactu, et sic baptismum suum institueret. Quartam causam tangit Augustinus (lib. 5 de Baptismo contra Donatistas, cap. 9), ut scilicet ostenderet non interesse quis a quo baptizaretur. Quintam tangit in lib. Quaestionum veteris et novi Testamenti (2), scilicet ad exemplum baptismi proponendum illis qui erant futuri filii Dei per fidem. Sextam tangit Chrysostomus (hom. 12 in Matth.), ut scilicet in baptismo miracula ostendens, evacuaret illorum errorem qui Joannem Christo majorem credebant.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est, Christus a sacramentis nihil accepit; et ideo non dicitur baptismus Joannis baptismus poenitentiae quo ad Christum, sed quo ad alios qui ad poenitentiam per ipsum praeparabantur; sicut etiam circumcisio Christi non fuit in remedium originalis peccati, a quo Christus immunis erat.

Ad secundum dicendum, quod actio Christi nostra est instructio, non ut eodem modo agamus sicut Christus fecit, sed ut pro modo nostro Christum imitemur; et ideo per baptismum suum dedit nobis exemplum, ut baptizaremur illo baptismo qui nobis competit, per quem scilicet remissionem peccatorum consequamur.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod, sicut dicit Augustinus in lib. de Baptismo contra Donatistas (lib. 5, cap. 9), si Joannes solum Christum baptizasset, videretur melioris baptismi dispensator, quanto melior erat qui baptizabatur, et si omnes baptizasset videretur quod Christi baptismus non sufficeret ad salutem; et ideo quosdam alios baptizavit, sed non omnes.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis alii a baptismo Joannis non acciperent gratiam; accipiebant tamen quoddam signum gratiae suscipiendae, et servandae poenitentiae.

Ad secundum patet solutio ex dictis.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod baptismus Joannis erat baptismus poenitentiae; et quia pueris non competit poenitentia, ideo non competebat eis ille baptismus. Nec est simile de baptismo Christi et circumcisione, quae ordinantur contra originale peccatum, quod in pueris est.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

---

(1) Hoc ex Beda Glossa sumpsit, etsi ejus nomine non expresso (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) Hic liber Augustini, non est, sed haeretici auctoris etsi nihil haereticum continet quod inde refert S. Thomas (*Ex edit. P. Nicolai*).

ARTICULUS IV.

Utrum baptizati Joannis baptismate, iterum baptizari debuerint. — (3 *p.*, *q.* 38, *art.* 8.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod baptizati baptismo Joannis, non debebant baptizari baptismo Christi. Actor. enim 8 dicitur, quod Apostoli in Samariam venientes, illos qui baptizati erant in nomine Jesu, non baptizabant, sed tantum manus imponebant. Cum ergo baptismus in nomine Jesu sine collatione Spiritus sancti sit baptismus Joannis, videtur quod baptizati baptismo Joannis, non baptizabantur baptismo Christi.

2. Praeterea, Hieronymus super illud (Joelis 2): *Effundam de spiritu meo*, dicit: quod haec est causa quare quidam baptizati a Joanne, baptismo Christi iterum baptizati sunt a Paulo, Actor. 20 quia fidem Trinitatis non habebant, quia neque si Spiritus sanctus est audierant. Si ergo aliqui baptizati essent a Joanne, fidem Trinitatis habentes, videtur quod iterum baptizari non debuerint baptismo Christi.

3. Praeterea, in Apostolis debuit ostendi omne illud quod est necessarium ad salutem. Sed Apostolis post baptismum Joannis solus baptismus Spiritus sancti praenuntiatur, Actor. 1. Ergo non erat necessarium quod baptismo Christi iterum baptizarentur.

4. Praeterea, ad baptismum requiritur aqua et Spiritus sanctus. Sed per baptismum Joannis erat facta ablutio aquae. Ergo non oportebat nisi quod suppleretur quod deerat, scilicet Spiritus sanctus.

Sed contra est quod dicitur Joannis 3, 5: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.* Sed baptismus Joannis non regenerabat aliquo modo. Ergo necessarium erat ut iterum baptismo Christi baptizarentur.

Praeterea, Augustinus dicit (tract. 5 in Joan.), quod baptizabat Joannes, et non est baptizatum (1). Sed de necessitate salutis tempore gratiae est quod homo sit baptizatus, vel saltem propositum baptismi habuerit. Ergo oportebat eos qui baptismum Joannis acceperant, iterum baptizari baptismo Christi.

Praeterea, impositio manum praecedente baptismo Joannis non imprimebat characterem baptismalem. Sed character talis est de necessitate salutis vel in actu vel in proposito. Ergo oportebat quod baptizati baptismo Joannis iterum baptizarentur baptismo Christi, et non sufficiebat eis manus impositio.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod baptismus, Joannis erat praeparatorius ad Christum suscipiendum; et ideo si quis baptismum Joannis suscepisset in eo sistens, non referens ad Christum, baptimus in eo frustraretur a fine suo; et ideo oportebat eum iterum baptizari baptismo Christi. Si autem non figeret spem suam in baptismo Joannis, sed ulterius referret ad Christum, sic ex gratia Christi et baptismo Joannis praeaccepto efficiebatur quasi unum quid; et ideo non oportebat quod iterum aqua baptizaretur, sed solum quod Spiritum sanctum per manus impositionem acciperet; et haec videtur fuisse Magistri opinio in littera.

(1) Al. baptizatus.

Sed quia sacramenta novae legis ex ipso opere operato efficaciam habent, ideo videtur quod spes et fides illius qui baptismum suscipit, nihil faciat ad sacramentum, quamvis posset facere ad rem sacramenti impediendam vel promovendam. Unde quantumcumque spem suam aliquis ad Christum referret baptizatus baptismo Joannis, baptismum novae legis non consequebatur; et ideo si baptismus novae legis est de necessitate salutis, oportebat quod iterum illo baptismo baptizaretur. Praeterea est generale in omnibus sacramentis, quod si omittatur quod est de substantia sacramenti, oportet id sacramentum iterari. Unde cum non esset forma debita in baptismo Joannis, oportebat quod iteraretur baptismus. Et hoc habet communior opinio, quae etiam ex verbis Augustini confirmatur, qui dicit super Joan., hom. 5: *Qui baptizati sunt baptismate Joannis, non eis sufficit: baptizandi enim sunt baptismate Christi.*

Et ideo secundum hoc dicendum ad primum, quod ibi agitur de illis qui baptizati erant a Philippo, de quo constat quod baptismo Christi baptizaverat. Sed non erat ibi Spiritus sanctus ad robur, sicut in confirmatione datur: quia ille non fuit Philippus Apostolus, sed unus de septem diaconibus, et ideo non poterat manus imponere, quia hoc Episcoporum est; et propter hoc missi sunt ad hoc Petrus et Joannes.

Ad secundum dicendum, quod Hieronymus non vult tangere causam rebaptizationis, sed insufficientiam fidei ipsorum ad salutem, ut patet ex verbis praecedentibus. Praemittit enim: *Qui dicit se credere in Christum, et non credit in Spiritum sanctum, nondum habet claros oculos.* Insufficientiam autem fidei non posset esse causa quare aliqui baptizarentur, sed quare instruendi essent, sicut et nunc fit.

Ad tertium dicendum, quod Apostoli creduntur baptizati fuisse baptismo Christi, quamvis scriptum non inveniatur, ut dicitur in Glossa (1) Joan. 13 super illud: *Qui lotus est, non indiget nisi ut pedes lavet.* Ex quo enim ipsi alios baptizabant, ut habetur Joan. 3, videtur quod et ipsi venientes ad Christum baptizati fuerint. Si tamen Christus, qui habuit potestatem remittendi peccata, et qui virtutem suam sacramentis non alligavit, eos sine baptismo ex privilegio quodam sanctificare voluisset, non esset ad consequentiam trahendum. Ex auctoritate autem inducta non habetur quod Apostoli tantum baptismo Joannis baptizati erant; sed comparatio quaedam baptismi flaminis ad baptismum Joannis.

Ad quartum dicendum, quod ad baptismum requiritur aqua cum debita forma. Joannes autem non observabat formam baptismi Christi, nec iterum erat in eo efficacia sicut in baptismo Christi; et ideo, quia omittebantur ea quae erant de necessitate sacramenti, oportebat iterum baptizari.

Expositio textus.

Quorum alia remedium contra peccatum praebent . . . . alia gratia et virtute nos fulciunt. Omnia sacramenta novae legis sunt in remedium, et gratiam conferunt, ut dictum est. Ergo distinctio illa

(1) Usurpata ex Augustino, qui epist. 18 ad Seleuciam idem dicit (*Ex edit. P. Nicolai*).

nulla videtur. — Et dicendum, quod illa distinctio sacramentorum sumitur secundum id ad quod principaliter ordinantur. Quamvis ergo omnia sacramenta aliquo modo gratiam conferant, et in remedium sint, quaedam tamen principaliter ordinata sunt in remedium, contra aliquem specialem morbum, ut matrimonium contra concupiscentiam; quaedam vero de sui propria intentione sunt ordinata ad remedium morbi, et ad gratiam, sicut baptismus, qui est spiritualis regeneratio, per quam vetus homo corrumpitur, et novus generatur; quaedam autem, quia gratiam praesupponunt, ordinantur ad gratiae perfectionem sicut eucharistia; et sic intelligenda sunt verba Magistri: *Non utique propter remedium, sed ad sacramentum;* et debet accipi sacramentum large pro quolibet signo rei sacrae.

Baptismum Christi Joannes suo baptismo praenuntiavit. Ideo baptismus Christi potius quam alia sacramenta novae legis praeparatorium habuit, quia baptismus est janua sacramentorum, et ipse facit aliis viam; unde praeparatorio (1) sacramenta alia non indigebant.

Iterum baptizabantur, immo verum baptisma accipiebant. Ex hoc patet quod praecedens baptismus non reputabatur aliquibus pro baptismo: quia qui baptisma Christi accipiebant, non iterato baptizabantur, sed verum baptisma de novo accipiebant; et ideo quasi corrigens quod dixerat: *Iterum baptizabantur*, addit, *immo verum baptisma accipiebant*; et sic Magister per verba Hieronymi suam intentionem probare non potest.

(1) *Nicolai* praeparatione.

DISTINCTIO III.

Quid sit baptismus.

Post haec videndum est, quid sit baptismus, et quae sit forma, et quando institutus, et quae causa institutionis. Baptismus dicitur intinctio, idest ablutio corporis exterior, facta sub forma verborum praescripta. Si enim ablutio fiat sine verbo, non est ibi sacramentum; sed accedente verbo ad elementum, fit sacramentum; non utique ipsum elementum fit sacramentum, sed ablutio facta in elemento. Unde Augustinus (tract. 80 in Joan.): « Verbo baptisma consecratur. Detrahe » verbum, et quid est aqua nisi aqua? Accedit verbum ad » elementum, et fit sacramentum. Unde est haec tanta vir» tus a quae ut corpus tangat, et cor abluat, nisi faciente verbo » non quia dicitur, sed quia creditur ? Namque et in ipso » verbo aliud est sonus transiens, aliud est virtus intus ma» nens. » In duobus ergo consistit sacramentum baptismi, scilicet in verbo, et elemento. Ergo et si alia desunt, quae ad decorem sacramenti instituta sunt, non ideo minus est verum sacramentum, et sanctum, si verbum sit ibi et elementum. Nam et in hoc sacramento et in aliis quaedam solent fieri ad decorem et honestatem sacramenti, quaedam ad substantiam et causam sacramenti pertinentia. De substantia hujus sacramenti sunt verbum et elementum, cetera ad solemnitatem ejus pertinent.

De forma baptismi.

Sed quod est illud verbum, quo accedente ad elementum, fit sacramentum? Veritas docet, quae hujus sacramenti formam tradens (Matth. 28, 19), ait discipulis: « Ite, docete » omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et » Spiritus sancti. »Invocatio igitur Trinitatis verbum dicitur, quo baptisma consecratur; et haec est forma verborum sub qua traditur baptismus. Unde Bonifacio Episcopo Zacharias Papa ait (ex decret. de Consec., dist. 4, cap. « In Synodo » Anglorum »): « Firmissime praeceptum est in Synodo » Anglorum ut quicumque sine invocatione Trinitatis mersus » fuisset, sacramentum regenerationis non haberet; quod om» nino verum est. Quod si mersus in fonte baptismi quis » fuerit sine invocatione Trinitatis, perfectus christianus non » est, nisi in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti fuerit » baptizatus. » Legitur tamen in Actibus Apostolorum (cap. 8 et 10) Apostolos baptizasse in nomine Christi. Sed in hoc nomine, ut exponit Ambrosius (lib. 1 de Spiritu sancto, cap. 3), tota Trinitas intelligitur. Intelligitur enim, cum Christum dicis, et Pater, a quo unctus est, et ipse qui unctus est et Spiritus sanctus per quem unctus est. Unde Nicolaus Papa ad consulta Bulgarorum (de Consecr., dist. 4, cap. « A » quodam »): « A quodam Judaeo multos baptizatos asseri» ritis, et quid inde agendum sit, consulitis. Hi profecto si » in nomine sanctae Trinitatis, vel in nomine Christi, sicut » in Actibus Apostolorum legimus baptizentur (1), baptizati » sunt: unum enim idemque est, ut exponit Ambrosius. »

Si in nomine Patris tantum vel Spiritus sancti possit tradi baptismus.

Hic quaeritur, an baptismus esset verus, si diceretur, In nomine Patris tantum, vel Spiritus sancti tantum, ut cum dicitur, In nomine Christi. Ambrosius videtur dicere, quod si fide mysterium Trinitatis teneatur, et una persona tantum nominetur, plenum est sacramentum; et e converso, si tres nominentur, et non recte de aliquo illorum sentiatur, vacuum fieret mysterium Trinitatis. Ait enim sic (lib. 1 de Spiritu sancto, cap. 3): « Ubi non est plenum baptismi sacramentum » nec principium nec species aliqua baptismi aestimatur. Ple» num autem est, si Patrem et Filium et Spiritum sanctum » fatearis. Si unum neges, totum subrues. Et sicut si in unum » sermonem comprehendas vel Patrem vel Filium vel Spiritum » sanctum; fide autem nec Patrem nec Filium nec Spiritum » sanctum abneges; plenum est fidei sacramentum: ita etiam » licet Patrem et Filium et Spiritum sanctum dicas, et Pa» tris et Filii et Spiritus sancti minuas potestatem; vacuum » est omne mysterium. Cum enim dicitur, In nomine Christi, » per unitatem (2) nominis impletum est mysterium, nec a » Christi baptismate Spiritus separatur, quia Christus bapti» zavit in Spiritu. »

Quaestio Ambrosii.

« Nunc consideremus, utrum sicut Christi nomine legimus » baptismi plenum esse sacramentum, ita etiam Spiritu san» cto nuncupato nihil desit ad misterii plenitudinem. Ratio» nem sequimur. Qui unum dixerit, Trinitatem significavit. » Si Christum dicas, et Patrem a quo unctus est Filius, et » Christum qui unctus est, scilicet Filium et Spiritum san» ctum quo unctus est, designasti. Scriptum est enim (Act. » 10) hunc esse Jesum a Nazareth, quem unxit Deus Spiri» tu sancto. Et si Patrem dicas, Filium ejus et Spiritum oris » ejus pariter indicas; si tamen id etiam corde comprehendas. » Et si Spiritum sanctum dicas, Deum Patrem, a quo proce» dit, et Filium ejus, cujus est Spiritus, nuncupasti. Unde, » ut rationi copuletur auctoritas, Dominus dicit (Act. 1, 5), » Vos autem baptizabimini in Spiritu sancto: ex quo indicat » nos recte posse baptizari in Spiritu sancto. »

Perstringit praemissorum intelligentiam cum determinatione cujusdam dicti.

Ex his aperte intellexisti, in nomine Christi verum baptisma tradi. Unde nihilominus insinuari videtur, verum baptisma dari posse in nomine Patris tantum, vel Spiritus sancti; si tamen ille qui baptizat, fidem Trinitatis teneat, quae Trinitas in quolibet horum nominum intelligitur. Si autem aliquis perverse credens, et errorem inducere intendens, u-

(1) *Nicolai* baptizati sunt (unum enim idemque est, ut Sanctus exponit Ambrosius) constat eos non esse denuo baptizandos.

(2) *Al.* per virtutem.

unum de tribus tantum exprimit, non implevit mysterium. Quod vero ait, nominatis tribus vacuum esse mysterium, si baptizans adimat potestatem Patris et Filii vel Spiritus sancti, idest, si male sentiat de potentia alicujus horum, non credens unam potentiam trium, intelligendum est hoc super eum qui non intendit nec credit baptizare, qui non tantum caret fide, sed etiam intentionem baptizandi non habet. Qui ergo baptizat in nomine Christi, baptizat in nomine Trinitatis, quae ibi intelligitur. Tutius est tamen tres personas ibi nominare, ut ibi dicatur: In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. Non in nominibus, sed in nomine, idest in invocatione, vel in confessione Patris et Filii et Spiritus sancti. Invocatur enim ibi tota Trinitas, ut invisibiliter ibi operetur per se, sicut extra visibiliter per ministrum (1). Si autem dicatur, In nomine Dei, non est ibi sacramentum, quia non servatur forma baptismi.

De institutione baptismi.

De institutione baptismi, quando coepit, variae sunt aestimationes. Alii dicunt tunc esse institutum cum Nicodemo Christus ait (Joan. 3, 5): « Nisi quis renatus fuerit ex aqua, « et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei. » Alii dicunt, institutionem baptismi factam, cum Apostolis dixit (Matth. ult. 19): « Ite, docete omnes gentes, baptizantes eos « in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti. » Sed hoc dixit eis post resurrectionem praecipiens eis de vocatione gentium; quos ante passionem binos miserat ad praedicandum in Judaea, et ad baptizandum, dicens (Matth. 10, 5): « In viam « gentium ne abieritis. » Jam ergo institutus erat baptismus; quia baptizabant simul et praedicabant.

De forma in qua baptizaverunt Apostoli ante passionem Christi.

Si vero quaeritur, in qua forma tunc baptizaverunt, sane dici potest, in nomine Trinitatis, scilicet in ea forma in qua baptizaverunt postea gentes: quae ante passionem potest intelligi fuisse tradita, licet non sit scriptum. Non ergo tunc illam formam Christus prius (2) tradidit, cum ad evangelizandum gentibus misit; sed quam ante tradiderat, mittens eos in Judaeam, post iteravit cum ad gentes misit. Commodius ergo dicitur institutio facta, quando Christus a Joanne baptizatus est in Jordane: quod dispensavit, non quia mundari voluit, cum sine peccato fuerit; sed quia contactu mundae carnis suae vim regenerativam contulit aquis, ut qui postea immergeretur invocato nomine Trinitatis, a peccatis purgaretur. Tunc ergo invocato nomine Trinitatis institutus est baptismus Christi, in quo Trinitas, cujus mysterium ibi innotuit, interius homines baptizat.

Quare in aqua tantum fiat.

Celebratur autem hoc sacramentum in aqua, non alio liquore, ut ait: Christus (Joan. 3, 5): « Nisi quis renatus fuerit « ex aqua et Spiritu sancto etc. » Ideo uniformiter id fieri in aqua praecipitur, ut intelligatur quod sicut aqua sordes corporis ac vestes abluit; ita baptismus maculas animae sordesque vitiorum emundando abstergit; vel ideo ut nullum inopia excusaret; quod posset (3) fieri, si in vino vel oleo fieret; et ut communis materia baptizandi inveniretur apud omnes: quod aqua significavit quae de latere Christi manavit, sicut sanguis alterius sacramenti signum fuit. Non ergo in aliquo liquore: potest consecrari baptismus, nisi in aqua.

De immersione, quoties fieri debeat.

De immersione vero, si quaeritur, quomodo fieri debeat; praecise respondemus, ut semel vel tertio pro vario more Ecclesiae. Unde Gregorius (lib. 1, epist. 41): « De trina « immersione baptismi nil verius responderi potest, quam « quod vos ipsi sensistis: quia in una fide nihil officit Eccle« siae sanctae consuetudo diversa. Quia enim in tribus sub« sistentiis una substantia est, reprehensibile esse nullatenus « potest infantem in baptismo ter vel semel mergere; quia « et in tribus mersionibus personarum Trinitas, et in una « potest Divinitatis singularitas designari. Nos vero qui tertio « immergimus, etiam triduanae sepulturae sacramentum si« gnamus. » Secundum hoc licet non modo ter, sed etiam semel mergere tantum. Ibi tamen duntaxat mergere semel licet, ubi consuetudo Ecclesiae talis existit. Si quis vero id facere incipiat, ubi consuetudo talis non est, vel semel tantum mergendum asserat, reprehensibilem se constituit. Unde Haymo (in Epist. ad Rom., cap. 4): « In suo sensu abun« dabat Cyprianus, cum semel mergebat in baptismo parvu« los: qui quod intelligebat, studiose implebat, bonis operi« bus abundando, licet in hoc nescius delinqueret. Sed quia « bonis operibus abundabat, postea correctus a Deo abundavit « altiori sensu, ter illos mergendo. » Ecce habemus, quia deliquit qui semel mersit; sed hoc ideo, quia aliter se habebat consuetudo illius Ecclesiae, vel quia unam tantum faciendam mersionem asserebat. De trina mersione Augustinus ait (hom. 2 ad neophytos): « Postquam nos credere promisimus, tertio « capita in sacro fonte demersimus: qui ordo baptizandi « duplici mysterii significatione celebratur. Recte enim tertio « immersi estis, quia accepistis baptismum in nomine Trini« tatis. Recte tertio immersi, quia accepistis baptismum in « nomine Christi, qui die tertia resurrexit a mortuis. Illa « enim tertio repetita immersio, typum dominicae exprimit « sepulturae. » Constat ergo baptizandos tertio debere immergi: et tamen si semel tantum immergantur, verum baptisma accipiunt: et qui semel immergit tantum, non peccat, nisi consuetudo Ecclesiae obsistat, vel hoc modo tantum debere fieri asserat.

Quando circumcisio amisit vim suam.

Solet etiam quaeri, si circumcisio amisit statim vim suam ab institutione baptismi. Ad quod dicimus, in Christi morte terminata esse legalia omnia. Ex tunc ergo circumcisio perdidit vim suam; ita quod postea non profuerit, sed potius obfuerit (1) observatoribus suis. Sed usque ad oblationem verae hostiae potuit prodesse. Si enim ante passionem legalia finem habuissent, non ea imminente vetus pascha cum discipulis manducasset.

De causa institutionis.

Causa vero institutionis baptismi est innovatio mentis, ut homo qui per peccatum vetus fuerat, per gratiam baptismi renovetur; quod fit depositione vitiorum et collationem virtutum. Sic enim fit quisque novus homo, cum abolitis peccatis ornatur virtutibus. Abolitio peccatorum pellit foeditatem; appositio virtutum affert decorem. Et haec est res hujus sacramenti, scilicet interior munditia.

Quaeritur, an baptismus aperuit caelum, quod non aperuit circumcisio.

Si quaeritur, utrum baptismus aperuerit caelum, quod non aperuit circumcisio; dicimus, quod nec baptismus nec circumcisio, regni nobis aditum aperuit, sed hostia Salvatoris quae si tempore circumcisionis oblata fuisset, illius temporis homines in regnum intrassent. Res ergo hujus sacramenti justificatio est.

(1) *Al.* per ministerium.
(2) *In editione Nicolai deest* prius.
(3) *Al.* potest.

(1) *Al.* profecerit, sed potius obfuit.

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de his quae praeexiguntur ad sacramenta novae legis, hic incipit determinare de singulis sacramentorum novae legis; et dividitur in partes duas: in prima determinat de illis sacramentis quae sunt ordinata in remedium unius personae; in secunda de illis quae sunt ordinata in remedium totius Ecclesiae; 24 dist., ibi: *Nunc ad considerationem sacra ordina-*

tionis accedamus. Prima dividitur in tres: in prima determinat de sacramento intrantium, scilicet baptismo, in secunda de sacramentis progredientium, 7 dist., ibi: *Nunc de sacramento confirmationis addendum est;* in tertia de sacramento exeuntium, scilicet extrema unctione, 23 dist., ibi: *Praeter praemissa est aliud sacramentum, scilicet unctio infirmorum.* Prima in tres: in prima determinat de baptismo secundum se; in secunda de baptismo per comparationem ad recipientes, 4 dist., ibi: *Hic dicendum est, aliquos suscipere sacramentum et rem sacramenti etc.;* in tertia secundum comparationem ad ministrantes, 5 dist., ibi: *Post haec sciendum est, sacramentum baptismi a bonis et a malis ministris dari.* Prima in duas: in prima determinat de baptismo secundum se; in secunda determinat de eo per comparationem ad circumcisionem, ibi: *Solet etiam quaeri, si circumcisio amisit statim vim suam ab institutione baptismi.* Prima in duas: in prima determinat quid est baptismus; in secunda de his quae ad baptismum requiruntur, ibi: *Sed quod est illud verbum quo accedente ad elementum fit sacramentum?* Haec pars dividitur in tres secundum tria quae exiguntur ad baptismum: in prima enim determinat de forma baptismi; in secunda de materia ejus, ibi: *Celebratur autem hoc sacramentum tantum in aqua;* in tertia de ipso actu ablutionis vel immersionis, ibi: *De immersione vero si quaeritur quomodo fieri debeat, praecise respondemus.* Prima in duas: in prima determinat de forma baptismi; in secunda de institutione ipsius, ibi: *De institutione baptismi quando coepit, variae sunt aestimationes.* Circa primum duo facit: primo determinat formam baptismi; secundo movet quamdam quaestionem circa formam baptismi, et determinat eam, ibi: *Hic quaeritur, an baptismus esset verus, si diceretur, in nomine Patris tantum etc.* Prima in duas: in prima determinat formam principalem baptismi; in secunda quamdam formam secundariam pro tempore observatam, ibi: *Legitur tamen in Actibus Apostolorum, Apostolos baptizasse in nomine Christi.*

Solet etiam quaeri, si circumcisio amisit statim vim suam ab institutione baptismi. Hic determinat de baptismo per comparationem ad circumcisionem, et circa hoc tria facit: primo determinat cessationem circumcisionis; secundo institutionem baptismi, ibi: *Causa vero institutionis baptismi est innovatio mentis;* tertio effectum utriusque, ibi: *Si quaeritur, utrum baptismus aperuerit caelum, quod non aperuit circumcisio; dicimus, quia nec baptismus nec circumcisio, regni nobis aditum aperuit, sed hostia Salvatoris.*

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur quinque: 1.° quid sit baptismus; 2.° de forma ipsius; 3.° de materia ejus; 4.° de intentione; 5.° de institutione.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum baptismi definitio assignata sit conveniens.
(3 p., quaest. 66, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter sit assignata haec definitio baptismi quae in littera ponitur, scilicet: *Baptismus est ablutio corporis exterior, facta sub forma praescripta verborum.* Manente enim definito, manet definitio. Sed transeunte ablutione, quae est quaedam actio, vel passio, manet baptismus. Ergo baptismus non est ablutio.

2. Praeterea, sacramentum, secundum Hugonem (de Sacram., lib. 1, part. 9, cap. 2), est materiale elementum. Ablutio autem non est materiale elementum, sed elementi usus. Ergo baptismus, cum sit sacramentum, non erit ablutio.

3. Praeterea, sacramentum est in genere relationis, cum sit causa, vel signum, sicut supra dictum est. Sed baptismus est sacramentum. Ergo inconvenienter ponitur in genere actionis vel passionis.

4. Praeterea, in definitione instrumenti debet poni illud ad quod est. Sed baptismus, sicut et alia sacramenta, ut prius dictum est, sunt instrumenta sanctificationis. Ergo cum in definitione ejus nulla mentio fiat de sanctificatione, videtur inconvenienter esse assignata.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod etiam inconvenienter assignetur definitio Hugonis (lib. 2 de Sacram., part. 6, cap. 2), quae talis est: *Baptismus est aqua diluendis criminibus sanctificata per verbum Dei.* Nihil enim fit in seipso. Sed baptismus in aqua fit. Ergo baptismus non est aqua.

2. Praeterea, in definitione alicujus non debet poni aliquid quod non sit de essentia ejus. Sed sanctificatio materiae non est de essentia baptismi: quia in mari vel in flumine potest fieri baptismus. Ergo sanctificatio aquae non debet poni in definitione baptismi.

3. Praeterea, definitio debet converti cum definito. Sed potest esse aqua sanctificata verbo vitae diluendis criminibus, et tamen non erit baptismus, sicut quando non fit intinctio. Ergo haec non est competens baptismi definitio.

4. Praeterea, effectus qui potest impediri, non debet poni in definitione causae, quia tunc definitio esset minus quam definitum. Sed potest impediri quod per baptismum non diluantur crimina. Ergo non debet ablutio criminum in definitione baptismi poni.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod etiam inconvenienter assignetur definitio Dionysii, quam ponit 2 cap. cael. Hier., ubi dicit: *Quoddam ergo est principium sanctissimorum mandatorum sacrae actionis, ad aliorum* (1) *divinorum eloquiorum et sacrarum actionum susceptivam opportunitatem, formans nostros animales habitus ad supercaelestis quietis anagogem, nostrum iter faciens, sacrae et divinissimae nostrae regenerationis traditio.* Principium enim reducitur ad genus principiatorum. Sed sacramentum non est in genere principii, sed in genere sacramenti. Ergo non debet dici principium sanctissimorum mandatorum.

2. Praeterea, non dicitur esse principium sanctorum mandatorum nisi inquantum praeparat viam ad alia mandata. Ergo superfluum fuit postea

(1) *Al. et aliorum.*

addere: *Ad susceptivam opportunitatem aliorum nos formamus.*

3. Praeterea, nihil potest formari ad divina eloquia nisi quod est perceptivum eorum. Sed hoc quod est animale in nobis, non percipit divina eloquia, sed solum hoc quod est rationale. Ergo male dixit: *Formamus animales habitus ad divina eloquia.*

4. Praeterea, forma et materia sunt de essentia rei. Sed ipse nullam mentionem facit de materia et forma baptismi. Ergo videtur quod insufficienter definiat.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod inconvenienter assignetur definitio quam Damascenus ponit in 4 lib. cap. 10, sic dicens: *Baptismus est per quem primitias Spiritus sancti accipimus, et principium alterius vitae fit nobis regeneratio et sigillum et custodia et illuminatio.* Aliqui enim prius habent Spiritum sanctum et spiritualem vitam, quam baptismum consequantur, sicut patet de Cornelio Act. 10. Ergo per baptismum non semper accipimus primitias Spiritus sancti, nec est baptismus principium alterius vitae in nobis.

2. Praeterea, idem non debet poni in definitione sui ipsius. Sed regeneratio est idem quod baptismus. Ergo non debet poni in definitione baptismi.

3. Praeterea, illuminatio non fit nisi (1) per virtutes intellectuales. Sed baptismus non est intellectualis virtus, sed sacramentum. Ergo non debet sibi attribui illuminatio.

4. Praeterea, custodia fit in nobis per divinam providentiam, de qua dicitur in Psalm. 120, 4: *Ecce non dormitabit neque dormiet qui custodit Israel.* Ergo non debet hoc baptismo attribui.

Solutio I. Respondeo ad primam quaestionem dicendum, quod secundum doctrinam Philosophi in lib. 2 Posteriorum (text. 10), triplex est genus definitionis. Quaedam enim sunt definitiones materiales, quas dicimus demonstrationis conclusiones: quaedam formales, quae sunt principia demonstrationis: quaedam materiales et formales simul, quae sunt demonstrationes positione differentes: quia habent medium demonstrationis, inquantum continent definitionem formalem, et conclusionem, inquantum continent materialem; sed deest solus ordo terminorum. Quia autem (2) omne completivum quodammodo formale est respectu ejus quod completur, ideo definitio formalis non dicitur quae solum continet formam, sed illa quae continet hoc quod est completivum respectu alterius. Et quia in causis est talis ordo quod materia completur per formam, et forma per efficientem, et efficiens per finem; ideo definitio quandoque materialis dicitur, quae comprehendit tantum materiam rei, formalis autem quae comprehendit formam; sicut, *Ira est accensio sanguinis circa cor*, dicitur materialis definitio; et, *Ira est appetitus in vindictam*, dicitur formalis. Quandoque autem materialis comprehendit formam et materiam; sed formalis causam efficientem, sicut haec dicitur materialis: *Tonitruum est continuus sonus in nubibus*: haec autem formalis: *Tonitruum est extinctio ignis in nube.* Quandoque autem definitio materialis comprehendit materiam et formam et efficientem, formalis autem finem: sicut, *Domus est coopertorium factum ex lapidibus et lignis per talem modum et talem artem*, est definitio materialis respectu hujus: *Domus est coopertorium prohibens nos a frigoribus et caumatibus*: et hoc praecipue accidit in instrumentis, quia in eis quasi tota ratio speciei a fine sumitur. Et quia baptismus, cum sit sacramentum, quoddam instrumentum est; ideo definitio materialis ejus erit quae comprehendit materiam et formam ejus et efficientem; et formalis quae comprehendit finem; et sic definitio quam Magister in littera ponit, est materialis. Continet enim materiam in hoc quod dicit: *Ablutio exterior;* et innuit efficientem in hoc quod dicit, *facta;* et ponit formam in hoc quod dicit, *sub forma verborum praescripta.* Et sciendum, quod Augustinus (tract. 15 in Joan.), ponit eamdem definitionem, quamvis sub aliis verbis; dicit enim: *Baptismus est tinctio in aqua verbo vitae sanctificata.*

Ad primum ergo dicendum, quod in sacramento baptismi sunt tria. Aliquid quod est sacramentum tantum, sicut aqua quae exterius fluit et transfluit, et non manet; et aliquid quod est sacramentum et res, et hoc semper manet, scilicet character; et aliquid quod est res tantum, quod quandoque manet quandoque transit, scilicet gratia. Magister ergo hic definit baptismum quantum ad id quod est sacramentum tantum, quia intendit ipsum materialiter definire.

Ad secundum dicendum, quod sacramentum novae legis est signum et causa gratiae; unde secundum hoc est sacramentum, secundum quod habet significare, et causare. Aqua autem non habet significare et causare effectum baptismi, nisi secundum quod est abluens. Unde essentialiter baptismus est ipsa ablutio: quia ad ablutionem interiorem causandam institutus est, quam significando causat ipsa exterior ablutio: sed aqua est materia ejus remota, et ablutio ipsa est materiale baptismi; sed verbum vitae est forma completiva sacramenti. Augustinus autem et Magister definiunt baptismum per materiam proximam, quae praedicatur proprie de baptismo, sicut materia de artificialibus, ut phiala est argentum; sed Hugo definivit per materiam remotam, quae non ita proprie praedicatur, nisi per causam remotam.

Ad tertium dicendum, quod baptismus, inquantum est sacramentum, est in genere signi vel causae; et in hoc genere constituitur per formam verborum, a qua habet significationem et efficaciam sacramentalem. Sicut autem artificialia non ponuntur in genere ex forma simpliciter, sed ex materia (non enim dicimus quod domus sit in genere qualitatis nisi inquantum artificiale figuratum, sed dicitur esse in genere substantiae), ita etiam est de sacramentis. Baptismus enim simpliciter est in genere ablutionis; sed secundum quid, scilicet inquantum est sacramentum, est in genere relationis.

Ad quartum dicendum, quod finis ad quem est sacramentum, est ultimum formale ipsius, a quo sumitur formalis definitio. Magister autem non intendit hic definire baptismum formaliter, sed materialiter (1); et ideo sanctificationem praetermisit (2).

(1) *Al. deest* nisi.
(2) *Al.* terminorum, quia ante omne etc.

(1) *Al.* naturaliter.
(2) *Al. deest* praetermisit.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod definitio illa Hugonis complectitur et materiam baptismi in hoc quod dicit, *Aqua*, et finem in hoc quod dicit, *diluendis criminibus*, et formam per hoc quod dicit, *per verbum vitae sanctificata;* unde est definitio composita ex materiali et formali, quasi demonstratio positione differens: et complete essentiam baptismi complectitur, excepto quod actus ablutionis intermittitur, qui facit materiam proximam baptismo; quamvis ex aliis quae ponuntur, intelligi possit.

Ad primum ergo dicendum, quod haec est propria praedicatio, *Baptismus fit in aqua;* sed haec est per causam praedicatio, *Baptismus est aqua.*

Ad secundum dicendum, quod ibi non tangitur sanctificatio, nisi illa quae fit per formam baptismi, quae consistit in invocatione Trinitatis; et haec sanctificatio est de necessitate baptismi.

Ad tertium dicendum, quod sacramenta non efficiunt nisi id quod figurant. Ex hoc autem ipso quod ponitur dilutio criminum, effectus baptismi potest accipi: quia baptismus materialiter non consistit in aqua nisi secundum quod est abluens; quandocumque autem est aqua sanctificata in actu ablutionis, est baptismus.

Ad quartum dicendum, quod idem numero quandoque est effectus alicujus et finis, sicut sanitas est effectus et finis medicantis; sed effectus, secundum quod producitur per actum medici, finis autem secundum quod est intentum a medico. Medicus autem potest impediri a productione sanitatis, sed non ab intentione; et ideo sanitas potest poni in definitione ut est finis, non autem ut est effectus; et similiter dilutio criminum in definitione sacramenti.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod Dionysius ex definitione baptismi data intendit procedere ad ea quae materialiter in baptismo requiruntur: unde post hanc definitionem datam, ritum baptismi ponit; et ideo ponit eam ut demonstrationis principium: et propter hoc est definitio totaliter formalis. Et est sciendum, quod in verbis ejus aliquid ponitur quasi definitum, et aliquid ponitur tamquam definitio. Tamquam definitum ponitur, scilicet *traditio sacra et divinissimae regenerationis.* Ista enim est quaedam circumlocutio baptismi, qua ipse frequenter utitur; et hoc patet ex hoc quod ibi baptismum non nominat; ut sit sensus: *Quoddam est principium etc.*, scilicet *sacrae et divinissimae regenerationis traditio.* Quasi definitio ponitur hic, quod dicit, *Principium sanctissimorum mandatorum sacrae actionis.* Et ponit tria ad quae baptismus ordinatur, quae formaliter rationem ejus complent. Unum est quod competit ei secundum quod est janua sacramentorum; et quantum ad hoc dicit (1), quod est *principium sanctissimorum mandatorum sacrae actionis.* Actiones enim sacras nominat actiones hierarchicas, scilicet purgare, illuminare, et perficere; quae praecipue in nostra hierarchia consistunt in dispensatione sacramentorum: quae quidem actiones nobis sub praecepto traditae sunt, et ad eas est principium baptismus quasi eorum janua. Secundum competit sibi inquantum est causa, prout scilicet characterem imprimit, et gratiam confert, secundum quod homo informatur et idoneus redditur ad aliorum sacramentorum perceptionem; et quantum ad hoc dicit, quod est *formans* per characterem et gratiam *nostros animales habitus*, idest, vires animae, *ad susceptivam opportunitatem*, idest ad idoneam et opportunam susceptionem *divinorum eloquiorum* quantum ad doctrinam fidei, *et sacrarum actionum* quantum ad alia sacramenta, quae nulli non baptizato debent conferri. Tertium competit sibi inquantum est signum et figura caelestium, et secundum hoc per baptismum manuducimur in caelestium contemplationem; et quantum ad hoc dicit, quod est *faciens iter nostrum*, idest praeparans nobis contemplationis viam ad *anagogem*, idest sursum ductionem, *supercaelestis quietis*, quae consistit in contemplatione spiritualium. Vel potest dici, quod per secundum tangit finem proximum baptismi quantum, ad ea quae sunt viae; per tertium autem tangit finem remotum et ultimum, quantum ad ea quae sunt patriae; ad quam nos baptismus perducit per gratiam, quam confert, quae est res significata et non contenta.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius determinat de baptismo secundum quod est actio quaedam hierarchica; et ideo definit *principium mandatorum*, non quorumlibet sed illorum quibus actiones hierarchicae nobis traduntur.

Ad secundum dicendum, quod per primum tangit tantum ordinem baptismi ad alia sacramenta, sed per secundum tangit effectum, quo mediante ad alia sacramenta percipienda idonee perducit, ut ex dictis patet.

Ad tertium dicendum, quod animales habitus hic dicuntur ab anima, et non ab animalitate, qua scilicet cum aliis animalibus communicamus; ut ostendat quod non solum baptismus corpus exterius lavat, sed etiam animam interius format.

Ad quartum dicendum, quod haec definitio est principium omnium quae Dionysius de baptismo tradit; unde in principio statim hanc definitionem ponit. Et quia in omnibus quae sunt propter finem et ex fine, debet accipi et forma competens fini, et materia competens formae et fini; ideo in hac definitione non posuit formam et materiam, sed solum ea ad quae baptismus ordinatur quasi ad finem proximum vel remotum.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod Damascenus praedictam definitionem venatur ex hoc ipso quod baptismus regeneratio dicitur. Cum enim generatio sit motus ad esse, constat quod baptismus est per quem nobis traditur spirituale esse. Et quia nullus potest agere actionem alicujus naturae, nisi prius habeat esse in natura illa, ideo concluditur quod baptismus est principium omnium spiritualium actionum: et secundum hoc Damascenus baptismum definivit adhuc per priora quam Dionysius, inquantum accipit primum effectum baptismi, qui est constituere in spirituali vita, ex qua habet quod regeneratio dicatur; et ideo definit baptismum ut principium spiritualis vitae in hoc quod dicit, *Principium alterius vitae*, scilicet spiritualis, quae est altera a naturali; ut haec generatio sit altera a naturali, et regeneratio dicatur; et iterum ut principium eorum quae ad vitam prima consequuntur, et ideo dicit: *Per quod fiunt primitiae spiritus*, idest primi spiritus effectus in nobis. Hi autem effectus vel consequuntur ipsam generationem, sicut filiatio, vel aliqua talis relatio, et sic per baptismum dicimur regenerari in filios Dei, et quantum ad hoc dicitur *regeneratio*, vel consequuntur formam per generationem inductam; et hoc tripliciter. Primo in ordine ad generantem,

(1) *Al. deest* dicit.

secundum quod per formam inductam genitus fit similis generanti, et quantum ad hoc dicitur *sigillum*. Secundo quantum ad esse ipsius geniti, quod per formam conservatur; et quantum ad hoc dicitur *custodia*. Tertio quantum ad actionem ejus, cujus forma est principium; et quantum ad hoc dicitur *illuminatio*.

Ad primum ergo dicendum, quod primitiae spiritus dantur antequam percipiatur baptismus actu, sed non antequam percipiatur proposito habituali, sicut in Cornelio; vel actuali, sicut in aliis qui baptismi fidem habent. Vel dicendum, quod hic loquitur de vita spirituali, secundum quod homo quantum ad exteriora reputatur membrum Ecclesiae, quod non fit ante baptismum, quia ad actus fidelium nullus ante baptismum admittitur.

Ad secundum dicendum, quod regeneratio ponitur hic pro relatione consequente regenerationem, sicut est filiatio.

Ad tertium dicendum, quod etiam Dionysius (de eccl. Hierar., cap. 4, part. 1), vim illuminativam baptismo attribuit, quod quidem ei competit inquantum est fidei sacramentum; unde baptizatus jam admittitur ad inspectionem sacramentorum quasi illuminatus: non autem ante debet admitti, ne sancta canibus tradantur secundum Dionysium.

Ad quartum dicendum, quod custodia conservationem importat: quae quidem est a Deo sicut a principio efficiente, a gratia autem baptismali sicut a principio formali.

ARTICULUS II.

Utrum haec verba, Ego te baptizo etc., *sint de integritate formae baptismalis.* — (*3 p., q. 66, art. 5 et 6*).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod integritas formae baptismalis non contineatur in his verbis, *Ego te baptizo in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti.* Actio enim magis debet attribui principali agenti quam secundario. Sed principalis baptizans est Christus, ut patet Joan. 1, 33, ubi dicitur: *Hic est qui baptizat;* homo autem est tantum minister baptismi. Ergo magis debuit dici, *Christus te baptizat etc.* quam *Ego te baptizo.*

2. Praeterea, secundum grammaticos in verbis primae et secundae personae intelligitur nominativus certus et determinatus. *Sed baptizo* est verbum primae personae. Ergo non fuit necessarium quod adderetur *Ego.*

3. Praeterea, sacramenta habent a divina institutione efficaciam et virtutem. Sed ex forma quam Dominus tradidit Matth. ult. 19, ubi dicitur, *Docete omnes gentes,* non potest haberi quod *Ego te baptizo* sit de forma baptismi: quia hoc participium *baptizantes,* ponitur ibi ad designandum exercitium actus; non quasi pars formae. Ergo videtur quod non sit de necessitate formae.

4. Praeterea, simul Dominus praecepit actum docendi et baptizandi, Matth. ult. Sed non exigitur ad docendum quod sacerdos dicat, *Ego te doceo.* Ergo similiter non exigitur ad baptismum quod dicat, *Ego te baptizo.*

5. Praeterea, verba non debent dirigi ad eum qui non est verborum sensus perceptivus. Sed quandoque baptizatus non potest percipere sensus verborum, sicut patet quando puer baptizatur. Ergo non debet dicere, *Baptizo te,* sed, *Baptizo Joannem.*

6. Praeterea, hoc videtur ex modo loquendi quo Dominus usus est, ponens baptizandos in tertia persona dicens: *Baptizantes eos.*

7. Praeterea, materia sacramenti non minus est de essentia sacramenti quam suscipiens illud sacramentum. Sed nulla mentio fit in forma de aqua, quae est materia sacramenti. Ergo non debet fieri mentio de recipiente, ut dicatur: *Baptizo te.*

8. Praeterea, baptismus a passione Christi efficaciam habet, et figura est mortis Christi, ut patet Rom. 6. Ergo potius debuit in baptismi forma fieri mentio de fide passionis quam de fide Trinitatis.

9. Praeterea, omne illud in quo personae non conveniunt, debet de eis pluraliter dici. Sed personae distinguuntur quantum ad nomen: quia nomen Filii Patri non convenit, nec e converso. Ergo non debuit dici: *In nomine Patris etc.*, sed: *In nominibus.*

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod liceat ea quae in hac forma ponuntur, mutare sine praejudicio baptismi. Graeci enim hanc formam baptizandi habent: *Baptizatur servus Christi Nicolaus in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti.* Sed apud omnes est unum baptisma. Ergo et noster similiter baptismus fieri posset.

2. Praeterea, hoc quod dicit: *Ego baptizo te,* ponitur in forma ad exprimendum baptismi actum. Sed actus baptismi potest effici ab uno et duobus et in unum et in duos. Ergo potest fieri mutatio formae, ut dicatur: *Nos baptizamus vos.*

3. Praeterea, ecclesia est ejusdem potestatis nunc cujus erat primitiva ecclesia quantum ad sacramentorum dispensationem. Sed primitiva Ecclesia mutavit formam baptismi: quia baptizabant in nomine Christi, sicut in Act. (cap. 2 et 8) legitur. Ergo et nunc ecclesia formam mutare posset.

4. Praeterea, tres personae in forma baptismi ponuntur ad exprimendum fidem Trinitatis. Sed ita exprimeretur fides Trinitatis, si diceretur. In nomine Trinitatis, sicut si dicitur: *In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti.* Ergo potest ita mutatio fieri ut dicatur: *In nomine Trinitatis.*

5. Praeterea, virtus sacramentaria non consistit in verbis, nisi secundum quod ad significationem referuntur: alias non esset virtutis alicujus nisi in una lingua, quia voces non sunt eodem apud omnes. Sed idem significat Pater quod genitor, et Filius quod genitus, et Spiritus sanctus quod ab utroque procedens. Ergo potest hoc modo fieri mutatio, ut dicatur: *In nomine genitoris, et geniti, et procedentis ab utroque.*

6. Praeterea, qui corrumpit verba mutat litteras et syllabas, et per consequens dictiones. Sed infra, dist. 6, dicitur, quod reputatur baptismus, quamvis aliquis verba corrupte proferat. Ergo potest fieri formae mutatio.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod non possit aliquid addi vel minui. Non enim est minor necessitas in

verbis quae pertinent ad formas sacramentorum, quam in verbis sacrae Scripturae. Sed in verbis sacrae Scripturae non licet addere vel minuere, ut patet Apocal. ult. Ergo nec verbis formarum in sacramentis.

2. Praeterea, in formis naturalibus ita est quod differentia addita vel subtracta variat speciem. Ergo et si in formis sacramentorum aliquid addatur vel subtrahatur, tolletur ratio illius sacramenti.

3. Praeterea, ariani non mutabant formam istam nisi per additionem. Dicebant enim: *In nomine Patris majoris et Filii minoris*; et propter hoc non reputabantur baptizati. Ergo non licet addere vel diminuere in forma.

4. Sed contra, in littera habetur ab Ambrosio quod si fides totius Trinitatis corde teneatur et una tantum persona sit nominata, sit baptisma verum. Ergo licet aliquid de forma subtrahere.

5. Praeterea, actus baptizandi ponitur in forma ad excitandum attentionem. Ergo, ut videtur, licet addere verbum intentionem signans, ut dicatur: Intendo te baptizare.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod possit fieri interpositio vel transpositio. Quia baptismus est unus actus: unus autem est actus qui est continuus, ut dicitur in 5 Physicorum (text. 59). Sed interruptio tollit continuitatem baptismi. Ergo tollit unitatem ejus; ergo non debet fieri aliqua interruptio.

2. Praeterea, sicut ad fidem Trinitatis pertinent tres personae, ita et personarum ordo. Sed in translatione variatur ordo. Ergo corrumpitur forma.

Sed contra est, quia transposita nomina et verba idem significant (1).

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod forma completiva rei media est quodammodo inter materiam quam perficit, et causam efficientem a qua producitur, ut virtus efficientis mediante forma ad materiam traducatur. Et quia medium complectitur aliquo modo utrumque extremorum, ideo forma baptismi continet et principale efficiens, unde baptismus efficaciam habet, et materiam baptismi proximam quae est actus ablutionis; et ideo ponitur: *In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti*, tamquam principale efficiens, a quo baptismus efficaciam habet; et ponitur actus materialis cum iis (2) quae circumstant ipsum scilicet conferens et recipiens, in hoc quod dicitur: *Ego baptizo te*.

Ad primum ergo dicendum, quod principale agens significatur in invocatione Trinitatis quae invisibiliter agit, et ideo relinquebatur ut circa actum materialem poneretur agens secundarium, scilicet minister sacramenti.

Ad secundum dicendum, quod formae sacramentorum non accipiuntur ut voces significativae tantum, sed ut effectivae. Et quia nihil agit nisi secundum quod perfectum est, ideo de integritate formae baptismalis est ut ponatur totum quod ad baptismum requiritur, quamvis unum ex alio intelligi possit.

Ad tertium dicendum, quod in verbis illis Dominus principaliter non intendit tradere formam sacramenti, quia prius eis tradiderat, quando baptizabant etiam ante passionem; sed intendit eis praecipere actum baptizandi secundum formam prius eis traditam; et ideo ex verbis illis potest probabiliter accipi forma praedicta, quamvis non expresse ibi ponatur.

Ad quartum dicendum, quod quia baptismus est sacramentum necessitatis, et in sacramento requiritur intentio; ideo oportet exprimi omnia quae intentionem determinant ad actum illum; non autem sic in aliis actibus, in quibus non est tantum periculum, si intentio non adsit. Vel dicendum, quod alii actus habent efficaciam ex ipso suo exercitio tantum, sed actus baptizandi habet efficaciam ex forma verborum. Et quia talis efficacia est sacramentalis, idcirco oportet quod verba formae significando efficaciam actui praebeant; et ideo oportet baptizantem actum suum verbo significare, quamvis hoc in aliis actibus non reperiatur.

Ad quintum dicendum, quod ratio illa tenet de illis verbis quae proferuntur causa significationis tantum, non autem de illis quae proferuntur causa efficiendi, quae etiam oportet ad res non intelligentes proferri, ut effectus verborum determinetur ad res illas; unde etiam dicitur: *Exorcizo te creatura salis*.

Ad sextum dicendum, quod Dominus praecipiebat actum baptismi, ut absentium; et ideo oportebat quod uteretur tertia persona: secus autem est de illis qui exercent actum illum in praesentes.

Ad septimum dicendum, quod aqua comprehenditur in distinctione baptismi: quia baptismus nihil aliud est quam ablutio facta in aqua; et ideo esset nugatio, si iterum poneretur.

Ad octavum dicendum, quod actio semper magis attribuitur principali agenti, quia efficacius imprimit ad agendum. Tota enim virtus mediae causae est a prima, sed non convertitur: quia prima causa a qua baptismus efficaciam habet, auctoritative est Trinitas; passio autem Christi causa secundaria et meritoria; ideo magis fit mentio de Trinitate quam de passione.

Ad nonum dicendum, quod nomen non competit voci nisi secundum quod facit notitiam de re; nomen enim dicitur quasi notamen (1). Notitiam autem habemus de Trinitate per fidem. Et quia est una fides Trinitatis, et una confessio Dei, quamvis sint diversae voces significantes tres personas; ideo dicitur: *In nomine*, quasi in invocatione, quae fit per professionem exteriorem interioris fidei.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod quia sacramenta efficaciam habent ex institutione divina, et principalius est in sacramentis forma quam etiam materia; ideo sicut nulli licet mutare sacramentum, vel aliquod novum instituere, ita nulli licet mutare formam sacramenti quantum ad id quod est de essentia formae absque speciali consilio Spiritus sancti, qui virtutem suam illis verbis non alligavit: et si mutatur, nihil agitur; et praeter hoc culpa incurritur. Si autem aliquid pertinet ad formam ex determinatione Ecclesiae, si illud mutatur, nihilominus est sacramentum, sed culpa incurritur. In forma autem baptismali essentialius

(1) Ex lib. 1 de Interpretatione, seu Perihermenias, cap. 12 (*Ex edit. P. Nicolai*).
(2) *Al.* in ea.

(1) Sic Isidorus lib. 1 Etymologiarum vel Originum, cap. 6. Sed Festus dictum mavult quasi *novimen* et a *nosco* derivat (*Ex edit. P. Nicolai*).

est quod exprimit causam agentem, a qua est tota efficacia, quam quod exprimit actum exercitum; et ideo quantum ad omnes invocatio Trinitatis est de essentia formae, nec aliqui quantum ad hoc formam mutare possunt. Quidam vero dicebant, quod actus exercitus non est de essentia formae, et quod in illa invocatione Trinitatis essentia formae consistit; quos refellit auctoritas Alexandri Papae (1), qui dicit, quod non est baptismus illud lavacrum quo aliquis in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti nihil addendo baptizatur.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum opinionem Graecorum, de necessitate formae est actus baptismi quantum ad significatum, sed non quantum ad consignificatum. Persona autem baptizans per ministerium non est de necessitate formae, quia ex eo baptismus efficaciam non habet; sed persona recipiens est de necessitate formae, quia actus ad suscipientem terminatur; et ideo differunt in forma a nobis quantum ad tria. Primo, quia personam ministri in forma non exprimunt; et hoc dicunt ad removendum errorem qui fuit in primitiva Ecclesia, qui efficaciam baptismi baptizanti attribuebat, ut patet Corinth. 3. Secundo in hoc quod significant actum sub alia persona, scilicet tertia, et sub alio modo, scilicet subjunctivo vel optativo (2), ad significandum quod actus interior expectatur ab extra. Tertio quia personam ponunt in nominativo casu, et in tertia persona; quia quandoque baptizatus non habet intellectum ut ad eum possit dirigi sermo. Utrum autem ipsi mutent aliquid quod sit de substantia formae, ut sic oporteat rebaptizari, quamvis quidam dicant hoc, non tamen est determinatum, sed dubium apud quosdam, quibus videtur quod sufficiat actum baptismi significare ad perfectionem sacramenti, et quod consignificationis determinatio sit ex Ecclesiae institutione. Hoc autem certum quod forma qua nos utimur, melior est: tum quia perfectior est, ut patet ex supradictis; tum quia magis consonat verbis Evangelii quod ministros baptizantes dicit; tum propter auctoritatem Ecclesiae, quae hanc formam tradit, quae nunquam a vera fide legitur declinasse, hanc formam ab Apostolis retinens; et ideo non licet, praecipue Latinis, in forma Graecorum baptizare: quod si praesumerent, secundum quosdam non esset baptismus, secundum quosdam autem esset, sed graviter peccarent.

Ad secundum dicendum, quod unus actus qui uno agente expleri potest, non progreditur a pluribus agentibus simul, et ideo unus baptizans, cum ipse solus baptizare possit, debet significare actum suum non ut a pluribus exeuntem, sed ut a se solo; et ideo non potest dici, *Nos baptizamus;* sed secundum quosdam dici potest, *Ego baptizo vos,* si necessitas adsit. Nec est aliqua mutatio formae, quantum ad significationem, quia plurale non est nisi singulare geminatum. Potest et alia ratio assignari, quia *Baptizo vos,* idem est quod *baptizo te et te;* et ideo per hoc non fit mutatio formae quantum ad sensum, sed solum quantum ad vocem. Sed *Nos baptizamus,* idem est quod *ego et ille;* non autem *ego et ego.* Unde non omnino est idem; et ideo qui dicit, *Nos baptizamus,* nihil facit; qui autem dicit, *Baptizo vos,* si simul plures baptizaret, baptizatum est; sed peccat, nisi ex magna necessitate faciens.

Ad tertium dicendum, quod forma quam Dominus tradidit, non fuit ab Apostolis mutata quantum ad intellectum: quia in Christi nomine tota Trinitas intelligitur, ut in littera habetur; sed solum quantum ad vocem: et hoc est quod quidam dicunt, quod est mutata forma sensibilis, sed non intelligibilis. Nec hoc ipsum potuissent, nisi ex familiari consilio Spiritus sancti. Ratio autem mutationis fuit, ut nomen Christi amabile redderetur, si in ejus nomine baptismus fieret: et hoc etiam Ecclesia nunc posset, si speciale praeceptum a Spiritu sancto haberet; non autem propria auctoritate. Et quia illius mutationis causa fuit conveniens illi tempori, ideo cessante causa, cessat effectus: et modo non esset baptismus; si quis in Christi nomine baptizaret, ut communiter dicitur; quamvis quidam contrarium dicant.

Ad quartum dicendum, quod in nomine Trinitatis non exprimuntur ipsae personae, sed solum numerus personarum; et ideo non sufficit dicere, *in nomine Trinitatis;* nec esset baptismus, si diceretur.

Ad quintum dicendum, quod genitor non significat personam Patris sicut hypostasim subsistentem, ut hoc nomen *Pater,* sed per modum actus; et ideo non est eadem significatio, si dicatur *In nomine genitoris,* et *in nomine Patris;* et similis ratio est de aliis. Quamvis autem non sit eadem vox in Graeco et Latino, tamen est eadem vocis significatio; et in qualibet lingua verba illa pertinent ad formam quae principalius sunt instituta ad signandum personas illas.

Ad sextum dicendum, quod qui corrupte profert verba, aut hoc facit ex industria; et sic non videtur intendere quod Ecclesia intendit, unde non est baptismus: aut hoc facit ex ignorantia vel defectu linguae; et tunc dicitur quod si sit tanta corruptio quod omnino auferat sensum locutionis, non est baptismus; si autem sensus locutionis remaneat, tunc erit baptismus; et hoc praecipue accidit quod sensus non mutatur, quando fit corruptio in fine: quia ex parte finis mutatio variat consignificationem, non autem significationem, ut grammatici dicunt. Sed mutatio ex parte principii variat significationem; unde corruptio talis, maxime si sit magna, omnino sensum locutionis auferret. Quando autem sensus locutionis aliquo modo manet, tunc quamvis mutetur forma quantum ad sonum sensibilem, non tamen mutatur quantum ad significationem: quia quamvis oratio corrupte prolata nihil significet ex veritate impositionis, significat tamen ex accommodatione usus.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod de subtractione hoc certum est, quod si subtrahatur aliquid quod sit de essentia formae, non est baptismus, et ille qui baptizat, graviter peccat. Et quia apud omnes invocatio Trinitatis est de essentia formae ideo hoc nullo modo subtrahi potest. Sed quidam dicunt, quod expressio actus non est de substantia formae; unde si subtrahatur, facta sola Trinitatis invocatione, erit baptismus, quamvis peccet baptizans. Sed contra hoc est Decretalis Ale-

(1) Nempe Alexandri III. Extra *de baptismo,* cap. *Si quis* (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Sub indicativo modo Graeci baptizant:* βαπτίζεται, baptizatur. *Utroque modo legitur in Decreto Eugenii post Concilium Florentinum.*

xandri Papae tertii (ut supra) qui dicit, quod si quis puerum in aqua ter merserit dicendo, *In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti*, si non dicat: *Ego baptizo te*, talis immersio non facit baptisma. Oportet enim quod per formam virtus (1) Trinitatis invocatae ad materiam propositam determinetur, quod fit in expressione actus. Similiter etiam expressio personae baptizatae est de substantia formae, quia per eam determinatur actus ad hunc baptismum; et ideo si subtrahatur, non erit baptismus. Sed expressio personae baptizantis dicitur quod non est de forma quantum ad necessitatem sacramenti, sed ex institutione Ecclesiae, ut intentio magis referatur ad actum illum; et ideo si omittatur, erit baptismus, sed peccat omittens. De additione vero duo sunt observanda. Primum est ex parte addentis. Quia si adderet, intendens illud esse de forma, quasi volens per hoc novum ritum adducere, constat quod non intendit proferre formam qua utitur Ecclesia, et ita nec facere quod Ecclesia facit: quare non esset baptismus. Secus autem est, si quis ex aliqua causa adderet, ut ex devotione quadam. Secundum est ex parte ejus quod additur: quod si est corruptivum formae, tunc non est baptismus; si autem non, est baptismus secundum quosdam; sicut si dicatur, *In nomine Patris majoris et Filii minoris*, corrumpitur fides quam forma profitetur. Si autem addatur, *et beatae Mariae*, quidam dicunt quod non est baptismus, quia non fit baptismus in virtute beatae Mariae: fieret autem si diceretur; et *beata Maria juvet puerum istum*, vel aliquod hujusmodi. Alii autem dicunt et probabilius, quod esset baptismus etiam primo modo additione facta (2). Quia secundum Magistrum: *In nomine Patris*, idem est quod in invocatione. Potest autem in invocatione beatae Mariae fieri baptismus, cum invocatione Trinitatis; non quasi ex virtute ejus efficaciam habeat baptismus, sicut habet ex virtute Trinitatis, sed ut ejus intercessio baptizato proficiat ad salutem. Quidam autem addunt tertium considerandum: dicunt enim, quod si fiat additio in medio vel in principio, non est baptismus; si autem in fine, est baptismus. Sed hoc nullam videtur habere rationem. Unde secundum alios qualitercumque fiat additio non refert, dummodo non sit contraria formae, et baptizans non intendat mutare ritum baptismi.

Ad primum ergo dicendum, quod illud dicitur contra haereticos qui addebant Scripturae, vel minuebant ex ea propter fidei corruptionem; et similiter in proposito additio vel subtractio corrumpens formam tollit baptisma.

Ad secundum dicendum, quod hoc est verum de differentia essentiali, non autem de accidentali. Unde si subtrahatur aliquid de essentia formae existens, vel addatur aliquid non de essentia formae, ac si sit de essentia formae, non erit baptismus.

Ad tertium dicendum, quod additio illa corrumpebat fidem Trinitatis quam exprimit forma; et ideo corrumpebat formam.

Ad quartum dicendum, quod secundum quosdam sufficiebat quantum ad invocationem Trinitatis, ut nihil minueretur de forma intelligibili, quamvis minueretur de forma sensibili, quia in una persona omnes intelliguntur. Ideo dicebant; quod una persona nominata plenus esset baptismus, si fides interius plena esset. Sed quia fides personae baptizantis vel infidelitas nihil prodest nec nocet ad baptismum, qui fit in fide Ecclesiae; ideo quasi communiter modo (1) dicitur, quod oportet omnes tres personas exprimi; et ideo ad verbum Ambrosii multipliciter respondetur. Quidam enim dicunt, quod cum dicit: *Plenum fit sacramentum*, ponit sacramentum pro fide: quia qui unam tantum personam confitetur, si alias corde teneat, plenam habet fidem. Quidam vero dicunt, quod intelligitur quantum ad plenitudinem ipsius sacramenti quam habet ex fide: quod patet ex hoc quod dicit: *Plenum est fidei sacramentum;* vel quod intelligatur secundum quosdam in casu quando una persona nominata, puer vel sacerdos moreretur (creditur enim quod invisibilis sacerdos suppleret defectum), vel in casu simili, in quo Apostoli in nomine Christi baptizabant; et hoc magis consonat verbis ejus.

Ad quintum dicendum, quod qui intendit aliquid facere, non est consequens quod faciat illud; unde esset ad corruptionem formae: *Ego intendo te baptizare*.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod cum forma verborum consistat in tribus, scilicet significatione, integritate verborum, et ordine; quidam dicunt, quod quidquid horum mutetur vel varietur, non erit baptismum. Sed quia formae sacramentorum sunt quaedam fidei professiones, fidem autem non profitentur verba formae nisi ratione suae significationis; ideo alii dicunt, quod dummodo servetur intellectus vel implicite vel explicite, etiam si non esset vocum integritas nec ordo, idem erit baptismus. Sed quia sacramentum quantum ad formam et materiam debet esse ejusdem signum, ideo alii dicunt medio modo, quod requiritur et significatio plena, et verba integra quae sunt de essentia formae. Si autem ordo, vel aliquid circa verba mutetur quod non tollit nec significationem nec integritatem verborum, erit baptismus.

Et secundum hoc ad primum dicendum, quod si fiat tanta interruptio quod intercipiat intentionem baptizantis, tunc non erit una forma; et ideo utraque per se erit imperfecta, nec sufficit ad baptismum; sicut si dicatur: *In nomine Patris*, et interponat longam fabulam, et postea dicat, *et Filii*. Si autem ita fiat parva interruptio, vel verbi non corrumpentis formam, ut si dicatur: *In nomine Patris omnipotentis*; aut silentii, aut tussis, vel alicujus hujusmodi, quod intentionem non discontinuet; tunc erit ab unitate intentionis unitas formae. Constat enim quod continuitas formae (2) ex vocibus unitatem habere non potest, cum oratio sit quantitas discreta.

Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt, quod si sit talis ordo qui mutet intellectum, non fit baptismus; ut si dicatur: *In nomine Patris baptizo te, et Filii et Spiritus sancti*. Si autem non mutetur intellectus, erit baptismus, ut si dicatur: *In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti baptizo te*. Alii vero dicunt, quod qualitercumque mutetur ordo verborum, non videtur intellectus mutari; et

(1) *Al.* virtutis.
(2) *Vide* 3 *part.*, *quaest.* 60, *art.* 8, *in corp.*

(1) *Al.* communiori modo.
(2) *Al.* continuitatis forma.

ideo erit baptismus, quamvis peccet transponens. Et secundum hoc dicendum, quod ordo personarum non est quo una sit prior altera, sed quo una est ex altera; quem ordinem ipsa nomina personarum ostendunt, quocumque ordine proferantur.

ARTICULUS III.

Utrum baptismus debeat fieri in aqua.
(3 p., quaest. 66, art. 3 et 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod baptismus non debeat fieri in aqua. Ex similibus enim causis similes effectus producuntur. Sed baptismus habet similem effectum cum circumcisione. Cum ergo aqua in nullo conveniat cum instrumento circumcisionis, videtur quod non congrue fiat baptismus in aqua.

2. Praeterea, secundum Damascenum (de Fide orthod., lib. 4, cap. 10), et Dionysium (de eccl. Hierar., cap. 3, part. 1), baptismus habet vim illuminativam, et in eo Spiritus sanctus datur, et homo in filium Dei regeneratur. Sed ignis inter alia elementa plus habet de luce, et per eum ratione caloris Spiritus sanctus, qui est caritas, significatur, et secundum Dionysium in fine cael. Hier. (cap. ult.), ignis maxime deiformitatem significat. Ergo baptismus debet fieri in igne, et non in aqua.

3. Praeterea, secundum Damascenum (ut sup.), baptismus est principium vitae, et est sacramentum maxime necessitatis. Sed aer habet maximam convenientiam cum vita, quia calidus est et humidus, et est communissimum elementum, ut nulli propter ejus penuriam posset esse periculum, sicut quandoque parvulis est periculum propter defectum aquae. Ergo baptismus debuit in aere fieri, et non in aqua.

4. Praeterea, per baptismum configuramur sepulturae Christi; Rom. 6. Sed Christus in terra sepultus est. Ergo baptismus debet in terra fieri, et non in aqua.

5. Praeterea, oleum et vinum ablutiva sunt, et laetificantia, et impinguantia. Sed baptismus praeter ablutionem peccatorum, pinguedinem et laetitiam spiritualem tribuit. Ergo in his liquoribus fieri debet.

6. Praeterea, sacramenta de latere Christi fluxerunt. Sed sicut fluxit aqua, sic et sanguis. Ergo in sanguine debet fieri baptismus.

Sed contra est quod dicitur Joan. 3, 5: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.*

Praeterea, reparatio debet creationi respondere. Sed in creatione mundi Spiritus Domini commemoratur primo super aquas ferri, et ex aquis primo animam viventem produxisse, ut patet Genes. 1. Ergo et Spiritus sanctus in opere reparationis primo dari debet in aqua, et per illum (1) spiritualis vita; et sic baptismus in aqua fieri debet, quod est principium alterius vitae, et per quod primitias spiritus accepimus.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non debeat fieri in aqua simplici. Quia medicina debet esse infirmis proportionata. Sed nos, quibus medicina baptismi adhibetur, habemus corpus ex elementis mixtum. Ergo aqua baptismi non debet esse elementum simplex.

2. Praeterea, sacramenta fluxerunt de latere Christi dormientis in cruce. Sed de latere ejus non est probabile fluxisse aquam quae sit parium elementum, cum tale quid in corporibus mixtis non inveniatur. Ergo non debet in aqua simplici baptismus fieri.

3. Praeterea, pura elementa, secundum philosophos, non sunt in extremis, sed in mediis elementorum: quia in extremis alterant se invicem. Si ergo oporteret in aqua simplici baptismum fieri, non posset apud nos fieri.

4. Praeterea, constat quod aqua maris non est simplex aqua, quod ejus amaritudo et salsedo demonstrat, quae ex terrestri mixto contingit. Sed in aqua maris potest fieri baptismus. Ergo non requiritur aqua simplex.

5. Praeterea, aqua competit baptismo ratione ablutionis. Sed quaedam aqua mixta magis abluit, sicut lixivium et hujusmodi. Ergo magis baptismo competit.

Sed contra est quod mixtum neutrum miscibilium est. Si ergo fiat baptismus in aqua mixta, non fieret in aqua; quod esset contra doctrinam Evangelii.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod non in qualibet aqua simplici possit fieri baptismus. Dominus enim tactu mundissimae suae carnis vim regenerativam contulit aquis. Sed non tetigit nisi aquas Jordanis. Ergo solae illae aquae habent vim regenerativam; et ita non in qualibet aqua potest fieri baptismus.

2. Praeterea, baptismus non potest fieri nisi in aqua verbo vitae sanctificata. Si ergo baptismus fieret in mari, vel in aliquo fluvio, tota aqua fluminis esset sanctificata; quod videtur absurdum.

3. Praeterea, quaedam aquae non habent vim abluendi, sed magis deturpant, sicut aquae paludum. Ergo videtur quod in hujusmodi aquis non possit fieri baptismus.

Sed contra est, quia materia baptismi debet esse communis: quia baptismus est sacramentum maximae necessitatis. Sed hoc non esset, nisi in qualibet aqua baptismus fieri posset. Ergo in qualibet aqua potest fieri baptismus.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ex institutione divina necessarium est baptismum in aqua fieri. Possunt autem institutionis accipi sex rationes. Prima est, quia aqua ratione diaphaneitatis habet aliquid de lumine, et ita competit baptismo qui habet vim illuminativam, secundum quod in eo gratia confertur. Secunda est, quia ratione humiditatis habet vim ablutivam; et ideo competit baptismo, in quo sordes culpae mundantur. Tertia est, quia ratione frigiditatis habet vim refrigerandi; et ideo competit baptismo, in quo incendium fomitis mitigatur. Quarta est, quia, ut dicitur in 17 de Animalibus (vel de Gener. animal., lib. 4, cap. 2), aqua maxime competit generationi et augmentationi rerum viventium; unde et in principio mundi ex aqua primitus animalia producta sunt; et sic competit baptismo, inquantum

---

(1) *Al. deest* per illum.

est regeneratio in spiritualem vitam. Quinta est, quia in omnibus mundi partibus aqua invenitur. Sexta, quia est res quae de facili ab omnibus haberi potest sine magno pretio. Et hae duae competunt baptismo prout est sacramentum necessitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod neque circumcisio neque baptismus tollunt originalem culpam ex virtute naturali ipsarum rerum, sed inquantum significant aliquid spirituale; et in significatione communicat aqua cum instrumento circumcisionis, quia in utroque fit ablatio alicujus.

Ad secundum dicendum, quod ignis habet lucem ex se et calorem, qui est qualitas activa; et quia Spiritus sanctus est primum agens deiformitatem in baptismo, et primum illuminans, sed baptismus est sicut quaedam instrumentalis causa, ideo Spiritui sancto competit figurari per ignem, sed baptismo per aquam, qua mediante transfunditur lumen a Spiritu sancto in animam, sicut per diaphanum lumen corporale ad sensum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis aer communicet cum vita, non tamen aer generationi viventium, sicut aqua, competit; et propter hoc magis competit aqua baptismo quam aer.

Ad quartum dicendum, quod sepultura Christi est res significata, non contenta; institutio autem sacramentalis materiae attenditur principaliter quantum ad significationem rei contentae. Magis autem competit aqua tali significationi in baptismo quam terra; et ideo ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum, quod oleum et vinum non habentur in usu ablutionis, sicut aqua, nec ita bene abluunt, quia ex eis etiam aliquae sordes contrahuntur, et desunt iterum aliae conditiones, quae aquae competunt; et ideo non ita competunt baptismo sicut aqua. Pinguedo autem devotionis et laetitia sunt quidam effectus baptismum consequentes, et non primi.

Ad sextum dicendum, quod ex latere Christi fluxit sanguis et aqua; sed sanguis ad redimendum, ut dicitur 1 Petr. 1, aqua autem ad abluendum; et ideo aqua baptismo competit, et non sanguis.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod permixtio aquae potest esse duplex. Una quae tollit speciem, sicut quando per alterationem transit in aliam speciem, sicut per putrefactionem aliquam vel digestionem transit in vinum, aut etiam per additionem tantam alterius liquoris, quod solvatur species aquae, sicut si parum aquae multo vino admisceatur. Alia permixtio est quae non tollit speciem aquae; sicut quando alteratur aqua secundum aliquod accidens, et manet species, ut patet in aqua calefacta; vel quando additur aliquid aquae quod vel non commisceatur, sicut si aliqua solida ponantur in aqua; vel si sit commiscibile, sicut aliquod humidum, tamen est tam parvae quantitatis quod mixtionem non faciat, sed in aquam penitus convertatur. In aqua ergo primo modo permixta non potest fieri baptismus, quia jam non est aqua; in aqua autem secundo modo potest fieri. Ut autem cognoscatur quando sic vel sic permixta est aqua, sciendum est, quod sicut diversitatem speciei in animalibus judicamus ex diversitate figurarum, ita etiam diversam speciem in elementis cognoscimus ex diversitate rari et densi; et ideo si fiat tanta alteratio vel permixtio aquae quod recedatur a termino raritatis et densitatis aquae vel in actu vel in potentia, signum est quod sit species aquae transmutata; et dico in potentia, quando humor aliquis non condensatur et rarefit calido vel frigido, sicut aqua; sed aliter, sicut patet in vino, oleo, lacte, et hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod non oportet quod aqua competat nobis per convenientiam in naturali proprietate, sed significando effectum qui in nobis debet fieri.

Ad secundum dicendum, quod de corpore Christi exivit vera aqua, sicut verus sanguis; et hoc ad probandum esse corpus Christi verum, non phantasticum, ut Manichaei ponunt. Fuit enim in eo compositio ex elementis, quod probatum fuit ex eo quod aqua, quae est elementum, prodiit ex ejus latere; et compositionem humorum probavit sanguis effluens.

Ad tertium dicendum, quod quamvis aqua quae est apud nos, sit aliquo modo alterata, et habens aliquid de permixtione aliorum elementorum, non tamen amisit speciem propriam.

Et similiter dicendum est ad quartum de aqua maris.

Ad quintum dicendum, quod illae aquae quae per aliquam transmutationem speciem aquae amittunt, etsi retineant abluendi virtutem, tamen materia baptismi esse non possunt, quia prima virtus abluendi est in vera aqua; et etiam purius abluit, quia ex aliis liquoribus corpora abluta aliquo modo inficiuntur: communius etiam aqua utimur ad abluendum. De lixivio autem quidam dicunt quod speciem aquae amisit, unde baptismi materia esse non potest. Sed hoc non videtur: quia eadem ratione nec aqua transiens per mineras sulphureas et terras combustas posset esse materia baptismi; quod falsum est. Lixivium enim ab alia aqua non differt nisi in hoc quod per cineres transivit. Unde videtur aliter dicendum, quod baptismus potest fieri in lixivio, sicut et in aquis sulphureis, et in aliis aquis quae ex terra, per quam transeunt, immutantur.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod diversitas aquarum quae est per loca et situs, est differentia accidentalis, unde non mutat speciem aquae; et ideo in qualibet aqua hujusmodi, vel maris vel fluminis vel cisternae vel fontis vel stagni, potest fieri baptismus.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus tangendo illam aquam dedit vim regenerativam in tota specie aquae, instituens eam instrumentum baptismi.

Ad secundum dicendum, quod si baptizatur aliquis in mari, sola illa aqua maris pertinet ad baptismum quae potest habere aliquem effectum in baptizato vel lavando vel infrigidando, et non totum mare.

Ad tertium dicendum, quod si aqua paludis esset intantum ingrossata quod recederet a vera raritate aquae non esset baptismus, sicut si esset lutum, alias esset baptismus, quia adhuc species aquae manet.

ARTICULUS IV.

Utrum immersio sit de necessitate baptismi.
(3 *p., quaest.* 67, *art.* 7 *et* 8.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod immersio sit de necessitate baptismi. Quia per baptismum configuramur sepulturae Christi, ut dicitur

Rom. 6. Sed hoc non fit per baptismum nisi inquantum immergimur et occultamur in aqua, sicut Christus sub terra. Ergo immersio est de necessitate baptismi.

2. Praeterea, baptismus datur in remedium contra originale peccatum. Sed originale peccatum est in toto corpore. Ergo totum debet immergi.

3. Praeterea, si aliqua pars sufficeret ut intingeretur, praecipue videretur de membris genitalibus, in quibus praecipue originale manet, et in quibus circumcisio fiebat. Sed ablutio non potest fieri congrue in illis membris, nisi totum corpus immergatur. Ergo totum corpus debet immergi.

Sed contra est consuetudo in aliquibus Ecclesiis, in quibus quandoque per aspersionem et non per immersionem baptismus celebratur.

Praeterea, in baptismo beati Laurentii legitur; quod Romanus ab eo baptizandus urceum aquae attulit, in quo constat quod immergi non poterat. Ergo immersio non est de necessitate baptismi.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non debet esse trina. Baptismus enim est tinctio in aqua verbo vitae sanctificata, ut dicit Augustinus (tract. 15 in Joan.). Sed unus est baptismus. Ergo debet esse una tinctio, sive immersio.

2. Praeterea, requiritur ad baptismum fides de unitate et de trinitate personarum. Sed trinitas personarum sufficienter exprimitur in forma. Ergo unitas essentiae debet exprimi in unitate immersionis.

3. Praeterea, baptismus est figura passionis Christi. Sed una est passio Christi. Ergo una debet esse immersio in baptismo.

Sed contra est quod Dionysius dicit (2 cap. eccles. Hier.), quod debet fieri baptismus tribus immersionibus et elevationibus, ad designandum quod Christus in sepulcro jacuit tribus diebus et tribus noctibus.

Praeterea, Chrysostomus super Joan. 3 (homil. 24): *Fit immersio, ut discas quoniam virtus Patris et Filii et Spiritus sancti omnia haec implet.* Idem dicit Hieronymus super epist. ad Ephes. 4.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod trina immersio sit de necessitate sacramenti. Legitur enim in Decretis de consecratione, dist. 6: *Si quis presbyter vel Episcopus semel immergat, et unam immersionem fecerit, deponatur.* Hoc autem non esset, nisi trina immersio esset de necessitate sacramenti. Ergo est de necessitate sacramenti.

2. Praeterea, sicut fides Trinitatis (1) exprimitur per nomina trium personarum, ita per tres immersiones, ut ex dictis patet. Sed si non nominarentur tres personae non esset baptismus. Ergo similiter si non trina immersio fiat.

3. Praeterea, si non trina immersio est de necessitate sacramenti, statim in prima immersione baptismus habet totum effectum suum. Ergo aliae immersiones frustra adderentur, et fit injuria (2) sacramento.

Sed contra est quod ipsa immersio non est de necessitate sacramenti. Ergo multo minus numerus immersionis.

Praeterea, auctoritas Gregorii in littera posita dicit, quod utrumque potest fieri servata Ecclesiae consuetudine. Ergo non est de necessitate sacramenti neque una neque trina immersio.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod baptismus ablutionem importat. Ablutio autem per aquam potest fieri non tantum per modum immersionis, sed per modum aspersionis vel effusionis; et ideo utroque modo potest fieri baptismus. Et videtur quod Apostoli hoc modo baptizarent, cum legatur quod simul una die conversi sunt quinque millia, et alia tria millia Act. 2 et 3; et ideo quando consuetudo Ecclesiae patitur, vel quando necessitas incumbit propter defectum aquae, sive propter periculum pueri, de cujus morte timetur, vel etiam propter imbecillitatem sacerdotis non potentis sustentare infantem, potest sine immersione baptismus celebrari.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam in effusione aquae homo quodammodo sub aqua ponitur; et ideo quodammodo Christo per baptismum consepelitur.

Ad secundum dicendum, quod omnes operationes animales a capite principium habent, quia baptismus format animales habitus secundum definitionem Dionysii prius positam, art. 1, quaestiunc. 3, non autem naturales vel vitales; ideo si sit caput aspersum aqua, in totum corpus aspersio reputatur; sicut etiam juristae dicunt, quod ubi caput hominis jacet, reputatur ac si totus homo sepultus esset ibidem. Non sic autem est de aliis partibus.

Ad tertium dicendum, quod quamvis originale peccatum consistat praecipue in membris genitalibus quantum ad originem, tamen in operationibus animalibus consummatur quantum ad rationem culpae; et ideo potius oportet baptismum adhiberi circa caput, si necessitas incumbit, ut non totum corpus possit immergi.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod congruentissime fit trina immersio, tum ad exprimendum in factis fidem Trinitatis, tum ad significandum Christi sepulturam, cui per baptismum consepelimur, ut patet ex auctoritatibus inductis.

Ad primum ergo dicendum, quod Magister exposuit tinctionem per ablutionem. Quamvis autem in trina immersione sit trina intinctio, tamen est una ablutio; sicut etiam in ablutionibus pure materialibus videmus contingere, quod aliquid pluries in aquam immergitur vel aqua perfunditur, antequam ablutio una sit perfecta.

Ad secundum dicendum, quod in fide Trinitatis includitur fides Unitatis; et ideo in baptismo cum fide Trinitatis expressa datur intelligi fides Unitatis et in forma verborum per hoc quod singulariter dicitur: *In nomine*, et in immersione propter similitudinem immersionum. Non autem in fide Unitatis includitur fides Trinitatis; et ideo congruentius est ut etiam in actu baptismi fides Trinitatis exprimatur.

Ad tertium dicendum, quod quamvis passio Christi sit una, tamen Christus passus triduo in sepulcro quievit: et hoc baptismus significare debuit trina immersione.

(1) *Al.* fides trinitas.
(2) *Nicolai.* et ex eorum additione fit injuria etc.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod cum trina immersio non sit ad significandum rem in sacramento contentam, quam oportet per materiam et usum sacramenti significari; sed significet rem significatam et non contentam, quae significatio non est principalis in sacramento, trina immersio, ut in littera dicitur, non est de necessitate sacramenti. Si tamen omittatur contra consuetudinem Ecclesiae, graviter aliquis peccat semel tantum immergens; et ideo per canones poena adhibetur.

Per quod patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod forma principaliter debet significare illud unde est efficacia in sacramento, cum sit medium quo quasi pervenit efficacia ad materiam (1) quae verbo illo sanctificatur; sed materia debet principaliter significare effectum qui immediate consequitur ex usu ejus.

Ad tertium dicendum, quod unitas intentionis in tribus immersionibus facit unitatem baptismi, ut dictum est; et ideo quando aliquis intendit ter immergere, prima immersio non terminat intentionem baptizantis, et per consequens nec esse baptismi completur, nec per illam tantum habet effectum, nisi per ordinem ad alias; unde aliae non superfluunt. Si autem non intendit nisi unam facere, prima sola complet baptismum, terminans intentionem baptizantis.

ARTICULUS V.

Utrum fuerit necessarium instituere baptismum post circumcisionem. — (*3 p., quaest.* 65, *art.* 4.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non fuit necessarium instituere baptismum post circumcisionem. Causa enim institutionis baptismi, ut in littera dicitur, est innovatio mentis. Sed circumcisio mentem innovabat, cum peccatum auferret, et gratiam conferret, ut supra dictum est, dist. 1, qu. 2, art. 2, quaestiunc. 5. Ergo non fuit necessarium baptismum instituere.

2. Praeterea, in sacramentis efficacia respondet significationi. Sed circumcisio expressius significat, ut videtur, ablationem originalis et quantum ad causam ablationis, quae est effusio sanguinis Christi et quantum ad causam traductionis, quae est generatio (2), in membris generationis cum sanguinis effusione facta. Ergo habuit majorem efficaciam quam baptismus; et ita non debuit post eam baptismus institui.

Sed contra, perfectum debet imperfecto succedere. Sed baptismus est perfectior circumcisione, quia communior est. Ergo debuit post circumcisionem institui.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod fuerit ante passionem institutus: quia Dominus tactu carnis suae, vim regenerativam contulit aquis. Sed hoc fuit ante passionem in baptismo suo. Ergo ante passionem fuit institutus.

2. Praeterea, Joan. 3, 5, dixit: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.* Sed hoc fuit ante passionem. Ergo baptismus ante passionem fuit institutus.

Sed contra, causam non praecedit effectus. Sed baptismus habet efficaciam a passione Christi. Ergo non debuit ante passionem institui.

Praeterea, baptismus non fuit sine forma sua. Sed forma fuit instituta post passionem, Matth. ult. Ergo et baptismus.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod statim in sua institutione fuit obligatorium. Quia dicitur Joan. 3, 5, quasi in principio institutionis: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei*; quod obligationem importet. Ergo statim obligatorium fuit.

2. Praeterea, institutio sacramentorum novae legis est per modum praecepti. Sed praeceptum statim est obligatorium. Ergo institutio baptismi statim obligabat.

Sed contra, ad idem non sunt necessaria duo remedia. Sed ante passionem, jam instituto baptismo, homines obligabantur adhuc ad circumcisionem, quae ad idem ordinatur cum baptismo. Ergo non obligabantur ad baptismum.

Solutio I. Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod secundum Hugonem de sancto Victore (lib. 2 de Sacram., part. 6, cap. 3), oportuit ut secundum processionem temporum spiritualium gratiarum signa magis ac magis evidentia darentur; et ideo oportuit quod baptismus post circumcisionem institueretur; quia circumcisio significabat tantum in removendo; perfectio autem sanctificationis non est in removendo, sed in collatione gratiae, cujus effectus aqua figurat, scilicet vitam, illuminationem, et hujusmodi, de quibus dictum est; et propter hoc significat ablutionem; et iterum etiam est perfectio quantum ad usum, quia sexui utrique communis est, quod non erat de circumcisione.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis circumcisio auferret culpam sicut baptismus, non tamen conferebat tantam plenitudinem gratiae sicut baptismus, nec tantum diminuebat fomitem; et ideo oportuit baptismum succedere. Innovatio enim non solum consistit in remotione culpae, sed in collatione gratiae.

Ad secundum dicendum, quod illae significationes sunt rerum non contentarum; et ideo de illis nihil ad propositum.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod multiplex fuit baptismi institutio. Fuit enim primo institutus quantum ad materiam in baptismo Christi; tunc enim vim regenerativam aquis contulit; et aliquo modo fuit forma figurata per praesentiam trium personarum in signo visibili, quia Pater apparuit in voce, Filius in carne, Spiritus sanctus in columba; et similiter fructus baptismi ibi praefiguratus fuit, quia caeli aperti sunt super eum. Sed necessitas ejus fuit declarata Joan. 3, 5, ubi dicit: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest introire in regnum Dei.* Sed usus fuit inchoatus quando misit discipulos ad praedicandum et baptizandum, ut patet Matth. 10. Sed efficaciam habuit ex passione Christi, quantum ad ultimum effectum, qui est apertio januae. Sed divulgatio ejus quantum ad omnes nationes prae-

(1) *Al.* ad naturam.
(2) *Nicolai*: prout in membris.

cepta fuit Matth. ult., 10, ubi dixit: *Euntes, docete omnes gentes etc.*

Et per hoc patet solutio ad objecta. Tamen sciendum, quod Matth. ult., non fuit forma instituta cum ante passionem in eadem forma baptizaverint sicut in littera dicitur, sed fuit iterata.

SOLUTIO III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ante passionem nullus obligabatur ad baptismum, quia tunc non erat institutus ad obligandum, sed ad exercitandum; sed post passionem obligatorium fuit, quando circumcisio mortua fuit quantum ad omnes ad quos institutio potuit pervenire.

Et per hoc patet solutio ad objecta. Dominus enim Joan. 3, magis praedixit obligationem futuram quam narraret praesentem nec praeceptum obligat antequam sit divulgatum.

Expositio textus.

Baptismus dicitur corporis tinctio etc. Sciendum est, quod baptizare in graeco, idem est quod lavare: a lavando enim duo dicuntur, scilicet lavacrum, quod significat aquam, in qua fit lotio humano artificio praeparatam; alio modo lotio, quae significat usum lavacri. Baptismus ergo potest significare ipsam aquam, quae dicitur lavacrum; unde dicitur Tit. 3, 5: *Per lavacrum regenerationis et renovationis Spiritus sancti*; et potest significare ipsam ablutionem. Marc. 7, 8: *Tenentes baptismata hominum, et calicum, et urceorum;* idest ablutiones. Et ideo Hugo de sancto Victore (1 lib. de Sacram., part. 9, cap. 2), definivit baptismum aquam quantum ad primam acceptionem; Magister vero ablutionem quantum ad secundam. Sed haec definitio est magis propria quia aqua non significat mundationem, neque causat, nisi secundum quod est abluens.

Unde est haec tanta virtus aquae, ut corpus tangat, et cor abluat, nisi faciente verbo? Quid sit ista virtus, et quando sit data; dictum est supra, dist. 1, qu. 1, art. 4, quaestiunc. 2.

Unde nihilominus insinuare videtur verum baptisma dari posse in nomine Patris tantum etc. Hoc est intelligendum in simili casu, sicut Apostoli in nomine Christi baptizabant; alias Magister falsum diceret.

Celebratur autem hoc sacramentum tantum in aqua. Sciendum, quod aqua est materia baptismi; et potest tripliciter considerari. Quia secundum quod consideratur in sua propria natura est quasi materia remota, quia ex naturali proprietate habet aliquam convenientiam ad hoc quod sit baptismi materia ratione similitudinis. Secundum autem quod est instituta ad hoc, accipiens vim regenerativam ex tactu carnis Salvatoris, sic est materia quasi disposita. Secundum autem quod consideratur sub forma verborum, est quasi materia jam informata.

Solet autem quaeri, si circumcisio amisit statim vim suam ab institutione baptismi. De hac dictum est prius distinct. 1.

Aditum nobis regni aperuit. Apertio januae non est aliud quam remotio impedimenti quod prohibebat totum humanum genus ab introitu caeli: quod quidem ablatum est per passionem Christi, ut dictum est in 3 lib., dist. 18, qu. 1, art. 6, quaestiunc. 3.

DISTINCTIO IV.

Quod alii suscipiant sacramentum et rem; alii sacramentum, et non rem; alii rem, et non sacramentum.

Hic dicendum est, aliquos suscipere sacramentum et rem sacramenti; aliquos sacramentum, et non rem; aliquos rem, et non sacramentum. Sacramentum et rem simul suscipiunt omnes parvuli, qui in baptismo ab originali mundantur peccato. Quamvis quidam diffiteantur illis qui perituri sunt parvulis in baptismo dimitti peccata, innitentes illi verbo Augustini (1): « Sacramenta in solis electis efficiunt quod figurant; » non intelligentes illud ita esse accipiendum, quia cum in aliis efficiant sacramenta remissionem, non hoc in (2) eis faciunt ad salutem, sed in solis electis. Nam quod omnibus parvulis in baptismo remittatur peccatum per baptismum, Augustinus evidenter dicit (in Enchir., cap. 43, et habetur de Consecr., dist. 4, cap. « A parvulo »): « A parvulo inquit, recenter nato usque ad decrepitum senem, sicut nullus prohibetur a baptismo ita nullus est qui non peccato moriatur in baptismo. » Sed parvuli tantum originali, majores vero etiam omnibus quae male vivendo, (3) addiderunt ad illud, nisi enormitas vitae impediat, id est fictio. Adulti vero qui cum fide baptizantur, sacramentum et rem suscipiunt.

De ficte accedentibus.

Qui vero sine fide vel ficte accedunt, sacramentum, non rem suscipiunt. Unde Hieronymus (super Ezechiel., cap. 16, super illa verba: « Aqua non es lota in salutem »): « Sunt lavacra gentilium, haereticorum; sed non lavant ad salutem. In Ecclesia etiam qui non plena fide accipiunt baptisma, non spiritum, sed aquam suscipiunt. » Augustinus etiam (super Psalm. 77, in princ.), ait: « Judaeis omnibus communia erant sacramenta, sed non communis omnibus erat gratia, quae est virtus sacramentorum. Ita et nunc communis est baptismus omnibus baptizatis, sed non virtus baptismi, idest ipsa gratia. » Item (1) (de poen. med., cap. 2 refertur de Consecr., dist. 4 cap. « Omnis qui »): « Omnis qui jam suae voluntatis arbiter constitutus est cum accedit ad sacramentum fidelium, nisi poeniteat eum veteris vitae, novam non potest inchoare. Ab hac poenitentia cum baptizantur, soli parvuli immunes sunt. » His aliisque testimoniis aperte ostenditur, adultis sine fide et poenitentia vera in baptismo non conferri gratiam remissionis: quia nec parvulis sine fide aliena, qui propriam habere nequeunt, datur in baptismo remissio. Si quis ergo ficte accedit, non habens veram cordis contritionem, sacramentum sine re accipit. Videtur tamen Augustinus dicere (de Baptismo contra Donatistas, lib 1, cap. 11 et 12), quod etiam ficte accedenti, qui etiam habet odium fraternum in ipso momento quo baptizatur, omnia condonentur (2), et post baptismum mox redeant. Sed non hoc asserendo dicit, immo hanc opinionem et praemissam sententiam conferendo. Ait enim sic (3) (ut refertur de Consecr. dist. 4, cap.: « Quomodo »). His qui ficto corde bapti-

(1) Colligi potest ex cap. 27, lib. 2, de peccatorum meritis et remissione, seu de baptismo parvulorum, sed non expresse sub his verbis (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Al. hic et infra deest* in.

(3) *Al.* vivendo addiderunt ad illud quod nascendo traxerunt etc.

(1) Sic quidem refertur in Decretis loc. cit. Sed habetur in libro 1 Homil., hom. ult. quae de utilitate ac necessitate poenitentiae inscribitur, non de poenitentiae medicina (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Al. addit* peccata.

(3) Non sic autem in Augustini textu, nec eodem tenore, sed mutatis ac transpositis verbis, quae utcumque melius referuntur eadem dist. 4, de consecr. cap. *Ostenditur* §. *Si ad baptismum fictus accessit etc.* (*Ex edit. P. Nicolai*).

» zantur, aut peccata nullatenus dimittuntur, quia Spiritus » sanctus disciplinae effugiet fictum; aut in ipso temporis » puncto per vim sacramenti dimissa, iterum per fictionem » replicantur, ut etiam illud verum sit: Quotquot in Christo » baptizati estis (Galat. 3, 27), et etiam illud: Spiritus san- » ctus disciplinae effugiet fictum (Sapient. 1, 5), ut scilicet (1) » induat eum Christo (2) sanctitas baptismi, exuat eum Chri- » sto perniciés fictionis. Nam redire dimissa peccata, ubi fra- » terna caritas non est, aperte Dominus docet (Matth. 18), » etiam in illo servo a quo Dominus dimissum debitum petiit » quia ille conservo dimittere noluit. Sic non impeditur bap- » tismi gratia, quominus omnia peccata dimittantur, etiamsi » fraternum odium in ejus cui dimittuntur, animo perseverat. » Solvitur enim hesternus dies, et quidquid supe rest; et solvi- » tur etiam ipsa hora momentumque ante baptismum et in » baptismo. Deinceps autem continuo reus incipit esse, non » solum consequentium, sed etiam praeteritorum dierum, ho- » rarum, momentorum redeuntibus omnibus quae dimissa » sunt. » Hoc autem, ut prediximus, non sub assertione di- xit, quod ostenditur ex eo quod ait in eodem libro (cap. 12, init.) sic: « Si ad baptismum fictus accedit, dimissa sunt ei » peccata, aut non sunt dimissa? Eligant quod voluerint. » Ecce aperte cernis, si tamen intendis, id dixisse Augustinum non asserendo, sed quaerendo, et aliorum opinionem referendo. Idem enim ait (ibid.): « Tunc valere incipit ad salutem » baptismus, cum illa fictio veraci confessione recesserit, quae » corde in malitia perseverante peccatorum ablutionem non si- » nebat fieri. » Non ergo ficte accedenti peccata dimittuntur.

Quomodo intelligatur illud: Quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis.

Quaeritur ergo quomodo illud (Galat. 3, 27), accipiatur: « Quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis. » Potest dici, quod qui in Christo, idest in Christi conformitate, baptizantur, scilicet ut moriantur vetustati peccati, sicut Christus vetustati poenae, induunt Christum, quem per gratiam inhabitantem habent. Potest et aliter solvi. Duobus enim modis Christum induere dicimur; vel assumptione sacramenti, vel rei perceptione. Unde Augustinus (de Baptismo contra Donatistas, lib. 5, cap. 24): « Induunt homines Christum ali- » quando usque ad sacramenti perceptionem, aliquando usque » ad vitae sanctificationem: atque illud primum bonis et » malis potest esse commune, hoc autem est proprium bo- » norum et piorum. » Omnes ergo qui in Christi nomine baptizantur, Christum induunt vel secundum sacramenti perceptionem, vel secundum vitae sanctificationem.

De illis qui suscipiunt rem, et non sacramentum.

Sunt et alii, ut supra posuimus, qui suscipiunt rem, et non sacramentum. Qui enim effundunt sanguinem pro nomine Jesu, etsi non sacramentum, rem tamen accipiunt. Unde Augustinus (de Civ. Dei, lib. 13, cap. 10): « Quicumque non » percepto regenerationis lavacro pro confessione Christi mo- » riuntur, tantum eis valet ad dimittenda peccata, quantum » si abluerentur sacro fonte baptismi. » Auditis quod passio pro Christi nomine suscepta, supplet vicem baptismi. Nec tantum passio vicem baptismi implet, sed etiam fides et contritio, ubi necessitas excludit sacramentum, sicut aperte docet Augustinus (de Baptism. contra Donatistas, lib. 4, cap. 22), dicens, baptismi vicem aliquando implere passionem: « De » latrone illo, cui non baptizato dictum est (Luc. 23, 43). » Hodie mecum eris in paradiso, beatus Cyprianus non leve » documentum assumit. Quod etiam ego (3) considerans » invenio non tantum passionem pro nomine Christi, id quod » baptismo deerat, posse supplere, sed etiam fidem conver- » sionemque cordis, si forte ad celebrandum mysterium ba- » ptismi in angustiis temporum succurri non potest. Neque » enim ille latro pro nomine Christi crucifixus est, sed pro » meritis facinorum suorum: nec quia credidit, passus est, » sed dum patitur, credit. Quantum ergo valeat sine (4) visibi- » lis baptismi sacramento, quod Apostolus ait (Rom. 10, 10). » Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad » salutem: in illo latrone declaratum est. Sed tunc impletur » invisibiliter, cum mysterium (5) baptismi non contemptus » religionis, sed articulus necessitatis excludit. Et baptismus » quidem potest esse ubi conversio cordis defuerit; conversio » autem cordis potest quidem inesse non percepto baptismo, » sed contempto baptismo non potest. Nec ullo modo dicenda » est conversio cordis ad Deum, cum Dei sacramentum con- » temnitur. » Ecce hic habes non solum passionem, sed etiam fidem et contritionem conferre remissionem, ubi non contemnitur sacramentum, ut in latrone illo ostenditur, qui non per passionem, sed per fidem salvatus est sine baptismo. Sed dicunt quidam hoc argumentum retractasse Augustinum. Retractavit quidem exemplum, sed sententiam non. Ait enim (lib. 2 Retract. cap. 18): « In 4 libro de baptismo, cum » dicerem vicem baptismi posse habere passionem, non satis » idoneum posui illius latronis exemplum: quia utrum non » fuerit baptizatus, incertum est. » Constat ergo sine baptismo aliquis justificari et salvari. Unde Ambrosius de Valentiniano (in orat. de obitu Valentiniani): « Ventrem meum » doleo, ut prophetico utar eloquio: quia quem regeneraturus » eram, amisi. Verumtamen gratiam ille, quam poposcit, non » amisit. »

Quae videntur obviare praedictis.

His autem videtur obviare quod Dominus dicit (Joan. 3, 5): « Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non » potest intrare in regnum caelorum; » quod si generaliter verum est, non videntur esse vera superius posita. Sed illud intelligendum est de illis qui possunt, et contemnunt baptizari. Vel ita intelligendum est: « Nisi quis renatus fuerit ex aqua et » Spiritu sancto; » idest ex ea regeneratione quae fit per aquam et Spiritum sanctum, non salvabitur. Illa autem regeneratio fit non tantum per baptismum, sed etiam per poenitentiam et sanguinem. Unde auctoritas (1) dicit, ideo apostolum pluraliter dixisse: « Fundamentum baptismatum, » quia est baptismus in aqua, in sanguine, in poenitentia. Hoc autem non ideo dicit quod sacramentum baptismi fiat nisi in aqua sed quia ipsius virtus et sanctificatio datur non tantummodo per aquam, sed per sanguinem et poenitentiam. Ratio enim id suadet. Si enim non valentibus credere parvulis sufficit baptismus, multo magis sufficit fides adultis volentibus, et non valentibus baptizari. Unde Augustinus (lib. de unico Baptismo contra Petil. cap. 7): « Quaeris quid sit majus, fides, an aqua? Non » dubito quin respondeam, fides. Si ergo quod minus est, » sanctificare potest; nonne quod majus est? idest fides, de » qua Christus ait: (Joan. 11, 25): Qui crediderit in me, » etiam si mortuus fuerit, vivet. » Sed dicunt aliqui, nullum adultum in Christum credere, vel caritatem habere sine baptismo, nisi sanguinem fundat pro Domino, subdita introducentes testimonia. Augustinus (Fulgentius de fide ad Petrum, cap. 3), ait: « Ex illo tempore quo Salvator dixit: Nisi quis » renatus fuerit etc. absque sacramento baptismi, praeter » eos qui in Ecclesia catholica sanguinem fundunt, aliquis » vitam aeternam accipere non potest. » Item (Gennadius de eccl. Dogmat. cap. 74): « Nullum catechumenum, quam- » vis in bonis operibus defunctum, vitam aeternam habere » credimus, excepto martyrio, ubi tota sacramenta baptismi » complentur. » Item (ibid.): « Baptizatis tantum iter salutis » esse credimus. » Sed quod in his minus dixit, in aliis capitulis supra positis supplevit. Et ideo haec sic intelligenda sunt, ut illi soli habentes tempus baptizandi excipiantur. Si enim aliquis habens fidem et caritatem voluerit baptizari, et non valet necessitate praeventus; supplet omnipotentis benignitas (2) quod sacramento defuerat. Dum enim solvere potest, nisi solvat, tenetur: sed cum jam non potest, et tamen vult, non imputat ei Deus, qui suam potentiam sacramentis non alligavit. Quia vero invisibilis sanctificatio sine visibili sacramento quibusdam insit, aperte Augustinus tradit super Leviticum (quaest. 84), dicens invisibilem sanctificationem quibusdam affuisse, et profuisse sine visibilibus sacramentis; visibilem vero sanctificationem, quae fit sacramento visibili, sine invisibili posse adesse, non posse prodesse. Nec tamen visibile sacramentum ideo contemnendum est, quia contemptor ejus invisibiliter sanctificari non potest. Hinc Cornelius et qui cum eo erant jam spiritu sanctificati, baptizati sunt (Act. 10). Nec superflua judicanda est sanctificatio visibilis,

---

(1) *Al. deest* scilicet.
(2) *Al.* Christum; *sic etiam infra.*
(3) *Al. additur* Cyprianus in lib. 4 de Baptismo . . . Quod etiam atque etiam ego etc.
(4) *Al.* Quantum ergo fides valeat, etiam sine.
(5) *Augustini textus* ministerium, *ut notat Nicolai.*

(1) Glossa nimirum super illud Hebr. 6: *Non rursum jacientes fundamentum poenitentiae ab operibus mortuis et fidei ad Deum, baptismatum doctrina etc.* Nullius autem nomen praefert, nec alibi occurrit quam in Commentariis quae Anselmi nomine praenotantur, ut et in illis quorum auctor ipse Magister sententiarum Petrus Lombardus inscribitur (*Ex edit. P. Nicolai*).
(2) *Al.* dignitas.

quia invisibilis praecessit. Sine visibili ergo invisibilis sanctificatio esse potest, et prodesse; visibilis autem quae sit sacramento tenus, sine invisibili prodesse non potest, cum illa sit etiam illius virtus. Simoni Mago visibilis baptismus non profuit, quia invisibiliter non adfuit; sed quibus invisibilis adfuit profuit. Nec tantum valet fides aliena parvulo, quantum propria adulto. Parvulis enim non sufficit fides Ecclesiae sine sacramento, qui, si absque baptismo fuerint defuncti, etiam cum deferuntur ad baptismum, damnabuntur, sicut multis sanctorum auctoritatibus comprobatur. Ad hoc unum sufficiat. Augustinus (Fulgentius de fide ad Petrum, cap. 27) ait: « Firmissime tene, parvulos qui vel in uteris » matrum vivere incipiunt et ibi moriuntur vel de matribus » nati sine sacramento baptismi de hoc saeculo transeunt aeter» no supplicio puniendos: quia etsi propriae actionis peccata » non habuerunt, originale tamen peccatum traxerunt carnali » concupiscentiae conceptione. Et sicut parvuli qui sine baptismo » moriuntur, infidelium ascribuntur numero; ita qui bapti» zantur, fideles dicuntur; qui a (1) fidelium consortio non sepa» rantur, cum orat Ecclesia pro fidelibus defunctis. » Fideles ergo sunt non propter virtutem, sed fidei sacramentum. Unde Augustinus (de baptismo parvulor. ad Bonifacium, ut sup.): « Parvulum, etsi nondum fides illa quae etiam in credentium » voluntate consistit, jam tamen fidei ipsius sacramentum, » idest baptismus, fidelem facit. Nam sicut credere responde» tur, ita etiam fidelis vocatur, non rem ipsam mente annu» endo, sed ipsius rei percipiendo sacramentum. »

Quid prosit baptismus his qui cum fide accedunt.

Solet etiam quaeri de illis qui jam sanctificati Spiritu, cum fide et caritate ad baptismum accedunt, quid eis conferat baptismus. Nihil enim videtur praestare, cum per fidem et contritionem jam remissis peccatis justificati sunt. Ad quod sane dici potest, eos quidem per fidem et contritionem justificatos, idest a macula peccati purgatos, et a debito aeternae poenae absolutos; tamen adhuc teneri satisfactionem temporali, qua poenitentes ligantur in Ecclesia. Cum autem baptismum percipiunt, et a peccatis, si qua interim post conversionem contraxerunt, mundantur, et ad exteriori satisfactione absolvuntur, et adjutrix gratia omnisque virtus in eo augetur, ut vere novus homo tunc dici possit, fomes quoque peccati in eo amplius debilitatur. Ideo Hieronymus dicit (super Matth. 25), quod fides quae fidelibus in aquis baptismi datur vel nutritur, non habenti aliquando ibi datur, et jam habenti ut plenius habeat, datur. Sic et de aliis intelligendum est. Qui ergo mundus accedit, ibi fit mundior; et omni habenti, ibi amplius datur. Quod vero omnis exterior satisfactio ibi relaxetur, Ambrosius (Ambrosiaster), ostendit super illum locum (Rom. 11): « Sine poenitentia sunt dona » Dei et vocatio, » dicens: « Gratia Dei in baptismo non requi» rit gemitum, vel planctum, vel aliquod opus; sed omnia gra» tis condonat. » Quod quidem de exteriori gemitu vel planctu accipiendum est. Nam sine interiore nemo adultus renovatur; sed exteriore; satisfactiones et afflictiones, scilicet sordes poenitentium, ibi dimittuntur. Multum ergo confert baptismus etiam jam per fidem justificato: quia accedens ad baptismum, quasi ramus a columba, portatur in arcam. Ante intus erat judicio Dei; sed nunc etiam judicio Ecclesiae intus est. Cum vero in baptismo peccatum deleatur, et satisfactio exterior non imputetur; quaeritur, cur poenalitas, cui pro peccato addicti sumus, non tollatur. Hoc ideo tradunt fieri sancti, quia si a poena homines per baptismum liberarentur, ipsam putarent baptismi pretium, non aeternum regnum. Ideo soluto reatu peccati, temporalis poena tamen manet, ut illa vita studiosius quaeratur quae erit a poenis omnibus aliena. Ideo etiam manet, ut sit fideli et certandi materia, et vincendi occasio: qui non vinceret, si non pugnaret; nec pugnaret, si baptismo (1) fieret immortalis.

Cujus rei baptismus qui datur jam justo, sit sacramentum.

Si quaeritur, cujus rei baptismus ille sit sacramentum qui datur jam justo, dicimus, sacramentum esse et rei quae praecessit, idest remissionis ante per fidem datae, et remissionis temporalis poenae, sive peccati, si habetur quod interim committitur, et novitatis, ac omnis gratiae ibi praestitae. Omnis etenim rei signum est, cujus causa est. Nec mireris rem aliquando praecedere sacramentum, cum aliquando etiam longe post sequatur; ut in illis qui ficte (2) accedunt, quibus cum post poenituerint, incipiet baptismus prodesse, in quibus fuit baptismus sacramentum hujus sanctificationis quam poenitendo habent. Sed si nunquam poeniterent, nec a figmento recederent, cujus rei sacramentum esset baptismus ab illis susceptus? Potest dici, rei quae ibi fieret, si eorum enormitas non impediret.

Si parvulis datur in baptismo gratia, qua possunt in majori aetate proficere.

Solet etiam quaeri, si parvulis in baptismo datur gratia, qua cum tempus habuerint utendi libero arbitrio, possint velle et currere (3). De adultis enim qui digne recipiunt sacramentum, non ambigitur quin gratiam operantem et cooperantem perceperint, quae in vacuum eis cedit, si per liberum arbitrium post mortaliter deliquerint, qui merito peccati gratiam appositam perdunt. Unde dicuntur contumeliam Spiritui sancto facere, et ipsum a se fugare. De parvulis vero qui nondum ratione utuntur, quaestio est, an in baptismo receperint gratiam, qua ad majorem venientes aetatem, possint velle et operari bonum. Videtur quod non receperint: quia gratia illa caritas est, et fides quae voluntatem praeparat et adjuvat. Sed quis dixerit eos accepisse fidem et caritatem? Si vero gratiam non receperint, qua bene operari possunt, cum fuerint adulti; non ergo sufficit eis in hoc statu gratia in baptismo data, nec per illam possunt modo boni esse, nisi alia addatur; quae si non additur, non est ex eorum culpa, quia justificati sunt (4) a peccato. Quidam putant gratiam operantem et cooperantem cunctis parvulis in baptismo dari in munere, non in usu; ut cum ad majorem venerint aetatem, ex munere sortiantur usum, nisi per liberum arbitrium usum muneris (5) extinguant peccando: et ita ex culpa eorum est, non ex defectu gratiae, quod mali fiunt, qui ex Dei munere valentes habere usum bonum, per liberum arbitrium renuerunt, et usum pravum elegerunt.

(1) *Al.* quia.

(1) *Al.* in baptismo.
(2) *Al.* fide.
(3) *Al.* bene velle et operari.
(4) *Al.* non sunt.
(5) *Al.* generis.

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de baptismo quantum ad ea quae conveniunt ei secundum se considerato, hic determinat de effectu baptismi per comparationem ad accipientes; et dividitur in partes duas: in prima determinat de effectu baptismi communiter quantum ad omnes; in secunda specialiter quantum ad parvulos, ibi: *Solet etiam quaeri, si parvulis in baptismo datur gratia;* prima dividitur in partes tres: in prima ostendit quomodo quidam recipiunt sacramentum et rem sacramenti; in secunda quomodo quidam sacramentum recipiunt, et non rem, ibi: *Qui vero sine fide vel ficte accedunt, sacramentum, non rem suscipiunt;* in tertia quomodo quidam accipiunt rem, et non sacramentum, ibi: *Sunt et alii, ut supra posuimus, qui suscipiunt rem, et non sacramentum.* Circa secundum duo facit: primo determinat veritatem; secundo objicit in contrarium, ibi: *Videtur tamen Augustinus dicere, quod etiam ficte accedenti . . . omnia condonentur peccata, et post baptismum mox redeant.* Et circa hoc duo facit: primo objicit per auctoritatem Augustini, qui contrarium ex auctoritate Apostoli probare videtur; secundo solvit: et primo ad auctoritatem Augustini, ibi: *Hoc tamen, ut*

supra diximus, non sub assertione dixit; secundo ad auctoritatem Apostoli, ibi: *Quaeritur ergo quomodo illud accipiatur. Quotquot in Christo baptizati estis, Christum induistis.*

Sunt et alii, ut supra posuimus, qui suscipiunt rem, et non sacramentum. Hic determinat de illis qui recipiunt rem sine sacramento, et circa hoc duo facit: primo ostendit quod quidam accipiunt rem sine sacramento; secundo inquirit, quid postmodum per hujusmodi sacramentum addatur, quando sacramentum susceperint, ibi: *Solet etiam quaeri de illis qui jam sanctificati spiritu, cum fide et caritate ad baptismum accedunt.* Circa primum duo facit: primo ostendit veritatem; secundo excludit errorem, ibi: *Sed dicunt aliqui nullum adultum in Christum credere, vel caritatem habere sine baptismo, nisi sanguinem fundat pro Domino.* Circa primum duo facit: primo ostendit propositum; secundo respondet cuidam objectioni, ibi: *His autem videntur obviare etc.* Circa primum duo facit: primo ostendit quod patientes pro Christo, si non sunt baptizati, recipiunt rem sacramenti sine sacramento; secundo ostendit idem de illis qui fidem et contritionem habent, ibi: *Nec tamen passio vicem baptismi implet, sed etiam fides et contritio, ubi necessitas excludit sacramentum.*

Sed dicunt aliqui nullum adultum in Christum credere etc. Hic excludit errorem dicentium, non posse aliquem salvari per fidem et contritionem sine baptismo; et circa hoc duo facit: primo ostendit hoc esse falsum quantum ad adultos; secundo ostendit hoc esse verum quantum ad parvulos, ibi: *Parvulis non sufficit fides Ecclesiae sine sacramento.*

Solet quaeri de illis qui jam sanctificati spiritu, cum fide et caritate ad baptismum accedunt. Hic determinat de baptismo eorum qui prius rem sacramenti acceperant; et circa hoc duo facit: primo ostendit effectum baptismi in eis; secundo significationem, ibi: *Si quaeritur cujus rei baptismus ille sit sacramentum qui datur jam justo; dicimus etc.*

QUAESTIO I.

Hic est triplex quaestio. Primo de effectu qui est in baptismo sacramentum et res, scilicet de charactere. Secundo de eo quod est res tantum, scilicet effectu ultimo baptismi. Tertio de suscipientibus alterum vel utrumque: quia de eo quod est sacramentum tantum, in praecedenti dictum est.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.° utrum sit character; 2.° quid sit; 3.° in quo sit; 4.° a quo sit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum character sit in anima.
(3 *p., quaest.* 63, *art.* 1 *et* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod character non sit in anima. Quia, ut in 2 Ethic. (cap. 5), Philosophus dicit, omne quod est in anima, est potentia, vel passio, vel habitus. Sed character non est potentia, quia potentiae omnibus hominibus communes sunt; character autem non, cum sit distinctivum signum, sicut ipsum nomen ostendit; et praeterea potentiae sunt a natura, non autem character. Nec iterum est passio, quia passiones animae contingunt cum aliqua transmutatione corporali, ut dicitur in 1 de Anima (text. 14), et pertinent ad sensitivam partem, ut dicitur 7 Physicor. (text. 19). Nec iterum est habitus, quia habitus ordinantur ad agendum, ut patet per definitionem Augustini (lib. 14 de Trin. (1), cap. 7): *Habitus est quo quis agit, cum opus* (2), *fuerit.* Ergo character collatus in baptismo, non est aliquid in anima.

2. Praeterea, omne quod est, reducitur ad aliquod genus entis. Sed character non videtur posse reduci ad aliquod genus entis, nisi forte ad qualitatem. Qualitas autem esse non potest, cum sub nulla specie qualitatis contineatur. Non enim est habitus, ut probatum est; nec dispositio, cum non sit facile mobilis, immo omnino indelebilis; nec iterum est potentia naturalis, ut probatum est; nec impotentia, quia tunc sacramenta quae characterem imprimunt, magis officerent quam juvarent; nec iterum est passio, ut probatum est; nec passibilis qualitas, cum non sit natus aliquam passionem sensui inferre, nec a passione aliqua innascatur; nec iterum est forma, et circa aliquid constans figura, quia figura est terminatio quantitatis, anima autem non habet quantitatem. Ergo character nihil est.

3. Praeterea, contraria sunt in eodem genere. Sed ea quae Christo competunt, sunt contraria his quae ad diabolum pertinent. Cum ergo character bestiae, de qua dicitur Apoc. 13, nihil aliud sit quam peccatum mortale, videtur quod supra virtutem et gratiam non oporteat in anima aliquem characterem poni.

4. Praeterea, ea quae sunt in sacramentis novae legis, ordinantur ad causandum gratiam. Sed character non videtur posse gratiam causare, quia multi characterem habere dicuntur qui gratia carent. Ergo non videtur in sacramentis aliquis character imprimi.

5. Praeterea, si dicatur quod est dispositio ad gratiam; contra. Agens infinitum non requirit materiam dispositam. Sed dispositio non est necessaria nisi ad hoc quod materia sit disposita. Cum ergo gratia sit ab agente infinitae virtutis, videtur quod non oporteat characterem dari in sacramentis ad disponendum ad gratiam.

Sed contra est quod Damascenus (de Fide orth., lib. 4, cap. 10), in definitione baptismi ponit sigillum. Sed sigillum impressum in aliquo est character quidam. Ergo in sacramentis character imprimitur.

Praeterea, ubicumque est aliqua distinctio competit esse aliquem characterem distinguentem. Sed per sacramenta fit distinctio fidelium ab infidelibus, et fidelium ab invicem. Ergo competit in sacramentis characterem dari.

Praeterea, per sacramentum configuramur Christo: quia ab eo sacramenta efficaciam habent, et ipsum significant. Sed configuratio fit per characterem assimilationis. Ergo in sacramentis competit esse characterem.

Solutio. Respondeo dicendum, quod characterem in sacramentis quibusdam imprimi, omnes moderni confitentur; sed in modo ponendi ipsum in anima partim differunt, et partim conveniunt. Conveniunt quidem in hoc quod omnes dicunt per characterem

---

(1) Immo lib. de Bono conjugali, cap. 21 (*Ex edit. P. Nicolai*).
(2) *Al. tempus.*

importat relationem triplicem. Est enim character signum distinctivum et configurativum. Inquantum ergo est signum, importat relationem ad signatum; inquantum autem est distinctivum, importat relationem ad ea a quibus distinguit; inquantum autem est configurativum, importat relationem ad ea quibus assimilat. Differunt autem in hoc, quia quidam ponunt istis relationibus non subesse aliquod accidens absolutum, sed immediate in anima fundari istas relationes. Hoc autem esse non potest: quia signum per formam quam sensibus vel intellectui imprimit, facit aliquid in cognitionem venire. Similiter etiam nihil distinguitur ab alio nisi per aliquam formam. Similitudo etiam est relatio super unitate qualitatis fundata, ut dicitur in 5 Metaph. (text. 20). Unde patet quod quaelibet illarum relationum quam importat character, requirit aliquam formam substratam (1); et cum non sit forma substantialis, quia forma substantialis in sacramentis non datur, relinquitur quod forma substrata sit qualitas quaedam, cujus unitas consignificationis similitudinem facit. Et ideo quidam dicunt, quod non est in aliqua quatuor specierum qualitatis, et tamen est in genere qualitatis, innitentes illi verbo Philosophi in Praedicamentis: *Fortasse*, inquit, *apparebunt alii qualitatis modi*. Sed haec est nuga (2) quaedam: quia quamvis sint alii modi qualitatis, tamen omnes reducuntur ad has species: quod patet ex hoc quod nulla alia species inveniri adhuc potuit. Et ideo dicunt alii, quod est in quarta specie qualitatis: quia in ipsa configuratio quam character suo nomine exprimit, importat unitatem figurae, quae est in specie quarta qualitatis. Et quidam dicunt hanc figuram esse crucem Christi. Sed hoc non potest stare: quia aut figura proprie accipitur, aut metaphorice. Si proprie accipitur, sic importat terminationem quantitatis dimensivae, quam constat in anima non esse. Si autem metaphorice dicatur, tunc oportet quod metaphora reducatur ad proprietatem: quia res non ponitur in genere per id quod de eo metaphorice dicitur; sicut non dicitur quod Apostoli sint in genere qualitatis, quia eis dictum est, Matth. 5: *Vos estis lux mundi*. Nec poterit aliquid in quarta specie qualitatis inveniri quod sit in anima secundum proprietatem; unde character, de quo loquimur, non potest fundari supra qualitatem quartae speciei. Et ideo quidam dicunt, quod est in tertia specie qualitatis, eo quod sensui spirituali infert quamdam muliebrem (3) passionem, inquantum animam ornat et decorat. Sed hoc iterum non potest stare: quia, sicut probat Philosophus in 7 Physic. (tex. 19); tertia species qualitatis non est nisi in sensibili parte animae: character autem a nullo ponitur in hac parte animae, sed in intellectiva. Et praeterea illae qualitates semper habent ordinem ad aliquam transmutationem corporalem, vel quam inferunt, vel a qua causantur. Et ideo alii dicunt, quod est in prima specie qualitatis, et est quasi media inter dispositionem et habitum. Inquantum enim est difficile mobilis, convenit cum habitu, inquantum autem non est ultima perfectio, sed ad gratiam disponit, cum dispositione convenit. Sed hoc non potest stare: quia secundum Philosophum in 2 Ethic. (cap. 5), habitus est quo habemus nos ad passiones bene vel male; et universaliter consideranti haec apparet differentia inter habitum et potentiam, quia potentia est qua possumus aliquid simpliciter, habitus autem quo possumus illud bene vel male; sicut intellectus quo consideramus, scientia qua bene consideramus, concupiscibilis qua concupiscimus, temperantia qua bene concupiscimus, intemperantia qua male; et similiter est de dispositione: quia nihil aliud est dispositio quam quidam habitus incompletus. Cum ergo character ordinetur ad aliquid simpliciter non ad illud bene vel male (quia sacerdos potest conficere bene vel male) non potest esse quod qualitas, super quam fundatur relatio characteris sit habitus, sed magis potentia. Unde relinquitur quod non sit in prima specie qualitatis; sed magis reducitur ad secundam, ut quidam alii dicunt; et hoc sic patet. Sicut enim cujuslibet existentis in aliqua natura, sunt aliquae operationes propriae, ita etiam in spirituali vita regenerati, ut Dionysius dicit (in 2 cap. cael. Hier.). Ubicumque autem sunt operationes propriae, oportet quod sint principia propria illarum operationum. Unde sicut in aliis rebus sunt potentiae naturales ad proprias operationes, ita etiam renati in vitam spiritualem habent quasdam potentias, secundum quas possunt illa opera: quae potentiae sunt similes illis virtutibus quibus sacramenta efficaciam habent sibi inditam: quia sicut sacramenta causant gratiam instrumentaliter, ut supra, dist. 1, qu. 1, art. 4, dictum est, ita recipientes characterem operantur divina per ministerium. Minister autem est sicut instrumentum ejus cui ministrat; unde dicit Philosophus (in 8 Ethic., cap. 11), quod servus est sicut organum animatum; et ideo tam virtus sacramenti quam minister et character (1) est instrumentalis. Et quod hujusmodi potentia sit character, patet si quis diligenter considerat verba Dionysii, a quo prima traditio characteris nobis advenit. Assignans enim ministerium ritus cujusdam qui in primitiva Ecclesia erat, quando adulti baptizabantur, quod accedenti ad baptismum Hierarcha, idest Pontifex, manum imponebat, et signabat eum signo crucis, et praecipiebat eum describi inter nomina Christianorum, ut de cetero ad divina cum aliis admitteretur, dicit, quod *sic accedentem*, scilicet ad vitam spiritualem, *divina beatitudo in sui participationem recipit, sicut sacerdos baptizandum in proprio lumine quasi quoddam signum ipsi tradit* (2), scilicet sui participationem, *perficiens eum*, scilicet *divinum et communicantem divinorum etc.* Patet ergo quod ipse per hoc signum nihil aliud intendit quam illud quod facit eum participativum divinarum operationum; unde hoc signum nihil aliud est quam quaedam potentia qua potest in actiones hierarchicas, quae sunt ministrationes et receptiones sacramentorum, et aliorum quae ad fideles pertinent et ad hoc quod has operationes bene exerceat indiget habitu gratiae, sicut et aliae potentiae habitibus indigent.

Ad primum ergo dicendum, quod non sunt habitus nec passiones, sed sunt potentiae quaedam

(1) *Al.* substratam, *et sic infra*.
(2) *Al.* fuga.
(3) *Al.* mulcebrem.

(1) *Al.* etiam character.
(2) Nicolai: *et proprii luminis velut signi cujusdam impressionem ipsi tradit, perficiens eum divinum, et participantem divinorum etc.*

consequentes animam, secundum quod est in vita spirituali regenerata; et ideo non oportet quod omnibus insint, vel quod a natura sint.

Ad secundum dicendum, quod reducitur ad secundam speciem qualitatis, et est alius modus ab illo quem Philosophus ibi ponit: quia Philosophus non cognoscebat nisi operationes naturales, et ita non nisi potentias naturales. Constat autem quod apud nos oportet ponere potentias spirituales, sicut potentiam conficiendi, et absolvendi, et hujusmodi et quod ad secundam speciem qualitatis reducantur; sicut habitus infusi in eadem specie qualitatis sunt cum habitibus naturalibus, vel acquisitis.

Ad tertium dicendum, quod per hoc quod homo configuratur bestiae, non accipit aliquam spiritualem potestatem, sicut per aliquam potestatem spiritualem homo assimilatur Christo; et ideo non est simile. Tamen ex littera Apostoli colligitur quod charactere bestiae configuratur quis ad saeculares operationes; unde dicit: *Ut non possit emere vel vendere etc.*, et similiter charactere Christi aliquis configuratur ad actiones Christi.

Ad quartum dicendum, quod character est causa sacramentalis gratiae; et quod quidam cum charactere gratiam non recipiunt, est ex eorum indispositione ad gratiam suscipiendam.

Ad quintum dicendum, quod character est dispositio ad gratiam per quamdam congruitatis dignitatem. Ex hoc enim ipso quod homo mancipatus est divinis actionibus, et inter membra Christi connumeratus, fit ei quaedam congruitas ad gratiam suscipiendam: quia Deus perfecte in sacramentis homini providet; unde simul cum charactere, quo datur homini ut possit exercere spirituales actiones fidelium, vel passiones seu receptiones, datur gratia qua haec bene possit.

ARTICULUS II.

Utrum definitio quae attribuitur Dionysio de charactere bene assignetur.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod definitio quae attribuitur Dionysio de charactere, non bene assignetur, quae talis est: *Character est signum sanctum communionis fidei, et sanctae ordinationis, datum divina beatitudine a Hierarcha.* Signum enim, ut in 1 dist. dictum est, est quod speciem aliquam sensibus ingerit, et praeter eam aliquid facit in cognitionem venire. Sed character nullam sensibus formam ingerit. Ergo non est signum.

2. Praeterea, potentiis quae sunt principium actionis vel passionis, magis congruit significari quam significare: quia causae per effectus significantur. Sed character, ut dictum est, est potentia spiritualis. Ergo non est signum.

3. Praeterea, quidam habent characterem qui non habent fidem, sicut qui post baptismum in haeresim dilabuntur. Sed qui non habet fidem non communicat in fide. Ergo character non est signum communionis fidei; vel erit signum falsum; quod absurdum est sentire de signo divinitus dato.

4. Praeterea, definitio debet omnibus quae continentur sub definito, communiter convenire. Sed esse signum sacrae ordinationis non convenit omni characteri, sed solum characteri qui imprimitur in ordine. Ergo non est definitio bene assignata.

5. Praeterea, Hierarcha, ut dictum est, est Pontifex. Sed in aliquibus sacramentis, quae conferuntur a simplicibus sacerdotibus, vel etiam a laicis, imprimitur character. Ergo non debuit dicere: *Datum a Hierarcha.*

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non bene assignetur quaedam alia definitio magistralis quae talis est: *Character est distinctio a charactere aeterno impressa animae rationali secundum imaginem, consignans trinitatem creatam Trinitati creanti et recreanti; et distinguens a non configuratis secundum statum fidei.* Ubi enim est magna differentia, non oportet signa distinctionis dari. Sed infedeles a fidelibus maxime differunt et in vita et in ritu. Ergo non oportet quod detur aliquod signum distinctivum.

2. Praeterea, aut istud signum distinctionis fit propter hominem, aut propter Deum, aut propter Angelos. Non propter hominem, quia nec alii homines possunt cognoscere characterem, nec ipsemet qui habet, percipit se habere; signum autem oportet esse notum: nec quo ad Deum, qui sine hoc signo scit fideles ab infidelibus discernere; et similiter nec quo ad Angelos. Ergo illud signum distinctionis character non est.

3. Praeterea, homo non configuratur Trinitati nisi per imaginem et similitudinem. Sed prima configuratio est per naturam, secunda per gratiam. Ergo character nullo modo configurat.

4. Praeterea, caritas est excellentior virtus quam fides. Sed caritati non ponitur aliquod distinguens signum, nec aliis virtutibus. Ergo nec fidei debet poni.

5. Praeterea, contrarium distinguit sufficienter a suo contrario. Sed fides infidelitati contraria est. Ergo sufficienter fideles ab infidelibus distinguit; et ita non oportet quod per characterem distinguantur.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod illa definitio nusquam invenitur a Dionysio posita, sed potest accipi ex verbis ejus supra inductis; et acciperetur adhuc convenientius si sic diceretur: *Character est signum communionis potestatis divinorum, et sacrae ordinationis fidelium datum a divina beatitudine.* Et tangit quatuor causas. Primo genus characteris inquantum est character, scilicet signum, quod pertinet ad causam formalem. Secundo finem: datur enim hoc signum ad duo, ut scilicet recipiens configuretur quasi ascriptus ad communicandum divinis sacramentis, et actionibus sacris; et quantum ad hoc dicit: *Communionis divinorum potestatis;* et ut configuretur coordinandus aliis, quibus eadem potestas data est, quod tangit in hoc quod dicit: *Et sacrae ordinationis fidelium;* quae duo excommunicatio suspendit ad tempus: quia privat hominem participatione divinorum et communione fidelium. Tertio ponit materiam in qua, in hoc quod dicit: *Datum a sacerdote.* Quarto efficiens, scilicet *a divina beatitudine.* Tamen definitio prius posita potest etiam sustineri, ut in idem redeat cum ista; ut hoc quod dicit: *Communionis fidei,* referatur ad participationem sacramentorum et actionum fidelium. Quod autem dicit: *Et sanctae ordinationis,* ponitur coordinatio ejus ad alios: *Accedenti datum a Hierarcha* poni-

tur quantum ad causam efficientem instrumentalem scilicet ministrum, qui configuratione exteriori figurat interiorem.

Ad primum ergo dicendum, quod character accipit rationem signi, secundum quod per sacramentum visibile exterius efficitur et significatur.

Ad secundum dicendum, quod cum qualibet potestate exterius datur aliquod visibile signum illius potestatis, sicut regi in signum regiae potestatis datur corona et sceptrum; et Pontifici mitra et baculus et anulus; et similiter cum spirituali potestate, quae in sacramentis confertur, datur signum sacramentale exterius; et per comparationem ad illud exterius signum, ipsa spiritualis potentia dicitur signum, inquantum homo per eam configuratur et determinatur ad actiones spirituales.

Ad tertium dicendum, quod communio fidei, ut patet per verba Dionysii, oportet quod recipiatur pro communione in sacramentis fidei, et aliis actionibus quae fidelibus competunt, ad quas nullus admittitur antequam characterem suscipiat spiritualis potestatis respectu illorum. Nec oportet quod omnis qui characterem habet, illas actiones bene exerceat, sicut nec omnis qui habet potentiam, bene operatur actum illius potentiae.

Ad quartum dicendum, quod ordinatio non accipitur hic pro ordinis sacramento, sed pro coordinatione ad alios fideles, ut in coetu fidelium aggregetur, quantum ad ea quae fideles facere dicuntur, vel quantum ad ea quae pro fidelibus fiunt.

Ad quintum dicendum, quod hoc quod dicitur: *Datum accedenti a Hierarcha*, non potest accipi a verbis Dionysii, sed magis sic: *Datum accedenti a divina beatitudine;* et sic cessat objectio. Si autem accipiatur dans ministerio, sic dicitur a Hierarcha dari character baptismalis quantum ad maximam solemnitatem baptismi, quae quandoque per Pontifices celebratur: sic enim Dionysius ibi ritum baptismi tradit, summum sacerdotem ministrum baptismi ponens, ut patet litteram ejus intuenti.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod in illa etiam definitione tanguntur quatuor causae characteris. Nam causa formalis tangitur in hoc quod ponitur genus, cum dicit, *Distinctio*, id est distinctivum signum; et est genus in praecedenti definitione positum. Causa efficiens tangitur in hoc quod dicit: *Charactere aeterno*, idest Filio, qui est figura substantiae Patris; Hebr. 1. Causa autem materialis in qua ponitur cum dicit: *Animae rationali impressa secundum imaginem.* Causa vero finalis ponitur duplex, scilicet configuratio, in hoc quod dicit: *Consignans trinitatem creatam Trinitati creanti et recreanti*, idest configurans; et distinctio (1) in hoc quod dicit: *Et distinguens a non configuratis secundum statum fidei.* Et sicut hic ponitur genus proximum, ita finis proximus, et subjectum proximum, et efficiens appropriatum: in quo excedit praedictam definitionem haec definitio, inquantum per causas magis proximas datur.

Ad primum ergo dicendum, quod character non est signum tantum ut distinctionis nota, sed ut distinctionem causans, sicut et alia sacramentalia signa; et ideo eo indigetur ad distinctionem faciendam.

Ad secundum dicendum, quod istud distinctionis signum est et propter ipsum hominem qui suscipit, qui eo accipit distinctum posse ab aliis; et propter alios homines qui eum admittunt ad spirituales actiones, ex consignatione (1) sacramentali exteriori interiorem perpendentes; et quo ad Deum, qui ejus actionibus spiritualibus efficaciam praebet.

Ad tertium dicendum, quod configuratio ista attenditur ad Deum secundum participationem divinae potestatis, quae non est neque per gratiam virtutum, neque per naturam.

Ad quartum dicendum, quod fides hominis nota est, caritas autem incerta. Nihil enim est alicui certius sua fide, ut Augustinus dicit (tract. 5 in epist. Joan.); sed an habeat caritatem, non est alicui certum, et ideo distinctio data magis respicit fidem quam caritatem vel alias virtutes. Vel dicendum, quod ista distinctio praecipue attenditur quantum ad operationes, et receptiones, quae sunt in sacramentis, in quibus maxime operatur fides.

Ad quintum dicendum, quod fides sufficienter distinguit fideles ab infidelibus quantum ad actus fidei, non tamen quantum ad actus spirituales qui competunt fidelibus, quia ad hoc oportet quod spiritualis potentia addatur.

ARTICULUS III.

Utrum character sit in essentia animae quasi in subjecto. — (3 *p.*, *qu.* 63, *art.* 4 *et* 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod character sit in essentia animae quasi in subjecto. Dispositio enim et habitus sunt in eodem subjecto. Sed character disponit ad habitum gratiae. Cum ergo gratia sit in essentia animae sicut in subjecto, videtur quod etiam character.

2. Praeterea, nihil est subjectum potentiae animae nisi essentia animae. Sed character, ut dictum est, est quaedam spiritualis potentia. Ergo est in essentia animae sicut in subjecto.

Sed contra, character configurat Trinitatem creatam increatae, ut patet ex definitione supra posita. Sed Trinitas increata consistit in potentiis, unitas autem in essentia, ut in 1 lib., dist. 3, dictum est. Ergo character non est in essentia animae.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non sit in una potentia, sed in pluribus. Quia, sicut ex praedicta definitione patet, character est in anima rationali secundum imaginem, secundum quam etiam est configuratio hominis ad Deum. Sed imago non consistit in una tantum potentia, sed in pluribus. Ergo nec character.

2. Praeterea, cujus est potentia, ejus est actio, et e converso, ut dicitur in 1 de Somno et vigilia (cap. 1). Sed actio spiritualis, ad quam character ordinatur, est per plures potentias, scilicet quia requiritur et affectiva et intellectiva. Ergo character est in pluribus potentiis, sicut spiritualis potentia.

Sed contra, unum accidens non est in pluribus subjectis. Sed in uno sacramento imprimitur unus character. Ergo non est in pluribus potentiis.

(1) *Al. configurans trinitatem etc.* idest configurat, et distinctio etc.

(1) *Al.* ex consignificatione.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod sit magis in affectiva quam cognitiva. Quia character disponit ad gratiam. Sed gratia magis respicit affectivam. Ergo et character.

2. Praeterea, character est ad assimilandum nos Deo. Sed per affectum maxime Deo appropinquamus, et similes ei efficimur. Ergo character est in affectiva.

Sed contra, characterem Dionysius lumini comparat. Sed lumen magis intellectivae competit quam affectivae. Ergo et character.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod character non indelebiliter insit potentiae cui inest. Accidens enim diuturnitatem habet ex causa et subjecto. Sed gratia est ab eadem causa et in eodem subjecto cum charactere. Ergo cum gratia amitti possit, et character similiter deleri poterit.

2. Praeterea: *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est;* 1 Corinth. 13, 10. Sed character est ex parte: datur enim ad distinguendum in operibus sacramentalibus, quae competunt secundum statum viae. Ergo in patria character cessabit, et ita est delebilis.

Sed contra, si character deleretur, maxime per culpam deleretur. Sed per culpam non deletur, quia sacerdos malus non reordinatur, ut iterum characterem accipiet. Ergo character est indelebilis.

QUAESTIUNCULA V.

Ulterius. 1. Videtur quod Christus habuerit characterem. Ipse enim sacerdos fuit secundum ordinem Melchisedech, Heb. 7, quod est sacerdotium novi Testamenti. Sed tale sacerdotium requirit characterem. Ergo Christus habuit characterem.

2. Praeterea, nihil quod est perfectionis quantum ad animam, vel dignitatis, Christo subtrahendum est. Sed character decorat et nobilitat animam in qua est. Ergo character in Christo fuit.

Sed contra, character est regeneratorum, et accipientium aliquid a sacramentis. Sed Christus non accepit aliquid a sacramentis, nec renatus est etiam: quia, sicut dicit Augustinus, in Enchir. (cap. 48), ipse solus ita potuit nasci, ut non esset ei opus renasci. Ergo non habet characterem.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod natura proportionaliter spiritualitati substernitur, sicut perfectibile perfectioni. Unde sicut gratia, quae est spiritualis vitae principium, est in essentia animae sicut in subjecto; ita et character, qui est spiritualis potentia, est sicut in subjecto in naturali potentia animae, et non in essentia animae, ut quidam dicunt, nisi mediante potentia animae.

Ad primum ergo dicendum, quod dispositionem esse in eodem cum eo ad quod disponit, non est necesse, nisi quando dispositio postea fit perfectio, sicut scientia quae prius fuit dispositio, postea fit habitus; et ideo scientia dispositio et scientia habitus sunt in eodem subjecto proximo. Non autem hoc oportet quando dispositio et perfectio differunt per essentiam; sed possunt esse in diversis subjectis; et praecipue quando illa diversa habent ordinem ad invicem; sicut operatio sensibilis est dispositio ad intelligibilem operationem, et similiter character est dispositio ad gratiam.

Ad secundum dicendum, quod illa objectio procedit de potentiis naturalibus; sed potentias spirituales oportet fundari in naturalibus.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod esse in pluribus potentiis est dupliciter: aut ita quod aequaliter sit in omnibus, sicut essentia animae est in omnibus potentiis; aut ita quod sit in una per prius, et per posterius respiciat alias mediante illa in qua primo est; sicut electio est in intellectu et appetitu, et formaliter in appetitu perficitur, ut patet per Philosophum in 6 Ethicor. (cap. 2). Primo ergo modo nullum accidens potest esse in pluribus potentiis quia accidens numeratur et distinguitur penes materiam et distinctionem subjecti; et ideo cum character sit accidens, non potest esse in pluribus potentiis animae primo modo, sed secundo modo: quia unam respicit per prius, et alias per posterius.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam potentiae magis habent ordinem ad invicem, ut in 1 lib. dictum est; et ideo quod est in una, potest aliquando ad alias redundare.

Ad secundum dicendum, quod quando ad unam actionem requiruntur plures potentiae, in illa actione est principalis una potentia quasi movens et trahens alias in obsequium sui, et aliae induunt quodammodo formam ipsius; et ideo ex eo quod est in principali potentia, potest actio illa sufficienter perfici.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod imago principaliter consistit in potentia cognitiva, quia ex memoria et intelligentia oritur voluntas; unde tota imago est in intellectiva parte sicut in radice; et ideo omne quod attribuitur homini ratione imaginis, principaliter respicit intellectivam, et ex consequenti affectivam: quia etiam ex intellectiva parte habet homo quod sit homo; sed ex affectiva quod sit bonus vel malus; et ideo quia character respicit imaginem, principaliter est in intellectiva parte.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia non est neque in intellectiva neque in affectiva, sed in essentia animae; tamen magis de propinquo respicit affectivam, quia gratia datur ad bene operandum; qualiter autem aliquis operetur, praecipue ex voluntate pendet. Sed character datur ad exercendas actiones spirituales aliquas simpliciter: quod autem bene vel male fiant, hoc est per gratiam et per habitum virtutum; et ideo non est similis ratio de charactere et gratia.

Ad secundum dicendum, quod assimilatio in bonitate praecipue est ad Deum per voluntatem; sed assimilatio in esse et posse magis est ex parte intellectus: quia ex hoc ipso quod aliquid esse immateriale habet, intellectivum est, et potentiam habet quodammodo infinitam, secundum quod intellectus universalium est, quae quodammodo infinita sunt virtute; et ideo cum conformitas characteris respiciat spiritualem potestatem, magis competit intellectivae parti quam affectivae.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod impressio characteris est per quamdam animae rationalis sanctificationem, prout sanctificatio dicitur deputatio alicujus ad aliquid sacrum. Ad hanc autem sanctificationem non magis active com-

paratur anima sanctificanda, quam aqua sanctificanda, vel oleum vel chrisma, ad sui sanctificationem: nisi quod homo se subjicit tali sanctificationi per consensum, res autem praedictae subjiciuntur, quia libero arbitrio carent; et ideo qualitercumque anima varietur per proprias operationes, nunquam characterem amittit; sicut nec chrisma nec oleum nec panis consecratus unquam sanctificationem perdunt, qualitercumque transmutentur, dummodo non corrumpantur.

Ad primum ergo dicendum, quod causa indelebilitatis characteris est ex parte subjecti, quod est incorruptibile, et ex parte causae, quae est invariabilis. Gratia autem habet aliquo modo causam non efficientem, sed disponentem ex parte subjecti: quia, secundum Augustinum (de Verbis Apost., serm. 15, cap. 11): *qui creavit te sine te, non justificabit te sine te;* et ideo per indispositionem subjecti gratia amittitur.

Ad secundum dicendum, quod per characterem homo configuratur ad hoc quod sit de coetu fidelium, et particeps hierarchicarum actionum. Ecclesiasticae autem hierarchiae succedit caelestis; et ideo ad communionem fidelium in Ecclesia triumphante, et ad participationem actionum caelestis hierarchiae character in patria perficiet; et sic erit ad alios actus; sicut virtutes et dona in damnatis etiam manent. Sed hoc est per accidens praeter intentionem imprimentis characterem, quod recipiens damnetur; et ideo non est ibi ordinatus ad aliquem finem: quia quae praeter intentionem accidunt, carent ordine ad finem. Tamen Deus, qui nihil inordinatum relinquit, elicit ex hoc aliquo bonum, scilicet quod appareat justior eorum damnatio qui tantum munus neglexerunt.

Solutio V. Ad quintam quaestionem dicendum, quod quidam dicunt, quod Christus non habuit characterem baptismalem, quia a baptismo nihil accepit: habuit autem characterem ordinis, qui pertinet ad quemdam eminentem statum. Sed melius est, si dicatur, quod Christus nullum characterem habuit: quia ipse habuit potestatem plenitudinis in sacramentis, quasi ea instituens, et eis efficaciam praebens. Unde sicut poterat inducere effectum sacramenti in aliquo sine sacramento exteriori, ita ex parte ipsius ad hoc non requirebatur aliquod sacramentale interius.

Ad primum ergo dicendum, quod ipse fuit sacerdos, quasi sacerdotium instituens; et ideo ejus non est habere characterem, sed illius qui aliunde sacerdotium recipit, ut per characterem principali sacerdoti configuretur.

Ad secundum dicendum, quod aliquid est perfectionis in nobis quod non esset Christi (1), sicut gratia adoptionis; et similiter est de charactere, qui poneret in eo potestatem spiritualem coarctatam, et ab alio derivatam.

ARTICULUS IV.

Utrum character solum in sacramentis novae legis imprimatur. — (3 *p., quaest.* 63, *art.* 6.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non solum in sacramentis novae legis character imprimatur. Characteris enim effectus est configurare et distinguere. Sed hoc faciunt virtutes: quia in eis boni et a malis distinguuntur, et Deo assimilantur. Ergo per virtutes, et non per sacramenta novae legis tantum, character imprimitur.

2. Praeterea, sicut per sacramenta novae legis distinguitur populus fidelis ab infideli, ita per sacramenta veteris legis distinguebatur. Ergo sacramenta novae legis non magis imprimunt characterem quam sacramenta veteris legis.

Sed contra, habens characterem non baptizatur, quia alii characteres baptismum praesupponunt, qui etiam iterari non debet. Sed habentes virtutem, et qui sacramenta veteris legis susceperant, baptizabantur. Ergo neque per virtutes neque per sacramenta veteris legis character imprimitur.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod per omnia sacramenta legis novae imprimatur character. In quolibet enim sacramento novae legis est aliquid quod est sacramentum tantum, et aliquid quod est res tantum, et aliquid quod est res et sacramentum. Sed character in baptismo est illud quod est res et sacramentum. Ergo in quolibet sacramento novae legis imprimitur character.

2. Praeterea, quolibet sacramento novae legis confertur gratia, et distinguitur recipiens a non recipiente. Cum ergo character sit disponens ad gratiam, et distinguat, videtur quod in quolibet sacramento novae legis character imprimatur.

Sed contra, nullum sacramentum, in quo character imprimitur, iteratur: quia character indelebilis est. Sed quaedam sacramenta iterantur. Ergo non omnia sacramenta novae legis characterem imprimunt.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod in sacramento baptismi character non imprimatur. Baptismus enim sanguinis est dignior quam baptismus fluminis, quia meretur aureolam. Sed in baptismo sanguinis non imprimitur character. Ergo nec in baptismo fluminis.

2. Praeterea, baptismus fluminis non habet supra baptismum flaminis nisi aquam. Sed baptismus ratione aquae non potest imprimere characterem: alias baptismus Joannis impressis et characteres: quod esse non potest, cum baptizati a Joannem; iterum baptizarentur, ut supra, dist. 2, art. 4, dictum est. Ergo nec baptismus fluminis characterem imprimit.

Sed contra est auctoritas Dionysii, ex qua characteris traditio derivatur: quia ipse inducit verba illa unde definitio characteris accipitur in tractatu de baptismo.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulerius. 1. Videtur quod character sit sicut a causa efficiente prima a solo Filio. Character enim est distinctio a charactere aeterno impressa etc., ut supra, art. 2, quaestiunc. 2, dictum est. Sed character aeternus est solus Filius, sicut et imago. Ergo a solo Filio character imprimitur.

2. Praeterea, characterе configuratur et assimilatur anima Deo. Sed principium assimilationis ad Deum est Filius; unde Augustinus (de vera Relig.,

(1) *Nicolai:* quod non esset perfectionis in Christo.

cap. 55) Filium nominat similitudinem, per quam ad unitatem reformamur, ut patet 1 lib., dist. 5. Ergo character est tantum a Filio.

Sed contra est quod Dionysius dicit, quod signum characteris datur a divina beatitudine. Sed divina beatitudo est communis tribus personis. Ergo character non datur a solo Filio.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut in 2 Ethic. (cap. 2), dicit Philosophus: *virtus ex quibus innascitur, ea operatur,* loquens de virtute acquisita; et similiter est in omnibus virtutibus quae ex aliquibus actibus aliquo modo causantur. Unde cum character sit virtus, seu potentia spiritualis ad actiones sacramentales ordinata, si ex aliquo quod per nos fiat, imprimi character debeat, oportet quod per sacramenta novae legis imprimatur, et per ea tantum, quia ad illas actiones tantum directae illa potentia ordinatur.

Ad primum ergo dicendum, quod actiones spirituales ad quas character ordinat, intra Ecclesiam tantum exercentur; et ideo pro nihilo potestas ad illas actiones daretur alicui, nisi tali modo quod innotesceret illis qui sunt de Ecclesia, ut eum ad tales actiones admittant. Per gratiam autem, et virtutes non posset innotescere quia ignotae sunt; et ideo oportet quod imprimatur character per signa visibilia sacramentorum.

Ad secundum dicendum, quod sacramenta veteris legis ex opere operato nihil conferebant, et ideo illae actiones non requirebant aliquam spiritualem potestatem; et ideo nec ab illis, nec ad illa imprimebatur character.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sacramenta legis novae sunt sanctificationes quaedam. Sanctificatio autem duobus modis accipitur. Uno modo pro emundatione, quia sanctum est mundum. Alio modo pro emancipatione ad aliquod sacrum, sicut dicitur altare sanctificari, vel aliquod hujusmodi. Omnia ergo sacramenta sunt sanctificationes primo modo, quia omnia dantur in remedium contra aliquem defectum, ut dictum est prius, dist. 2, sed quaedam sunt sanctificationes etiam secundo modo, sicut patet praecipue in ordine, quia ordinatus mancipatur ad aliquid sacrum: non autem omnia, sicut patet de poenitentia. Quicumque autem mancipatur ad aliquid sacrum spirituale exercendum, oportet quod habeat spiritualem potestatem, et solum talis; et ideo non omnia sacramenta novae legis characterem imprimunt, sed quaedam, quae etiam secundo modo sanctificationes sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis illud quod est res et sacramentum, in baptismo sit character, non tamen oportet quod sit character in omnibus sacramentis in quibus est res et sacramentum. Quid autem sit res et sacramentum in singulis, postea singillatim ostendetur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis quodlibet sacramentum distinguat a non habente, non tamen tali distinctione indelebili, qualis est distinctio in sacramentis sanctificantibus secundo modo; et ideo non est simile de omnibus sacramentis.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem, dicendum, quod sicut in naturalibus est potentia activa et potentia naturalis passiva; ita etiam in spiritualibus est potentia spiritualis quasi passiva per quam homo efficitur susceptivus spiritualium actionum; et talis spiritualis potentia confertur in baptismo: quia non baptizatus effectum aliorum sacramentorum suscipere non posset, unde et per consequens nec aliis tradere: et haec est prima distinctio, qua communiter totus populus fidelis, cujus est sacramentorum participem esse, ab aliis distinguitur. Alia potentia est activa spiritualis ordinata ad sacramentorum dispensationem, et aliarum sacrarum hierarchicarum actionum exercitium; et haec potestas traditur in confirmatione et ordine, ut suis locis patebit. Et quia in ecclesiastica hierarchia non omnes sunt agentes, ut puta perficientes purgantes, et illuminantes, sicut omnes sunt recipientes puta purgandi, illuminandi, perficiendi, ut dicit Dionysius (de eccl. Hierar., cap. 6, part. 5); ideo isti duo characteres non distinguunt populum Dei universaliter ab aliis, sed quosdam de populo ab aliis.

Ad primum ergo dicendum, quod baptismus sanguinis non habet efficaciam sacramentalem, sed solum meritoriam; et ideo ibi non confertur potestas spiritualis ad actiones hierarchicas, nec character sicut in baptismo fluminis, quod est sacramentum.

Ad secundum dicendum, quod nec baptismus flaminis tantum, nec baptismus aquae tantum sufficit ad sacramentum novae legis; et ideo neuter eorum characterem imprimit.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod omnis effectus in creatura est communiter a tota Trinitate; unde et chararcter non est tantum a Filio, sed a tribus personis. Attribuitur autem Filio tum propter rationem similitudinis ad proprium personae, quia ipse per proprietatem est imago et figura, sive character Patris; tum quia virtus passionis Christi operatur in sacramentis.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de effectu baptismi, qui est res et non sacramentum; et circa hoc quaeruntur tria: 1.° de effectu ipsius quantum ad remotionem mali; 2.° de effectu ipsius quantum ad collationem boni; 3.° utrum effectus ejus aequaliter participetur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum baptismus tollat actualem culpam.

(3 *p.*, *qu.* 69, *art.* 1, 2 *et* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod baptismus non tollat actualem culpam. Baptismus enim non tollit actualem culpam nisi adsit contritio: quia nullus suae voluntatis arbiter constitutus in quo solum potest esse actualis culpa potest inchoare novam vitam, nisi poeniteat eum veteris vitae, ut in littera dicitur. Contritio autem per se etiam sine baptismo delet culpam actualem. Ergo baptismus nihil facit ad deletionem actualis culpae.

2. Praeterea, diversorum diversae sunt medicinae: quia non sanat oculum quod sanat calcaneum, ut dicit Hieronymus (sup. Marc., cap. 9 et in epist. ad amicum aegrotum (1)). Sed baptis-

---

(1) Vel supposititius alter auctor ejus nomine insignitus in illud Marci 9: *Hoc genus daemoniorum non ejicitur etc....* Nec epistola quoque ad amicum aegrotum Hieronymi est, ut nec in ea id expresse habetur (*Ex edit. P. Nicolai*).

mus directe ordinatur ut medicina contra peccatum originale. Ergo non potest (1) salvare ab actuali.

3. Praeterea, aliquis qui est in proposito peccandi, non potest consequi peccati remissionem. Sed contingit aliquem dum baptizatur, peccare venialiter, vel in proposito peccandi venialiter remanere; nec tamen propter hoc reputatur fictus. Ergo etiam in non fictis baptismus non tollit culpam actualem.

Sed contra est quod dicit Augustinus in Enchir. (cap. 44): *Baptizati non uni tantum peccato, sed multis magis aut omnibus moriuntur quaecumque jam propria commiserunt vel cogitatione vel locutione vel opere.* Sed haec sunt peccata actualia. Ergo baptismus tollit culpam actualem.

Praeterea, baptismus est ordinatus ad tollendum culpam originalem. Sed originale non potest tolli sine actuali, etiam ei qui utrum que habet: quia impium est a Deo dimidiam sperare veniam, ut infra dicetur, dist. 15. Ergo baptismus etiam tollit culpam actualem.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non tollit omnem poenam temporalem debitam actuali peccato. Quia sicut Augustinus dicit (super Psalm. 44 et 58), peccatum aut homo punit, aut Deus. Si ergo homo in seipso non puniat peccatum quod commisit a Deo punietur; et ita per baptismum actualis peccati poena non totaliter tollitur.

2. Praeterea, culpa non potest ordinari nisi per poenam. Sed Deus nil inordinatum relinquit. Ergo non dimittit quin pro culpa aliquam poenam infligat; et sic baptismus non absolvit ab omni poena.

3. Praeterea, eucharistia est perfectius sacramentum quam baptismus, quia est speciale repraesentativum passionis Christi a qua est efficacia in sacramentis. Sed eucharistia non absolvit etiam non indigne percipientes ab omni poena. Ergo multo minus baptismus.

Sed contra est quod dicit Ambrosius (Ambrosiaster) Rom. 2 super illud: *Sine poenitentia enim sunt dona Dei. Gratia Dei (inquit) in baptismo non requirit gemitum vel planctum vel aliquod opus, sed omnia gratias condonat.*

Praeterea, Christus sua simplici morte scilicet poenae, duas mortes in nobis consumpsit ut dicitur in Glossa Rom. 6, scilicet culpae et poenae. Sed in baptismo configuratur homo morti Christi, ut ibidem dicit Apostolus. Ergo absolvitur et a culpa et a poena.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod etiam tollat omnem poenam originalis peccati. Efficacius enim est donum Christi quam peccatum Adae, ut dicit Apostolus, Rom. 5. Sed omnis poena peccati originalis est inducta per peccatum Adae. Ergo per donum Christi, quod maxime in baptismo operatur omnis poena tollitur.

2. Praeterea, baptismus directius ordinatur contra peccatum originale quam contra (2) peccatum actuale. Sed tollit omnem poenam actualis peccati, ut Ambrosius (Ambrosiaster) dicit. Ergo tollit omnem poenam originalis.

3. Praeterea, cessante causa cessat effectus. Sed causa poenae est culpa. Si ergo tollit culpam originalem, et per consequens aufert poenam.

4. Praeterea, nullus qui est debitor alicujus poenae, evolat statim. Sed baptizatus, si statim moriatur, evolat. Ergo non est debitor alicujus poenae; et sic baptismus absolvit ab omni poena etiam originali.

Sed contra est, quia in baptizatis etiam caro concupiscit adversus spiritum. Sed haec pugna est ex peccato originali consecuta. Ergo non tollitur omnis poena originalis peccati per baptismum.

Praeterea, necessitas moriendi, et incinerationis et poenalitates hujus vitae sunt poenae originalis peccati. Sed istae adhuc manent in baptizatis. Ergo baptismus non tollit omnem poenam originalis peccati.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in generatione qualibet per introductionem formae omnis contraria forma expellitur, et etiam dispositio ad formam contrariam, nisi quandoque relinquatur ex indispositione recicipientis formam. Unde cum baptismus sit regeneratio in vitam spiritualem, omne quod est vitae spirituali contrarium, quod scilicet cum gratia stare non potest, quae est spiritualis vitae principium per baptismum tollitur; et ideo baptismus delet et originalem et actualem culpam mortalem, et quantum est de se etiam venialem, quae disponit ad privationem gratiae; quamvis quandoque culpa venialis remaneat post baptismum mortali remota propter indispositionem recipientis baptismum (1).

Ad primum ergo dicendum, quod baptismus non requirit contritionem quasi continuam ad destructionem peccati actualis quasi de se ad hoc non sufficiat, sed solum ad removendam fictionem quae est contraria dispositio impediens effectum baptismi.

Ad secundum dicendum, quod baptismus non ordinatur tantum contra culpam originalem alias circumcisis in primitiva Ecclesia non fuisset necessarius baptismus, sed ordinatur ad destruendum omnem culpam quam inveniat, et ad regenerandum in novam vitam destructa omni vetustate; et ideo est sicut totum potentiale habens completam potentiam ad destruendum totaliter peccatum. Sed poenitentia participat aliquid de potentia, quasi pars (2) potentialis ordinata contra alia peccata, scilicet actualia; quia baptismus iterari non potest.

Ad tertium dicendum, quod quantum est de se, baptismus, ut dictum est, tollit omnem culpam originalem et actualem non solum mortalem, sed venialem; quae quamvis non contrarietur gratiae simpliciter, contrariatur tamen gratiae baptismali, quae debet esse perfecta ratione novitatis vitae. Sed potest impediri effectus ejus ex parte recipientis, si sit indispositus per fictionem. Sed cum fictio sit peccatum, sicut peccatum mortale est peccatum simpliciter, ita facit fictum simpliciter, et totaliter effectum baptismi impedit quantum ad remissionem culpae. Sed peccatum veniale quod in actu vel in proposito est, facit fictum secundum quid, et est

(1) *Al.* poterat.
(2) *Al. deest* contra.

(1) *Al.* per baptismum.
(2) *Al. deest* pars.

secundum quid peccatum, ut dispositio ad peccatum; et ideo impedit effectum baptismi non simpliciter, sed quantum ad remissionem illius venialis.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod Christus per mortem suam sufficienter satisfecit pro peccatis totius humani generis, etiam si essent multo plura. Et quia homo per baptismum in mortem Christi baptizatur, et ei commoritur et consepelitur, ut dicitur Roman. 6, ideo baptismus, quantum in se est, totam efficaciam passionis in baptizatum influit; et propter hoc absolvit non solum a culpa, sed a poena satisfactoria.

Ad primum ergo dicendum, quod per baptismum homo incorporatur Christo, et efficitur membrum ejus; et ideo poena quam Christus sustinuit, reputatur isti in satisfactionem: quia si patitur unum membrum, omnia alia compatiuntur, ut dicitur 1 Corinth. 11; et ideo Deus in Christo peccata illa punivit, sicut dicitur Isai. 53: *Posuit in eo iniquitatem omnium nostrum.*

Ad secundum dicendum, quod poena ordinat culpam dupliciter. Uno modo ut satisfaciens; et sic culpa remanet ordinata per satisfactionem Christi. Alio modo ut medicina sanans, vel repraesentans membrum sanabile, et sic culpa in baptizatis ordinatur ut sanata per gratiam oppositam.

Ad tertium dicendum, quod quamvis eucharistia sit memoriale passionis Christi, non ordinatur tamen ad hoc quod per ipsam homo regeneretur in membrum Christi crucifixi, sed ut jam regeneratus ei adhaereat, et in ipso perficiatur; et ideo non est similis ratio de baptismo et eucharistia.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in peccato originali talis fuit processus quod persona corrupit naturam, et natura personam corrupit; unde aliquid consideratur in hoc peccato quod pertinet ad naturam, aliquid quod pertinet ad personam. Passio autem Christi sufficienter peccatum originale abstulit quantum ad utrumque. Sed quia sacramenta personis adhibentur, ideo baptismus hoc ab homine tollit quod ex corruptione naturae in personam redundabat; et propter hoc ipsam infectionem culpae, prout afficit personam, et poenam illam quae actum personae privabat, scilicet carentiam visionis divinae, baptismus aufert; sed non aufert actu infectionem prout afficit naturam: quod patet ex hoc quod baptizatus per actum naturae originale transmittit in prolem, similiter nec poenas quae consequuntur principia naturae destitutae gratia innocentiae primi status, cujusmodi sunt rebellio carnis ad spiritum, mors, et hujusmodi poenalitates, quae consequuntur ex hoc ipso quod homo ex contrariis compositus est et quantum ad corpus et quantum ad animam quodammodo, scilicet quantum ad appetitum sensus et intellectus. Sed per gratiam baptismalem efficitur ut hae poenae remanentes non dominentur in personam, sed magis ei subjiciantur, et in utilitatem ipsius cedant, inquantum sunt materia virtutis, et occasio humilitatis et exercitii.

Ad primum ergo dicendum, quod passio Christi sufficienter aufert et illud quod est personae, et illud quod est naturae per causam. Sed quia omnes homines in natura communicant, ideo effectus secundum legem communem curationis naturae non erit nisi in fine mundi; quando omnibus electis jam congregatis, simul cum eis etiam alia creatura insensibilis liberabitur a servitute corruptionis, ut dicitur Rom. 8.

Ad secundum dicendum, quod ea quae ad peccatum actuale pertinent, sunt tantum personae, quia actus individuorum sunt, secundum Philosophum (1 Metaph., cap. 1); et ideo non est simile de poena actualis et originalis.

Ad tertium dicendum, quod tollitur culpa originalis per baptismum inquantum est infectiva personae, non autem inquantum est infectiva naturae per actum generationis; et ideo poenae quae ad corruptionem naturae pertinent, etiam non tolluntur.

Ad quartum dicendum, quod baptizatus statim evolat, quia nulla poena debetur sibi ratione personae, sed ratione naturae humanae, quae post mortem non manet secundum hunc statum, in quo sibi poena debetur.

ARTICULUS II.

Utrum per baptismum conferantur pueris gratia et virtutes. — (3 *p.*, *qu.* 69, *art.* 4, 6 *et* 7.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod per baptismum non conferantur pueris gratia et virtutes. Dicit enim Augustinus in libro de Baptismo parvulorum (vel epist. 23 ad Bonifacium episc.): *Parvulos fideles facit non fides ea quae consistit in credentium voluntate, sed fidei sacramentum.* Sed fides quae est virtus, consistit in credentium voluntate, ut in 3 libro, dist. 23, quaest. 2, art. 3, quaestiunc. 1, dictum est. Ergo parvuli baptizati non habent virtutem fidei, et pari ratione nec alias virtutes, quae etiam in voluntate consistunt.

2. Praeterea, si aliquid de novo recipiatur in aliquo, oportet quod recipiens vel influens alio modo se habeat nunc quam prius. Sed anima pueri baptizati non alio modo se habet dum baptizatur quam prius: quia proprium motum non habet, carens liberi arbitrii usu; nec Deus, qui est influens gratiam et virtutes. Ergo pueri in baptismo gratiam et virtutes non recipiunt.

3. Praeterea, Damascenus dicit (de Fide orthod., lib. 2, cap. 23), quod substantia nullo modo est sine propria operatione. Sed constat quod in puero non sunt operationes virtutum, quia non habet electionem, ut dicitur in 3 Ethic. (cap. 4 vel 5), quae in opere virtutis requiritur. Ergo non habet virtutes.

4. Praeterea, virtutes, cum sint habitus, habilitant ad actum. Sed pueri non sunt habiles ad agendum quae secundum virtutem sunt. Ergo non recipiunt virtutes in baptismo.

Sed contra, Augustinus dicit (1), quod fides datur et nutritur in baptismo: datur quantum ad parvulos, nutritur quantum ad adultos. Sed fides est virtus. Ergo virtutes dantur parvulis in baptismo, et eadem ratione aliae virtutes.

Praeterea, nullus admittitur ad gloriam nisi habeat vestem nuptialem, quae est caritas. Sed pueri baptizati, si moriantur, statim evolant. Ergo habent caritatem, quae est magistra virtutum, et per consequens alias virtutes.

---

(1) Ubi hoc dicat, non expresse occurrit: quamvis catechumenos baptizandos fidem jam habere supponat passim (*Ex edit. P. Nicolai*).

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius 1. Videtur quod in adultis virtutes per baptismum non augeantur. Augmentum enim virtutum est per meritum: quia secundum Augustinum (tract. 74 in Joan., circa med.), caritas meretur augeri, ut aucta mereatur et perfici. Sed in baptismo non operatur meritum baptizati quantum ad opus operatum. Ergo ex opere operato virtutes in baptismo non augentur.

2. Praeterea, cibus corporalis in eo qui jam pervenit ad quantitatem determinatam, non facit augmentum. Sed potest esse quod aliquis ante baptismum perveniat ad quantitatem gratiae baptismalis quam puer recipit, in quo nullum est impedimentum. Ergo baptismus nihil supra gratiam adjiciet.

Sed contra, super illud Psal 22: *Super aquam refectionis educavit me*, dicit Glossa (aequivalenter): *Per augmentum virtutis et bonae operationis educavit in baptismo.* Ergo baptismus auget virtutes habentibus.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod baptismi effectus non sit illuminatio. Quia illuminatio ad doctrinam pertinet. Sed doctrina fidei est per catechismum, qui praecedit baptismum. Ergo non est actus baptismi.

2. Praeterea, illuminatio contra ignorantiam ordinatur. Sed secundum quosdam baptismus non ordinatur contra ignorantiam, sed magis ordo. Ergo illuminatio non est effectus baptismi, sed magis ordinis.

Sed contra est quod Damascenus (de Fide orthod., lib. 4, cap. 10), ponit inter effectus baptismi illuminationem, ut patet ex ejus definitione praecedenti dist. inducta.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod fecundatio non sit effectus baptismi. Non enim idem est quo aliquis active generat, et passive generatur. Sed baptismus est regeneratio passiva baptizati. Cum ergo fecunditas importet generationem activam, videtur quod non pertineat ad baptismum.

2. Praeterea, fecunditas est proprietas consequens aliquid quantum ad perfectum statum sui: quia, ut dicitur in 4 Meteor. (cap. 5), perfectum unumquodque est, quando potest alterum generare. Sed baptismus non ordinatur ad perficiendum, sicut eucharistia et confirmatio, secundum Dionysium (de eccles. Hierarch., cap. 2 et 5), sed magis ad illuminandum et purgandum. Ergo baptismus non habet fecunditatem pro effectu.

Sed contra est quod dicit Glossa (interlinealis) super illud Psal. 22: *Super aquam refectionis: Anima peccatorum ariditate sterilis fecundatur per baptismum.*

QUAESTIUNCULA V.

Ulterius. 1. Videtur quod incorporari Christo non sit effectus baptismi. Aliquis enim incorporatur Christo et membris ejus per fidem formatam, ut in 5 lib., dist. 25, dixit Magister. Sed aliquis habet fidem formatam etiam ante baptismum. Ergo incorporatio non est effectus baptismi.

2. Praeterea, incorporatio est effectus eucharistiae. Sed ad eumdem effectum non ordinantur diversa sacramenta. Ergo non est effectus baptismi.

Sed contra est quod Augustinus dicit ad Bonifacium (epist. 115) quod in baptismo aliquis membrum Christi efficitur. Sed hoc est Christo incorporari. Ergo incorporatio est effectus baptismi.

QUAESTIUNCULA VI.

Ulterius. 1. Videtur quod apertio januae non sit effectus baptismi. Quidam enim ante passionem Christi baptizati sunt. Sed tunc eis janua non est aperta: quia si aliquis eorum tunc decessit, regnum non introivit. Ergo baptismus non aperit januam regni caelestis.

2. Praeterea, baptismus repraesentat passionem Christi, non resurrectionem, ut videtur. Sed in resurrectione est aperta janua, ut patet per collectam quae dicitur in die resurrectionis: *Deus qui in hodierna die per Unigenitum tuum aeternitatis nobis aditum devicta morte reserasti.* Ergo non debet iste effectus baptismo attribui.

Sed contra est auctoritas Bedae supra inducta, dist. 1, quod in hoc differebat circumcisio a baptismo quod aditum regni caelestis non aperiebat.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod circa hoc est multiplex opinio.

Quidam enim dixerunt, quod pueris in baptismo nullo modo virtutes dantur, sed solum a peccato originali mundantur; sed postea quando decedunt, vel quando ad perfectam aetatem veniunt, eis virtutes conferuntur, si innocentiam servent. Sed haec opinio non potest stare: quia lignum cum praecisum fuerit, ubi ceciderit, ibi stabit, Eccle. 11; et ideo si pueris ante mortem non fuissent collatae virtutes, et gratia operans et cooperans, nec in morte eis conferrentur, et sic non salvarentur; quod falsum est. Videtur autem haec opinio venisse ex hoc quod virtutes actus tantum esse credebant; quod falsum est, ut in 2 libro, dist. 27, quaest. 1, art. 1, dictum est. Et ideo alii dicunt, quod pueris in baptismo dantur gratia et virtutes non in seipsis, sed in radice sua, scilicet gratia quae est radix virtutum, sicut essentia animae potentiarum; sed postea quando solvuntur potentiae, perfectis organis, effluunt virtutes in ipsa ab ipsa essentia animae. Sed hoc pro tanto esse non potest, quia tunc si puer in furiam verteretur antequam ad perfectam aetatem veniret, nunquam in ipso potentiae solverentur, et ita nunquam virtutes explicite haberet: et praeterea quod potentiae sint ligatae aliquo impedimento, non impedit habitum, sed actum: quia dormientes et vinolenti habitus habent, sed ligatos.

Et ideo alii dicunt, et melius, quod pueris in baptismo dantur gratia et virtutes; sed habitus illi ligati sunt propter pueritiam, sicut in dormiente propter somnum: sed pueritia discedente inclinant ad bene operandum, nisi aliquis Spiritui sancto resistat.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de fide et voluntate actuali, quae in pueris esse non potest.

Ad secundum dicendum, quod quamvis agens principale sit immobile, tamen agens instrumentale non eodem modo se habet nunc et prius ad puerum: quia nunc adhibetur sibi baptismus, non

autem prius. Tamen etiam sine aliqua mutabilitate sui Deus alicui puero posset gratiam conferre, etiam sine adhibitione sacramenti, si ab aeterno disposuisset se ei daturum, sicut patet de sanctificatis in utero.

Ad tertium dicendum, quod duplex est actus virtutum. Unus primus, qui est perficere animam et potentias ejus; et hunc actum etiam pueri habent. Alius est secundus, qui est operari cum electione; et hunc actum non semper habent: quia earum operationes sunt voluntariae, et voluntas non habet necesse semper agere, etiam in adultis.

Ad quartum dicendum, quod habitus facit habilem ad actum tollendo inhabilitatem quae est ex imperfectione potentiae, non autem tollit inhabilitatem quae est ex parte corporis, sicut patet in dormientibus.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod per easdem causas virtus generatur (1) et augetur, ut dicit Philosophus in 2 Ethic. (cap. 1); et ideo, quia baptismi est conferre virtutem et gratiam non habentibus, oportet quod in habentibus augeat.

Ad primum ergo dicendum, quod in baptismo quamvis non operetur meritum baptizati, operatur ibi tamen meritum Christi, quod est efficacius.

Ad secundum dicendum, quod gratia non habet aliquem determinatum terminum ad quem pertingat, vel ultra quem procedere non possit, sicut est de quantitate animalis; et ideo non est simile.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum quod lumen est quo dirigimur in visionem alicujus rei. Baptismus autem dirigit in visionem spiritualem exteriorem et interiorem. In interiorem quidem inquantum baptismus dicitur sacramentum fidei, quae oculum mentis idoneum facit ad visionem divinorum; exteriorem vero, quia baptizatis conceditur inspicere sacram eucharistiam, et non aliis, ut Dionysius dicit; et ideo tam Damascenus quam Dionysius baptismo vim illuminativam attribuunt.

Ad primum ergo dicendum, quod fides principaliter est ex infusione; et quantum ad hoc per baptismum datur; sed quantum ad determinationem suam est ex auditu; et sic homo ad fidem per catechismum instruitur.

Ad secundum dicendum, quod scientia plus dicit quam illuminatio. Importat enim comprehensionem eorum ad quorum visionem illuminatio dirigebat; et ideo scientia ad perfectionem pertinet; unde Dionysius doctos perfectos nominat, et doctores perfectores: et sic contra ignorantiam ordo datur, ut scilicet ordinati sint docti, et etiam doctores aliorum.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod fecunditas dicitur dupliciter. Uno modo respectu fructus producendi in ipso qui dicitur fecundari, sicut operationes virtutum quidam fructus boni dicuntur; et hoc modo fecundatur anima in baptismo, cum in eo dentur virtutes non habentibus, et augeantur habentibus. Alio modo respectu fructus producendi in altero, sicut cum aliquis per doctrinam et solicitudinem pastoralem in plebe Dei fructum facit; et hoc modo fecundatio non pertinet ad baptismum, sed magis ad sacramentum ordinis.

(1) *Al.* quibus generatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ex eodem ex quo aliquid habet generationem in natura aliqua, habet quod faciat operationes illius naturae; et ideo cum per baptismum homo regeneretur in vitam spiritualem, per ipsum homo efficitur active fecundus, et quasi genitor spiritualium operum.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de secunda fecundatione.

Solutio V. Ad quintam quaestionem dicendum, quod incorporari Christo contingit dupliciter, scilicet merito et numero. Merito quidem potest aliquis de Ecclesia effici (quod est Christo incorporari) etiam ante baptismum actu susceptum, sed non ante baptismi propositum vel ipsum baptismum post tempus gratiae revelatae; sed numero non potest aliquis effici de Ecclesia nisi per baptismum; unde aliquis ante baptismum non admittitur ad perceptionem eucharistiae et aliorum sacramentorum Ecclesiae, ut prius dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de prima incorporatione.

Ad secundum dicendum, quod perceptio eucharistiae praesupponit incorporationem absolute: quia capitis virtus non communicatur membro nisi jam unito. Sed per eucharistiam est perfecta influentia a capite in membro; et quantum ad hanc perfectionem incorporatio est effectus eucharistiae.

Solutio VI. Ad sextam quaestionem dicendum, quod aperiri januam regni caelestis nihil aliud est quam amovere impedimentum quo aditus in regnum caeleste toti naturae humanae prohibebatur. Hoc ergo impedimentum absolute quantum ad omnes remotum fuit sufficienter per passionem Christi; sed illa remotio efficienter fit quo ad istum, secundum quod particeps fit passionis Christi jam factae per baptismum; et sic baptismus quasi causa instrumentalis aperit januam regni caelestis quo ad istum, sed passio ut causa satisfactoria quo ad omnes.

Ad primum ergo dicendum, quod haec ratio erat, quia passio Christi, in cujus virtute baptismus agit, nondum facta erat, nec per eum aditus regni caelestis apertus; unde ratio probat quod baptismus non habeat hanc virtutem quasi causa principalis.

Ad secundum dicendum, quod aditus regni caelestis aperitur tripliciter. Uno modo quantum ad gloriam animae; et sic in passione apertus est; unde dictum est latroni, Luc. 23, 43: *Hodie mecum eris in paradiso.* Alio modo quantum ad gloriam corporis; et sic apertus est in resurrectione. Alio modo quantum ad locum gloriae congruentem; et sic apertus est in ascensione. Et his tribus modis baptismus instrumentaliter aperit quo ad istum: agit enim (1) virtute et passionis et resurrectionis et ascensionis, inquantum homo configuratur Christo passo per immersionem, qua quodammodo Christo consepelitur, et ei resurgenti quantum ad nitorem qui resultat ex aqua, et ascendenti quantum ad elevationem baptizati de sacro fonte. Unde baptismus passioni appropriatur: quia etiam gloria animae principalior est, et causa quodammodo aliorum; et in hujus signum baptizato Domino caeli aperti sunt super eum; Matth. 3.

(1) *Al.* autem.

ARTICULUS III.

Utrum baptismus aequalem effectum habeat in omnes quantum ad remotionem mali. — (*3 p., quaest.* 69, *art.* 8.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod baptismus non aequalem effectum habeat in omnes quantum ad remotionem mali. In adultis enim removet peccatum actuale et originale; sed in pueris originale tantum. Ergo plus efficit in adultis quam in pueris quantum ad mali remotionem.

2. Praeterea, mitigatio fomitis est effectus baptismi. Sed post baptismum in quibusdam invenitur fomes magis mitigatus quam in aliis. Ergo in eis efficacius baptismus se habuit in remotione mali.

Sed contra, baptismus habet efficaciam ad removendum malum, secundum quod habet quamdam similitudinem mortis. Sed morientium unus non magis moritur quam alius. Ergo et baptismus aequaliter in omnibus mala aufert.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod etiam aequalis gratia omnibus in baptismo conferatur, qui non ficte accedunt. In baptismo enim operatur passio Christi, quae habet quodammodo efficaciam infinitam. Sed finitum infinito additum nihil majus efficit. Cum ergo devotio accedentis qua unus alium excedit, sit quoddam bonum finitum, videtur quod devotio vel aliquid hujusmodi, efficere non possit quin omnes in baptismo aequalem gratiam consequantur.

2. Praeterea, ad baptismi effectum capiendum non requiritur alia concausa, sed solum ut impedimentum removeatur. Sed nullus recipit gratiam in baptismo nisi ab eo sit impedimentum remotum. Ergo omnes recipiunt gratiam aequalem.

Sed contra, Damascenus dicit (lib. 4 de Fide orth., cap. 10), quod peccatorum remissio cunctis aequaliter in baptismo datur, gratia autem Spiritus sancti secundum proportionem fidei, et secundum purgationem. Sed non omnes cum aequali fide nec aequaliter praeparati ad baptismum accedunt. Ergo non omnes aequaliter gratiam consequuntur.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod nec etiam pueri in baptismo consequantur aequalem gratiam. Quia in Angelis secundum quantitatem naturalium gratia infundebatur. Sed unus puerorum habet meliora naturalia quam alius. Ergo et majorem gratiam in baptismo recipit.

2. Praeterea, quidam in baptismo recipiunt gratiam finalem, qui innocentiam baptismalem usque ad finem servant, quidam autem non. Ergo etiam de pueris aliqui aliis majorem gratiam consequuntur.

Sed contra, gratia baptismalis in pueritia non opponitur nisi peccato originali. Sed unus puer non habet plus de peccato originali quam alius. Ergo nec majorem gratiam baptismalem recipit unus alio.

Solutio I. Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod baptismus universaliter aufert in eo qui non ficte accedit, culpam personam inficientem, quam invenit, ut dictum est; et sic accedit ad terminum. Ea autem quae in termino sunt, intensionem non recipiunt; et ideo quantum ad remotionem culpae, aequalem effectum habet in omnibus baptismus; et similiter est de poena personali, quae respondet culpae originali prout est inficiens personam, scilicet carentia divinae visionis. Sed contra aliam poenam ex principiis naturae corruptae consequentem, sicut est concupiscentia vel fomes, remedium adhibetur in baptismo, ut non dominentur per gratiam in baptismo collatam; et ideo simile est de poena illa et de gratia.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc non est de efficacia baptismi quod non tot peccata destruit in uno quot in alio: in quolibet enim destruit omnia quae invenit.

Ad secundum dicendum, quod illa objectio procedit de secunda poena, quae habet reprimi per baptismum ex parte gratiae collatae.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod actus activorum recipiuntur in passivis secundum suam dispositionem; et ideo quamvis baptismus (ut et passio Christi, quae in eo operatur) quantum est de se; aequalem respectum ad omnes habeat; quia tamen quidam ad baptismum cum majori praeparatione fidei et devotionis accedunt quam alii, ideo quidam aliis majorem gratiam consequuntur. Nullus enim gratiam in termino recipit, ut intendi non possit per baptismum.

Ad primum ergo dicendum, quod devotio baptizati non additur quasi concausa, ut efficienter agat ad gratiae receptionem; sed additur quasi dispositio materialis; et ideo secundum diversitatem ipsius participatur baptismi effectus.

Ad secundum dicendum, quod quando adultus baptizatur, non solum requiritur ad percipiendum baptismi effectum removens prohibens, scilicet fictionem, sed etiam requiritur dispositio quasi materialis, scilicet devotio et fides recipientis baptismum; et secundum quod magis vel minus invenitur dispositus, effectum baptismi diversimode consequitur.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in pueris baptizatis nihil ex parte eorum requiritur, sed habent quasi pro dispositione ad salutem fidem Ecclesiae, et pro effectivo salutis virtutem passionis Christi, quae operatur in baptismo; et haec duo aequaliter ad pueros se habent; et ideo non differunt quantum ad effectum baptismi suscipiendum, sed omnes aequalem gratiam suscipiunt.

Ad primum ergo dicendum, quod non est simile de pueris et de Angelis: quia Angeli differunt specie, secundum multorum opinionem, pueri autem non; unde non est tanta differentia naturalium in pueris sicut in Angelis. Vel dicendum, quod in Angelis secundum proportionem gradus naturalium erat etiam proportio conatus qui ex parte eorum requirebatur, et ideo accipiebant gratiam secundum proportionem naturalium; in pueris autem non requiritur aliquis actus ex parte eorum; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod gratia accepta in pueris, non facit eis necessitatem ad bonum, sed inclinationem tantum; et ideo postquam ad perfectam aetatem pervenerint, possunt diversimode gratia recepta uti; et inde est quod quidam proficiunt et perseverant, quidam vero deficiunt; non ex diversa quantitate gratiae in baptismo perceptae.

QUAESTIO III.

Deinde quaeritur de recipientibus baptismum; et circa hoc quaeruntur tria: 1.° de pueris, et aliis usu rationis carentibus, quos constat sacramentum et rem sacramenti percipere; 2.° de fictis qui recipiunt sacramentum, et non rem sacramenti; 3.° de baptizatis baptismo flaminis et sanguinis, qui non recipiunt sacramentum, sed rem sacramenti.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum pueri sacramentum suscipere possint.
(3 *p., quaest.* 68, *art.* 9 *et* 12.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod pueri sacramentum suscipere non possint. Marc. ult., 16: *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit*; ex quo patet quod credere praesupponitur ad baptismum. Sed pueri non possunt credere, quia non possunt aliquid cum assertione cogitare. Ergo pueri non possunt suscipere sacramentum baptismi.

2. Praeterea. In baptismo fit quaedam obligatio hominis ad ea quae sunt fidei christianae servanda. Sed obligatio non potest fieri nisi ab eo qui est suae voluntatis arbiter constitutus. Ergo pueri sacramentum baptismi suscipere non possunt.

3. Praeterea, per baptismum, ut dicit Dionysius (cap. 2 de caelest. Hierarch.), fit aliquis particeps communionis divinorum. Sed pueris non competit sacra communicare. Ergo non competit eis sacramentum baptismi.

Sed contra est quod Dionysius dicit (ult. cap. cael. Hierar.), quod *divini nostri duces*, scilicet Apostoli, *probaverunt infantes recipi ad baptismum*. Ergo pueri possunt sacramentum baptismi recipere.

Praeterea, baptismus circumcisioni successit. Sed circumcisio pueris conferebatur. Ergo et baptismus pueris debet dari.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod melius sit baptismum differri quam statim in pueritia dare, nisi necessitas mortis emergat. Quia omnis Christi actio, nostra est instructio. Sed Christus baptismum accipere voluit in tricesimo anno vitae suae, ut dicitur Luc. 3. Ergo et similiter apud nos debet usque ad tempus perfectae aetatis differri.

2. Praeterea, medicina efficax debet sumi quando maxime potest juvare. Sed baptismus maxime juvaret in fine vitae, vel saltem in perfecta aetate; quia per ipsum omnia delicta adolescentiae et juventutis solverentur. Ergo usque tunc deberet differri.

3. Praeterea, magis efficitur homo ad ea quae ex seipso acquirit quam ad ea quae ab alio accipit; unde et illi qui ex propria acquisitione divitias habent, non sunt ita liberales sicut qui ab aliis acceperunt, ut dicit Philosophus in 4 Ethic. (cap. 2). Sed pueri qui baptizantur, quasi ab aliis baptismum suscipiunt; adulti autem ex seipsis ad baptismum accedunt. Ergo magis afficerentur ad fidem christianam, quae in baptismo suscipitur, si baptizarentur adulti, quam si baptizarentur infantes.

Sed contra, medicina debet quam citius morbo apponi. Sed baptismus est medicina contra originale peccatum, quod etiam in pueris est. Ergo debet eis baptismus dari statim.

Praeterea, melius est impedire malum ne fiat, quam jam factum destruere. Sed per baptismum debilitatur fomes, ne dominetur in nobis, et in peccatum actuale ne nos praecipitet; et sic in pueritia susceptus futura peccata impedit. Ergo melius est tunc dari baptismum quam postea ad destruendum peccata praeterita.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod adultis usu rationis carentibus baptisma dari non debeat. In adultis enim non solum per baptismum originale, sed etiam actualia peccata solvuntur. Sed contra actuale peccatum quod quis ex seipso commisit, requiritur proprius motus liberi arbitrii. Ergo his adultis qui usum liberi arbitrii non habent, baptismus dari non debet.

2. Praeterea, nulli contradicenti sacramentum exhiberi oportet. Sed quandoque amentes et furiosi contradicunt. Ergo eis baptismus dari non debet.

3. Praeterea, dormientes secundum Philosophum, vivunt vita plantae. Sed baptismus non datur nisi viventi vita humana, quae est secundum animam rationalem. Ergo dormienti baptismus dari non oportet.

Sed contra est quod Augustinus dicit 4 Confess. (cap. 4), de amico suo, qui cum desperaretur, baptizatus est nesciens; et tamen in ipso baptismus efficaciam habuit: quod patet ex hoc quod postea perversae suasioni contradixit. Ergo etiam carentibus usu rationis baptismus dari potest.

Praeterea, pueri, qui nunquam habuerunt usum rationis, baptizantur. Ergo multo amplius illi qui aliquando habuerunt, quamvis nunc non habeant.

Solutio. I. Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod diversi status mundi comparantur diversis aetatibus unius hominis, sicut Augustinus dicit in lib. 83 Quaestionum (quaest. 53, et fusius ac expressius, quaest. 58). Unde sicut nullus status mundi fuit in quo esset humano generi praeclusa via salutis, ita nulla aetas hominis unius est in qua sibi via salutis praecludatur. Unde cum in pueris sit peccatum originale, per quod a consecutione aeternae salutis impediuntur, oportet quod eis adhiberi possit aliquod remedium ad removendum praedictum impedimentum. Hoc autem est baptismus. Unde divinae misericordiae contradicit qui negat baptismum parvulis posse exhiberi; et propter hoc haereticum est hoc dicere.

Ad primum ergo dicendum, quod pueri quamvis non habeant actum fidei, habent tamen habitum, quem in baptismo suscipiunt, sicut et habitus aliarum virtutum. Sed si verbum Domini intelligatur de actu fidei, tunc referendum est ad illos tantum qui per doctrinam Apostolorum imbuendi erant, de quibus praedixerat: *Praedicate Evangelium omni creaturae;* nulli enim eorum quibus Evangelium praedicandum erat, baptismus dari debebat, nisi crederet.

Ad secundum dicendum, quod obligatio in baptismo non fit ad aliquid ad quod non omnis homo teneatur.

Ad tertium dicendum, quod sicut ille qui ascribitur ad militiam non oportet quod statim in

pugnam vadat, sed quando opportunitas imminet; ita nec ille qui in baptismo ascribitur ad divinas actiones, oportet quod statim ad eas dimittatur, sed quando tempus opportunum fuerit.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod magis laudabile est quod pueri quam citius poterint baptizentur commode, non expectata perfecta aetate, propter tres rationes. Primo, quia propter imbecillitatem naturae de facili mori possunt et damnari; unde ut damnationis periculum evitetur, debent baptismo praeveniri. Secundo propter infestationes daemonum, qui non habent tantam potestatem in pueris baptizatis ab originali mundatis, quantum in illis qui adhuc originale habent, neque quantum ad nocumenta spiritualia, neque quantum ad nocumenta corporalia. Tertio, quia in pueritia facilius homo ad aliqua inducitur, et firmius inhaeret, secundum quod Philosophus dicit in 2 Ethic., cap. 1: *Non parum refert ex juvene confestim assuefieri, sed multum; magis autem omne;* et hanc causam assignat Dionysius in fine eccles. Hierarc. dicens: *Tradit autem puerum sacris symbolis*, idest sacramentalibus signis, *summus sacerdos, ut cum eis conversetur, et neque formetur in vitam alteram, nisi divina contemplantem semper.*

Ad primum ergo dicendum, quod Christus suscepit baptismum quasi ipsum instituens vel consecrans. Hoc autem ad doctoris vel sacerdotis officium pertinet, nuntiare viam salutis; et ideo ante tempus perfectae aetatis, quod competit esse in doctore vel sacerdote, baptizari non debuit. Nec est simile de aliis qui baptismum suscipiunt, ut ab eo juventur.

Ad secundum dicendum, quod in baptismo confertur gratia ad bene vivendum, et peccata tolluntur praeterita, et impediuntur futura; et ideo quamvis baptismus in fine vitae susceptus plura peccata praeterita tolleret, tamen pauciora impediret, et ad pauciora bona promoveret; et ideo minus esset utilis. Praeterea multis casibus subjacet humana vita, et posset contingere ut qui baptismum in fine accipere expectaret, morte subita praeventus expectatione sua frauderetur.

Ad tertium dicendum, quod gratia baptismalis non est per acquisitionem hominis, sed dono Dei. Praeterea status paupertatis ante divitias acquisitas non inclinat affectum ut homo paupertatem sequatur, sed magis ut paupertatem fugiat; status autem peccati ante gratiam vel virtutem relinquit propter assuetudinem inclinationem (1) in anima ut facilius in peccatum labatur; et ideo non est simile de acquisitione pecuniae, et gratiae vel virtutis.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod de amentibus distinguendum est. Quidam enim sunt qui ex nativitate amentes fuerunt, et nunquam habent aliqua lucida intervalla; et de talibus videtur esse idem judicium quod de pueris. Quidam autem amentiam incurrerunt ex infirmitate vel aliquo hujusmodi, et habent aliqua lucida intervalla; et de istis dicendum est, quod si antequam amentiam incurrerunt, vel dum habent lucida intervalla, fuerunt in proposito baptismum suscipiendi, si necessitas sit, possunt baptizari, et baptismi sacramentum suscipiunt, et rem sacramenti, etiam si tunc actu dissentiant quando baptizantur in amentia existentes. Si autem ante amentiam contradixerint, non recipiunt sacramentum neque rem sacramenti.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in adulto qui habet usum rationis, disponit ad gratiam baptismalem suscipiendam motus liberi arbitrii quem habet dum baptizatur; ita in amente motus liberi arbitrii quem habebat dum sanae mentis erat.

Ad secundum dicendum, quod effectus baptismi in mente suscipitur, nec impeditur nisi ex contradictione mentis. Illi autem qui mentis usum non habent, non contradicunt mente, sed magis phantasia ducti; et ideo talis contradictio effectum baptismi non impedit, quando mentis consensus praecessit.

Ad tertium dicendum, quod dormientes baptizandi non sunt, nisi periculum mortis immineat; et tunc similiter distinguendum est de dormientibus sicut de illis qui amentiam incurrunt post statum sanae mentis.

ARTICULUS II.

Utrum aliqua indispositio voluntatis humanae possit effectum baptismi impedire.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla indispositio voluntatis humanae possit effectum baptismi impedire. Ea enim quae sunt a natura, sunt magis permanentia quam ea quae sunt a voluntate. Sed originale est peccatum naturae, quod baptismi effectum non impedit. Ergo nec aliqua indispositio voluntatis baptismum in suo effectu impedire potest.

2. Praeterea, in naturalibus indispositio materiae non impedit effectum agentis totaliter, nisi quando contraria dispositio quae est in materia, est fortior quam virtus agentis, sicut patet de aquositate lignorum per comparationem ad calorem ignis. Sed virtus divina, quae in sacramentis secretius operatur salutem, ut Augustinus dicit (lib. 15 de Civ. Dei, cap. 6, et quaest. 20 in Levit.), est potentior qualibet indispositione nostrae voluntatis. Ergo non potest propter indispositionem voluntatis effectus baptismi totaliter tolli.

3. Praeterea, baptismus, sicut et alia sacramenta, instrumentum est divinae misericordiae operantis salutem. Sed divina misericordia operans salutem etiam voluntatem in bonum mutat per gratiam praevenientem. Ergo et baptismus indispositionem voluntatis magis tollit quam ab ea impediatur.

Sed contra, Rom. 2, super illud: *Sine poenitentia sunt dona Dei et vocatio*, dicit Ambrosius, quod gratia Dei in baptismo non requirit nisi solam fidem et contritionem. Sed per haec duo tollitur omnis contrarietas, voluntatis ad gratiam. Ergo requiritur ad baptismum ut indispositio voluntatis tollatur.

Praeterea, secundum Augustinum (de Verbis Apost., serm. 15), *qui creavit te sine te, non justificabit te sine te.* Sed ille qui habet indispositam voluntatem, non cooperatur Deo, immo magis in contrarium operatur. Ergo in baptismo non justificatur.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod hujusmodi voluntatis indispositio non debeat dici fictio. Secundum enim

(1) Al. inclinantem.

unumquodque genus peccati contingit voluntatem esse indispositam ad baptismalis gratiae susceptionem. Sed fictio est speciale peccatum, quia opponitur speciali virtuti, scilicet veritati, ut patet per Philosophum in 4 Ethic. (cap. 5). Ergo non debet dici universale impedimentum baptismalis gratiae.

2. Praeterea, Augustinus dicit (lib. 7 de Baptism. contra Donatistas, cap. 53), quod fictus est qui non credit. Sed sicut in baptismo datur fides, ita et aliae virtutes, et praecipue caritas, per quam aliquis fit Filius Dei. Ergo fictio non magis debet poni impedimentum baptismi, quam opposita aliarum virtutum.

3. Praeterea, secundum Augustinum aliquo modo fictus est qui indevotus accedit. Sed indevotio potest esse sine peccato mortali; talis autem non habet aliquod impedimentum baptismi. Ergo impedimentum baptismi non debet dici fictio.

4. Praeterea, secundum Augustinum, alio modo dicitur fictus qui aliter celebrat. Sed qui non servat formam Ecclesiae, non confert sacramentum, neque suscipit. Ergo talis fictio non est sacramenti impedimentum.

5. Praeterea, fictus alio modo ab Augustino dicitur qui contemnit suscipere. Sed talis non suscipit. Ergo talis fictio non impedit sacramenti effectum.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod recedente fictione baptismus effectum non consequatur. Opus enim mortuum nunquam vivificatur, ut infra, dist. 14, dicetur. Sed opus mortuum dicitur quod in peccato mortali factum est. Cum ergo ficte accedens ad baptismum, in peccato mortali sit, baptismus ille nunquam vivificari (1) poterit, ut ei gratiam conferat.

2. Praeterea, effectus baptismi est ab omni culpa et poena absolvere. Sed hoc non accidit recedente fictione: quia a poena peccatorum quae post baptismum commisit, non absolvitur alias esset majoris efficaciae in ficte accedentibus quam in aliis, quibus ad deletionem sequentium peccatorum baptismus non operatur. Ergo recedente fictione baptismus non habet suum effectum.

3. Praeterea, sicut aliquis ficte accedit ad baptismum, ita etiam ad eucharistiam. Sed recedente fictione eucharistiae effectum non percipit qui prius fictus accesserat. Ergo nec etiam recedente fictione aliquis baptismi effectum percipit.

Sed contra, remota causa removetur effectus. Sed causa impediens effectum baptismi erat fictio. Ergo remota fictione baptismus effectum suum habebit.

Praeterea, cuilibet culpae in statu viae potest remedium adhiberi. Sed contra originalem culpam non est aliud remedium quam baptismus. Ergo cum ficte accedentibus originale non remittatur, oporteret baptismum iterari si recedente fictione baptismus effectum suum non haberet quod est inconveniens et haereticum.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod duplex est effectus baptismi. Primus est res et sacramentum, scilicet character. Et quia character non imprimitur ad praeparandum hominis voluntatem, ut aliquid bene fiat cum non sit habitus, sed potentia, ut dictum est; ideo hunc effectum voluntatis indispositio non impedit, dummodo aliqualis sit voluntas recipiendi sacramentum. Alius effectus est qui est res et non sacramentum, scilicet gratia, et quae ad ipsam consequuntur, per quae hominis voluntas praeparatur ut bene cooperetur; et ideo ad hunc effectum percipiendum non sufficit quaelibet voluntas sacramentum recipiendi, sed requiritur voluntas talis a qua removeatur omnis indispositio contraria gratiae, baptismali quia contraria non se compatiuntur; unde manente contraria dispositione, baptismus ultimum suum effectum habere non posset.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum originale eo ipso quod non est voluntarium voluntate hujus personae, habet quod in voluntate, in qua ultimus effectus baptismi effici debet, indispositionem aliquam non causet; et ideo effectum baptismi impedire non potest.

Ad secundum dicendum, quod de ratione voluntatis est ut cogi non possit; et ideo non est similis ratio de indispositione voluntatis et aliarum rerum naturalium, quae per violentam actionem agentis dispositiones contrarias admittunt.

Ad tertium dicendum, quod sicut in his quae ad esse naturae spectant, quaedam Deus operatur mediantibus rebus naturalibus, quaedam autem sibi reservavit, ita etiam in aliis quae ad gratiam pertinent, quaedam operatur mediantibus sacramentis, quaedam autem immediate operatur; et quandoque praeter legem naturae, sicut et miracula facit praeter rationes seminales seu naturales; et de hujusmodi est permutatio voluntatis eorum qui gratiae contrariam voluntatem habent non solum habitu (quod quandoque contingit in his qui non ficte accedunt, sed ad gratiam disponentibus, quam in ipso momento baptismi consequuntur), sed etiam eorum qui contrariam actu voluntatem habent, sicut de Paulo accidit; Act. 10.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod ad hoc quod aliquis alicujus agentis effectum percipere debeat, oportet quod se habeat in debita dispositione ad causam agentem, et ad effectum percipiendum; et ideo indispositio voluntatis, quae effectum ultimum baptismi impedit est duplex: una secundum ordinem ad ipsum sacramentum; alia secundum ordinem ad effectum sacramenti. Ad ipsum autem sacramentum contingit voluntatem esse indispositam dupliciter: uno modo per subtractionem necessarii; alio modo per positionem contrarii. Quia autem omnis actio est per contactum; ideo necessarium est quod recipiens sacramentum quodammodo contingat ipsum et per intellectum quem quidem contactum facit fides et per affectum quem contactum facit devotio; et ideo indispositus reputatur et qui non credit, et qui indevotus accedit. Similiter autem duplex est contrarium, quod subtrahi oportet. Unum est ex parte eorum quae exterius aguntur; et sic indispositus est qui aliter celebrat. Aliud est ex parte virtutis intrinsecae, quae secretius operatur salutem; et sic indispositus est qui contemnit. Similiter autem per comparationem ad effectum baptismi, oportet quod disponatur aliquis adhibendo necessarium, scilicet fidem, quae cor purificat, et quod removeat contrarium, scilicet peccatum, per contritionem; et ideo Ambrosius dicit quod non sunt ne-

(1) *Al.* vivificare.

cessaria ex hac parte nisi fides et contritio, tamen contritio etiam in devotione includitur.

Ad primum ergo dicendum, quod fictio proprie est cum aliquis aliquid ostendit dicto vel facto, quod non est in rei veritate. Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo quando ex hac intentione aliquid dicitur vel fit, ut aliud ostendatur quam rei veritas habet; et tunc fictio est speciale peccatum, et sic non accipitur hic. Alio modo quando aliquid ostenditur quod rei veritas non habet dicto vel facto, etiam si non propter hoc dicatur vel fiat; et sic accipitur hic fictio. Quicumque enim ad baptismum accedit, ostendit se veteri vitae abrenuntiare, et novam inchoare; unde si voluntas ejus adhuc in vetustate vitae remaneat, aliud ostendit quam sit in rei veritate; et ideo est fictio.

Ad secundum dicendum, quod in sacramentis praecipue fides operatur, per quam sacramenta quodammodo continuantur suae causae principaliter agenti, et etiam ipsi recipienti; et ideo defectus fidei specialius pertinet ad fictionem quae est in sacramentis, quam defectus aliarum virtutum.

Ad tertium dicendum, quod devotio hic accipitur voluntas consequendi baptismum totaliter, et quantum ad sacramentum et quantum ad rem sacramenti; et hujus devotionis defectus non potest sine peccato mortali esse; quamvis defectus devotionis (1) prout importat fervorem caritatis in reverentia Dei et divinorum, possit esse sine peccato mortali.

Ad quartum dicendum, quod aliter celebrans quandoque non variat ea quae sunt de essentia sacramenti, et tunc confertur sacramentum; sed non consequitur aliquis rem sacramenti, nisi suscipiens sacramentum sit immunis a culpa aliter celebrantis.

Ad quintum dicendum, quod non loquimur hic de contemptu quo aliquis abjicit sacramentum non recipiens ipsum, sed quo aliquis parvipendit non aestimans in eo esse efficaciam ad salvandum.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in baptismo imprimitur character, qui est immediata causa disponens ad gratiam; et ideo, cum fictio non auferat characterem, recendente fictione, quae effectum characteris impediebat, character, qui est praesens in anima, incipit habere effectum suum; et ita baptismus recedente fictione, effectum suum consequitur.

Ad primum ergo dicendum, quod baptismus non habet efficaciam solum ex opere operante sed magis ex opere operato, quod est opus Dei et non hominis; et ideo non potest esse mortuum.

Ad secundum dicendum, quod baptismus recedente fictione habet illum effectum quem prius habuisset, si fictio non fuisset; et ideo peccata praecedentia baptismum remittit et quo ad culpam et quo ad poenam; sed peccata sequentia remittuntur virtute contritionis quae fictionem amovet, quantum ad culpam, sed non quantum ad poenam totaliter.

Ad tertium dicendum, quod in eucharistia non imprimitur character cujus virtute possit aliquis virtutem sacramenti percipere fictione recedente; et ideo non est simile.

(1) Al. cultionis.

ARTICULUS III.

Utrum praeter baptismum fluminis debeant alia baptismata esse. — (3 *p., quaest.* 66, *art.* 2 *et* 12.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod praeter baptismum fluminis non debeant alia baptismata esse. In omnibus enim quae sunt unius speciei, est unus modus generationis. Sed baptismus est regeneratio in vitam spiritualem, quae est unius rationis in omnibus generatis. Ergo non debet esse regeneratio nisi unius modi, et ita tantum baptismus fluminis.

2. Praeterea, baptismus condividitur contra alia sacramenta novae legis. Sed alia sacramenta non multiplicantur: non enim sunt plures confirmationes neque plura sacerdotia, et sic de aliis. Ergo praeter baptismum etiam fluminis non debet esse aliquod baptisma.

3. Praeterea, sacramentum est genus baptismi. Sed alia quae dicuntur baptismata non sunt sacramenta, quia non servatur debita forma et debita materia. Ergo non sunt baptismata.

Sed contra est quod Damascenus determinat (in 4 lib., cap. 10) plura genera baptismatum.

Praeterea, Heb. 6, super: *Baptismatum doctrinae*, dicit Glossa: *Plura dicit quia est baptisma aquae, poenitentiae, et sanguinis.* Ergo sunt plura genera baptismatum.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius 1. Videtur quod poenitentiae baptismus non sufficiat ad salutem. Character enim baptismalis videtur esse de pertinentibus ad salutem, eo quod per ipsum distinguitur populus Dei a non populo Dei. Sed per baptismum poenitentiae non imprimitur character. Ergo non sufficit ad salutem.

2. Praeterea, posita causa sufficiente superfluum videtur aliam causam addere. Si ergo baptismus poenitentiae ad salutem sufficeret necessitate imminente, tunc aliquis necessitatis articulum evadens non deberet baptismo aquae baptizari: quod falsum est.

3. Praeterea, aetas puerilis magis est ad misericordiam inclinans quam aetas perfecta, ut patet per Glossam Rom. 5 super illud: *Vix pro justo quis moritur etc.* Sed pueris non remittitur peccatum originale pro sola fide et contritione aliorum, nisi baptismus aquae eis adhibeatur. Ergo videtur quod nec adultis remittatur originale et actuale simul sine baptismo aquae.

Sed contra, salus hominis cum sit de maximis bonis, non potest hominis invito auferri. Sed in potestate hominis est impedire alium ne baptizetur per baptismo aquae. Ergo sine baptismo aquae per solam fidem et contritionem potest esse salus.

Praeterea, Rom. 6, 23, dicitur: *Gratia Dei vita aeterna.* Sed contritio non est sine gratia. Ergo qui habet, fidem et contritionem, etiam sine baptismo aquae salvatur.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod baptismus sanguinis non suppleat vicem baptismi aquae. Baptismus enim aquae habet efficaciam ex opere operato, ba-

ptismus autem sanguinis solum ex opere operante; unde sine caritate non prodest, ut dicitur 1 Corinth. 13. Sed in pueris nihil habet efficaciam ex opere operante, quia usum liberi arbitrii non habent. Ergo in eis baptismus sanguinis non supplet vicem baptismi aquae.

2. Praeterea, in baptismo sanguinis non est nisi poena et causa. Sed poena quandoque non est proportionata ad tollendam totam poenam debitam pro peccatis; nec etiam devotio ad causam passionis, cum quis pro Deo patitur, ad hoc sufficeret. Ergo baptismus sanguinis non semper totam poenam debitam pro peccatis tollit, et ita non supplet in omnibus vicem baptismi aquae.

3. Praeterea, alia multa sunt genera supererogationum, sicut virginitas, cui etiam debetur aureola; et doctrina, et hujusmodi. Sed haec non supplent locum baptismi. Ergo nec martyrium, ut videtur.

Sed contra est quod Augustinus dicit de Cypriano (de Baptis. contra Donatist., lib. 1, cap. 18), quod si quid in eo purgandum erat, passionis falce ablatum est. Ergo baptismus sanguinis purgat universaliter, et etiam supplet locum baptismi aquae.

Praeterea, baptismus aquae efficaciam habet ex passione Christi, cui nos conformat. Sed similiter baptismus sanguinis nos passioni Christi conformat. Ergo supplet vicem baptismi.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod baptismus aquae sit potior quam baptismus sanguinis. Baptismus enim sanguinis efficaciam habet ex opere operante illius qui patitur, baptismus autem aquae ex passione Christi. Cum ergo passio Christi sit efficacior quam opus operans alicujus puri hominis, baptismus aquae nobilior erit quam baptismus sanguinis.

2. Praeterea, per baptismum aquae datur homini gratia per quam debetur ei aurea, sed per baptismum sanguinis debetur homini aureola. Ergo cum aurea sit nobilior quam aureola, et baptismus aquae erit nobilior quam baptismus sanguinis.

Sed contra est quod dicitur in Glossa, Judic. 6 (super illud: *Tolle vitulum etc.*): *Baptismus in sanguine puriores reddit quam baptismus aquae.*

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod proprie loquendo, unum est tantum baptisma, quod in aqua celebratur sub determinata forma verborum, de qua Dominus dicit Matth. ult., 19: *Docete omnes gentes, baptizantes eos in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti.* Alia autem dicuntur baptismata per ordinem ad illud baptisma; et hoc tripliciter. Primo dicitur aliquid baptisma quasi signum hujus baptismi; et sic diluvium dicitur baptismus, inquantum significat nostrum baptismum quantum ad salvationem spiritualis vitae ex salvatione humani generis tunc facta in arca, ut patet 1 Petr. 3, et transitus maris rubri, qui significat baptismum nostrum quantum ad liberationem a servitute daemonum, ut dicitur 1 Corinth. 10; et ablutiones quae fiebant in lege, quae significant nostrum baptisma quantum ad purgationem peccatorum quae in ipso fit. Alio modo dicitur baptisma quasi causa aliqua nostri baptismi; et sic baptismus Joannis dicitur baptisma ut disponens ad nostrum baptisma; et baptisma quo Christus baptizatus est, ut dans efficaciam nostro baptismo. Alio modo dicitur aliquid baptismus secundum proportionem ad eumdem effectum; et sic dicitur baptismus poenitentiae et baptismus sanguinis de quibus Magister hic loquitur: vel quantum ad effectum secundarium, qui est consummatio in bono; et sic dicitur baptismus spiritus, de quo dicitur Act. 1. Et haec novem genera baptismatum ponit Damascenus (de Fide Orth., lib. 4, cap. 10); sed Magister hic tangit illa tantum quae habent convenientiam cum sacramento baptismi in principali effectu.

Ad primum ergo dicendum, quod baptismus sanguinis et baptismus poenitentiae habent vim eamdem regenerandi cum baptismo aquae; quia baptismus sanguinis et poenitentiae non valent ad regenerationem nisi ei qui habet baptismum aquae in proposito, scilicet quando articulus necessitatis non contemptus religionis sacramentum excludit, ut in littera dicitur; et sic quodammodo agunt in vi baptismi aquae.

Ad secundum dicendum quod alia sacramenta non sunt tantae necessitatis sicut baptismus; et ideo non oportuit quod haberent aliqua supplentia cum articulus necessitatis sacramentum excludit.

Ad tertium dicendum, quod duo baptismata de quibus Magister facit mentionem in littera, non conveniunt cum baptismi sacramento in significando, sed solum in causando; et ideo non proprie possunt dici sacramenta: propter quod in littera dicitur quod tales suscipiunt rem sacramenti sine sacramento.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod aliquid dicitur ad salutem dupliciter. Uno modo simpliciter et absolute; et sic baptismus poenitentiae sine baptismo aquae non sufficit ad salutem. Alio modo secundum quid et in casu; et sic sufficit, quando articulus necessitatis sacramentum excludit ne actu percipi possit. Tunc enim quamvis sit poenitentia sine baptismo in actu est tamen cum desiderio et proposito baptismi; et voluntas pro facto reputatur ei qui non habet tempus operandi.

Ad primum ergo dicendum, quod eadem ratio est de charactere baptismali, et de ablutione aquae exteriori: quia utrumque simpliciter est necessarium ad salutem, sed in casu sufficit propositum, quando articulus necessitatis sacramentum excludit.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet bene, si baptismus poenitentiae esset simpliciter et absolute ad salutem sufficiens.

Ad tertium dicendum, quod quamvis puerorum aetas sit magis miserabilis, tamen oportet si salvari debeant, quod in eis aliqua causa salutis sit. Et quia per proprium motum liberi arbitrii salvari non possunt, oportet quod per sacramentum baptismi salventur. Plus enim valet adulto fides propria, quam parvulo fides aliena. Quod enim aliquando fides aliena puero ad salutem sufficiebat cum aliqua protestatione hoc erat inquantum illa protestatio habebat vim sacramenti quam nunc habet baptismus aquae.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod baptismus aquae efficaciam habet a passione Christi, inquantum eam sacramentaliter repraesentat; baptismus autem sanguinis passioni Christi conformat realiter, non sacramentali repraesentatione; et ideo in his quae sacramentalia sunt baptismus sanguinis non supplet vicem baptismi a-

quae, sicut est impressio characteris et hujusmodi, sed in eo quod est res tantum, supplet totaliter vicem baptismi aquae quando articulus necessitatis sacramentum excludit. Sicut enim in baptismo aquae liberatur homo ab omni culpa praecedente et poena, ita in baptismo sanguinis.

Ad primum ergo dicendum, quod baptismus sanguinis non habet hoc tantum ex opere operante, neque quantum ad poenam qua aliquis martyrium excipit (1): quam contingit non esse sufficientem ad satisfaciendum pro peccato; neque quantum ad devotionem justae voluntatis: quia contingit quod voluntate majori caritate informata aliquis sine martyrio non potest ab omni poena liberari, sed hoc habet ex imitatione passionis Christi; unde de martyribus dicitur Apocal. 7, 14: *Laverunt stolas suas in sanguine agni*; et ideo pueri quamvis liberum arbitrium non habeant, si occidantur pro Christo, in suo sanguine baptizati salvantur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis illa poena in se considerata, non esset sufficiens ad liberandum ab omni poena peccati, tamen relata ad causam passionis, accipit efficaciam a passione Christi, cui aliquis per talem poenam conformatur, et ex hoc ab omni poena absolvere potest.

Ad tertium dicendum, quod in aliis supererogationis vel perfectionis operibus vel statibus, non est ita expressa conformitas ad passionem Christi sicut in baptismo sanguinis, neque etiam in baptismo poenitentiae; et ideo non oportet quod in eis omnis poena dimittatur. Tamen in Vitis Patrum dicitur, quod quidam Patrum vidit eamdem gratiam descendentem super eum qui habitum religionis assumit, et super eum qui baptizatur. Sed hoc non est quia talis a satisfactione absolvatur, sed quia eo ipso quod suam voluntatem etiam in servitutem redigit propter Deum, plenarie jam pro omni peccato satisfecit, quia eum cariorem (2) habet omnibus rebus mundi, de quibus tantum posset dare quod eleemosynis omnia peccata redimeret, etiam quantum ad poenam.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod uterque baptismus habet efficaciam a passione Christi, secundum quod ei conformat. Et quia baptismus aquae conformat ei sacramentali significatione, baptismus autem sanguinis realiter; ideo quantum ad sacramentalia excedit baptismus aquae, sicut est impressio characteris, et hujusmodi; sed quantum ad ea quae sunt res (3) sacramenti, excedit baptismus sanguinis, quia et gratia in baptismo sanguinis magis augetur habenti, et amplior datur non habenti, si impedimentum non adsit; et remissio peccatorum quamvis non sit plenior, quia uterque omnem poenam et culpam tollit, tamen est in baptismo sanguinis efficacior et fructuosior, quia secundis maculis non inquinatur, ut Damascenus dicit (ubi supra). Quod enim quidam dicunt, quod in baptismo sanguinis gratia non confertur, apparet falsum esse in pueris qui pro Christo occiduntur, et etiam in adultis, quibus potest in ipso actu passionis gratia dari, sicut et in baptismo aquae, si se ad eam disposuerint, et obicem aliquem non ponant Spiritui sancto. Et hoc patet per Augustinum (Gennadium de eccles. Dogmat., cap. 74), qui loquens de comparatione horum baptismatum, ait: *Baptizatus confitetur fidem suam coram sacerdote, martyr coram persecutore; ille post professionem aspergitur aqua, hic sanguine; ille per impositionem manus Pontificis recipit Spiritum sanctum, hic templum efficitur Spiritus sancti.* Nullus autem efficitur templum Spiritus sancti nisi gratiam accipiendo.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam baptismus sanguinis efficaciam habet a passione Christi, cui expressius conformat quam baptismus aquae.

Ad secundum dicendum, quod in baptismo sanguinis aliquis non solum aureolam meretur, sed etiam auream per gratiam tunc collatam, vel augmentatam.

Expositio textus.

Omnes parvuli qui in baptismo ab originali mundantur, sacramentum et rem suscipiunt. Non tamen soli parvuli, sed etiam adulti quandoque. Tamen de parvulis non est dubium quin recipiant; de adultis autem est, quia per fictionem impediri possent; et ideo parvulis potius exemplificat.

Nisi poeniteat, eum veteris vitae. Contra. Ergo baptismus non est primum sacramentum, sed poenitentia. — Et dicendum, quod loquitur de poenitentia prout est virtus, non prout est sacramentum.

Non redire dimissa etc., hoc qualiter verum sit, infra, dist. 22, quaest. 1, art. 1, in corp., dicetur.

Induunt homines Christum aliquando etc. Induere Christum nihil aliud est quam Christi similitudinem assumere; quod contingit exterius per sacramentalem repraesentationem, et interius per realem imitationem.

Nec tantum passio vicem baptismi implet, sed etiam fides et contritio, ubi necessitas excludit sacramentum. Contritio non totaliter supplet: quia non semper a tota poena absolvit, quamvis absolvat ab omni culpa.

Neque enim ille latro pro nomine Christi crucifixus est. Contra est quod Hieronymus dicit (in epist. ad Paulinum de institutione Monachi), quod Christus homicidii poenam in illo latrone fecit esse martyrium. — Et dicendum quod habuit aliquid de martyrio, scilicet poenam, et justam voluntatem; et aliquid defecit ad martyrium, scilicet causa; sicut in innocentibus defuit justa voluntas; sed fuit poena et causa.

Quem regeneraturus eram, amisi. Amisisse se eum dicit, quia gaudium et meritum quod de baptizatione ejus habiturus erat, amisit differens baptismum ejus usque ad solemne tempus secundum morem Ecclesiae qui tunc erat, vel usque ad perfectam instructionem. Iste autem gratiam baptismi non amisit, quia cum desiderio ejus decessit; et hoc est verum quantum ad remissionem culpae, sed non quantum ad remissionem omnis poenae.

Ubi tota sacramenta baptismi complentur. Verum est quantum ad id quod est tantum res in sacramento.

Aeterno supplicio puniendos, supplicium improprie nominat poenam damni, quam solam pueri sustinebunt, ut in 2 lib., dist. 33, quaest. 2, art. 2, dictum est.

Quia fidelium consortio non separantur. Orationes tamen illae non sunt pro eis suffragia, sed gratiarum actiones.

(1) *Al.* explicet. *Nicolai*: qua aliquis peccatum per martyrium expiet.
(2) *Al.* quam cariorem.
(3) *Al.* hae res.

DISTINCTIO V.

Quod baptismus aquae sanctus est, a bono et a malo datus bono vel malo.

Post haec sciendum est, sacramentum baptismi a bonis et a malis ministris dari, sicut a bonis et a malis sumitur: nec melior est baptismus qui per meliorem datur, nec minus bonus qui per minus bonum datur, nec malus qui per malum datur: nec majus munus datur in baptismo dato a bono, nec minus in baptismo dato a malo; sed aequale: quia non est munus hominis, sed Dei: quod totum subditis declaratur testimoniis. Augustinus ait (super Joan., tract. 19): « Baptismus talis est, qualis est ille in cujus potestate datur, non » qualis est ille per cujus ministerium datur. » Item (1): « Prorsus fieri potest ut aliqui verum habeant baptisma » et non habeant veram fidem. » Item (2): « Si inter » bonos ministros, cum sit alius alio melior, non est » melior baptismus qui per meliorem datur; nullo modo » malus est qui etiam per malum datur, quia idem baptismus » datur: et ideo per ministros dispares Dei munus est ae» quale, quia non illorum, sed ejus est. » Idem (tract. 6 in Joan.): « Cum baptizat malus, illud quod datum est, unum » est; non impar propter impares ministros, sed par et ae» quale propter hoc: Hic est qui baptizat. » Item (tract. 5): « Ego dico, et nos dicimus omnes, quia justos oportet esse » per quos baptizatur, justos oportet esse tanti judicis mi» nistr s. Sint ministri justi, si volunt: si autem noluerint » esse justi qui sedent in cathedra Moysi, securum me facit » magister meus, scilicet Christus, de quo Spiritus sanctus » dicit: Hic est qui baptizat. » Item (ibid.): « Quos bapti» zavit Judas, Christus baptizavit. Si quos ergo baptizavit » ebriosus, homicida, adulter; si Christi erat baptismus, Chri» stus baptizavit. Non timeo adulterum, nec ebriosum, nec » homicidam, quia columbam attendo, per quam mihi dicitur: » Hic est qui baptizat. » Item (paulo post): « Homicida de» dit baptismum Christi: quod sacramentum tam sanctum est » ut nec homicida ministrante polluatur. » Item (Fulgentius de fide ad Petrum, cap. 3): « Si in haeresi quaecumque vel » schismate quisquam in nomine Patris et Filii et Spiritus » sancti baptismi sacramentum acceperit, integrum sacramen» tum accepit; sed salutem, quae virtus est sacramenti, non » habebit, si extra Ecclesiam catholicam ipsum sacramentum » habuerit. Debet ergo ad Ecclesiam redire, non ut sacra» mentum baptismi iterum accipiat, quod nemo debet in ali» quo repetere, sed ut in societate catholica vitam accipiat. » Baptismus enim extra Ecclesiam nequit prodesse. Ibi enim » cuique prodesse potest baptismus ubi potest prodesse ele» emosina, scilicet in Ecclesia. » Item Isidorus (de sacramento baptis. et habetur de consecr., dist. 4, cap. « Romanus »): « Romanus Pontifex non hominem judicat qui baptizat, sed » Spiritum Dei subministrare gratiam baptismi, licet paganus » sit qui baptizat. » In his perspicue cernis baptismum verum bonis et malis dari et a bonis et a malis; et ipsum tamen aeque sanctum esse, et munus ejus aequale in bonis sive a bonis sive a malis baptizentur.

De potestate baptismi, et ministerio.

Quia ministerium tantum habent, non potestatem baptismi: potestatem enim sibi retinuit. Quod novit Joannes cum vidit columbam descendentem super Christum. Unde Augustinus (super Joan., tract. 5): « Quid noverat Joannes Baptista? » Dominum. Quid non noverat? Potestatem dominici baptis» mi in nullum hominem a Domino transituram, sed ministe» rium plane transiturum: potestatem a Domino in neminem, » sed ministerium in bonos et malos. Non exhorreat colum» ba ministerium malorum: respiciat potestatem Domini. Quid » facit tibi minister malus, ubi bonus est Dominus? Neque » qui plantat neque qui rigat est aliquid sed qui incremen» tum dat Deus (1 Corinth., 3, 7). Si superbus fuerit mi» nister, cum diabolo computatur; sed non contaminatur bo» num (1) Christi. Quod per illud (2) fluit, purum est. Per la» pideum canalem transit aqua ad areolas: in canali lapideo nil » generatur, sed hortus (3) fructus plurimos affert. » Habent ergo non modo boni, sed etiam mali, ministerium baptizandi; sed neutri potestatem baptismi. Ministerium enim dedit Christus servis, sed potestatem sibi retinuit: quam si vellet, poterat servis dare, ut servus daret baptismum suum tamquam vice sua, et potestatem suam constituere poterat in aliquo vel in aliquibus servis suis, ut tanta vis esset in baptismo servi, quanta est in baptismo Domini; sed noluit, ne servus in servo spem poneret. Baptizat servus ut minister, baptizat Dominus tamquam potestatem habens: quam si daret servis, ut scilicet ipsorum esset quod Domini erat, tot essent baptismi quot servi; et sicut dictus est baptismus Joannis, sic diceretur baptismus Petri et Pauli: quod ne fieret, retinuit sibi Dominus potestatem baptismi, servis autem ministerium dedit. Si ergo servus dicit se baptizare, recte dicit, sed tamquam minister baptizat: et ideo non differt sive bonus sive malus baptizet. Inde etiam nemo dicit, Baptismus meus, cum tamen dicat: Evangelium meum, prudentia mea, licet haec sint a Domino: in quibus differentia est. Alius enim alio melius operatur in evangelizando, et alius alio prudentior est. Alius autem alio magis minusve baptizatus, sive ab inferiori sive a majori baptizetur, dici non potest.

Quae fuit potestas baptismi quam potuit Christus dare servis.

Hic quaeritur, quae sit illa potestas, baptismi quam Christus sibi retinuit, et potuit dare servis. Haec est ut plurimi volunt (4) potestas dimittendi peccata in baptismo. Sed potestas dimittendi peccata, quae in Deo est Deus est. Ideo alii dicunt, hanc potestatem non potuisse dare alicui servorum: quia nulli potuit dare ut esset quod ipse est, vel ut haberet essentiam quam ipse habet, cui hoc est esse quod posse. Dicunt enim: Si hanc potentiam alicui dare potuit, potuit ei dare creaturas creare: quia non est hoc majoris potentiae quam illud. Ad quod dici potest, quia potuit eis dare potentiam dimittendi peccata, et tamen non ipsam eamdem qua ipse potens est, sed potentiam creatam (5), qua servus posset dimittere peccata, non tamen ut auctor remissionis, sed ut minister; nec tamen sine Deo auctore, ut sicut in ministerio habet exterius sanctificare, ita in ministerio haberet interius mundare: et sicut illud facit Deo auctore, qui cum eo et in eo (6) operatur illud exterius; ita interius mundaret Deo auctore, qui ejus verbo velut quodam ministerio uteretur. Ita etiam posset Deus per aliquem creare aliqua, non per eum tamquam auctorem, sed ministrum, cum quo et in quo operaretur; sicut in bonis operibus nostris ipse operatur et nos, nec ipse tantum nec nos tantum, sed ipse nobiscum et in nobis: et tamen in illis agendis ministri ejus sumus, non auctores. Ita ergo potuit dare servo potestatem dimittendi peccata in baptismo; id est, ut in mundatione interiori servus cum Domino operaretur; non servus sine Domino, nec Dominus sine servo, sed Dominus cum servo et in servo; sicut in exteriori ministerio Dominus operatur cum servo et in servo (7). Unde Dominus dicitur sanctificare, et servus; sed Dominus invisibili gratia, servus visibili sacramento. Unde Augustinus super Levit. (quaest. 48): « Domi» nus ait (ibid. 22, 9): Ego Dominus qui sanctifico. Et de » Moyse etiam dictum est (Exod. 29): Et sanctificabis eum. » Sed Moyses sanctificabat visibilibus sacramentis per mini» sterium, Dominus autem invisibili gratia per Spiritum » sanctum (8) ubi est totus fructus visibilium sacramentorum: » nam (9) sine hac sanctificatione visibilia sacramenta nil » prosunt. Si quis hoc melius aperire poterit, non invideo. »

---

(1) De unic. baptis. contra Petilian., cap. 11 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) Lib. 3 cont. Cresconium grammaticum, cap. 6 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) *Al.* donum.
(2) *Al.* illum.
(3) *Nicolai,* sed in hortis.
(4) *Al.* ut plurimum velut.
(5) *Nicolai omittit* creatam.
(6) *Al. deest* et in eo.
(7) *Al. deest* et in servo.
(8) *Al. deest* sanctum.
(9) *Al. deest* nam.

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de baptismo per comparationem ad recipientes, hic determinat de ipso per comparationem ad dantes; et dividitur in duas partes: in prima ostendit a quibus dari possit baptismus; in secunda a quibus et qualiter dari debeat, 6 dist.: *Nunc quibus liceat baptizare, addamus.* Prima in tres: in prima ostendit a quibus dari possit baptismus, quia a bonis et a malis; in secunda assignat hujus rationem, ibi: *Quia ministerium tantum habent, non potestatem baptismi;* in tertia removet quamdam dubitationem, ibi: *Hic quaeritur quae sit potestas baptismi quam Christus sibi retinuit.*

QUAESTIO I.

Hic est duplex quaestio. Prima de potestate baptizandi. Secunda de ipsis baptizantibus.

Circa primum quaeruntur tria: 1.° quam potestatem Christus, secundum quod homo, in baptizando habuit; 2.° quam ministris contulerit; 3.° quam conferre potuerit, sed non contulit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Christus, secundum quod homo, habuit potestatem dimittendi peccata. — (3 *p., qu.* 64, *art.* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus, secundum quod homo, habuit potestatem dimittendi peccata. Matth. 9, 6, dicitur: *Ut autem sciatis quia Filius hominis habet potestatem in terra dimittendi peccata, dixit paralytico: Surge, et ambula.* Sed non oportebat signum ostendere ad probandum quod Deus (1) haberet potestatem dimittendi peccatum: quia hoc Judaei confitebantur. Ergo etiam secundum quod homo habuit hanc potestatem.

2. Praeterea, Christus, secundum quod homo, est redemptor, ut in 3, dist. 19, qu. 1, art. 4, quaestiunc. 1, dictum est. Sed non potest aliquis liberari a servitute peccati nisi sibi peccatum dimissum sit. Ergo Christus, secundum quod homo, habuit potestatem dimittendi peccata.

3. Praeterea, super illud Joan. 5: *Sicut Pater suscitat mortuos etc.*, dicit Augustinus (tract. 23): *Judicat, et suscitat corpora, non Pater, sed Filius, secundum humanitatis dispensationem, qua minor est Patre.* Sed suscitatio corporum attestatur suscitationi animarum, quae fit per dimissionem peccati. Ergo Christus, secundum quod homo, potuit peccatum dimittere.

4. Praeterea, majus est imperium ejus quam invocatio nominis ejus. Sed ad invocationem nominis Christi dabatur baptismus et remissio peccatorum in primitiva Ecclesia. Ergo et ipse Christus suo imperio poterat peccata dimittere.

5. Praeterea, Christus amplioris gloriae prae Moyse (2) habitus est, quia non sicut servus vel minister, sicut Moyses, est in domo Dei, sed sicut dominus et heres, ut dicitur Hebr. 3. Sed si non haberet potestatem dimittendi peccatum, secundum quod homo, non esset sicut dominus, sed solum sicut minister, sicut et alii. Ergo habet potestatem dimittendi peccata.

Sed contra, illud quod est solius Dei, non convenit Christo inquantum est homo. Sed dimittere peccatum est hujusmodi; ut patet Isai. 43: *Ego sum qui deleo iniquitates tuas propter me.* Ergo non convenit Christo.

Praeterea, nulli dimittitur peccatum, nisi per Spiritum sanctum. Sed Christus, secundum quod homo, non poterat dare Spiritum sanctum, ut dist. 15, 1 lib., quaest. 3, art. 1, quaestiunc. 4, dictum est. Ergo non potest remittere peccata secundum quod homo.

Praeterea, Augustinus dicit (super Joan., tract. 23), quod Christus secundum quod est Filius Dei, est vita quae vivificat animas. Sed quod convenit sibi inquantum est Filius Dei, non competit ei secundum quod est homo. Ergo vivificare animas remittendo peccata, non competit ei secundum quod homo.

Solutio. Respondeo dicendum, quod triplex est potestas absolvendi a peccato in baptismo. Una potestas auctoritatis; et haec solius Dei est, quia propria virtute peccata dimittit, quasi principalis causa remissionis peccati; unde tali potestate Christus, secundum quod homo, peccata remittere non poterat. Alia potestas est ministerii, quae eis competit qui sacramenta dispensant, in quibus divina virtus secretius operatur salutem. Tertia est media inter has duas, quae dicitur potestas excellentiae; et hanc Christus prae aliis habuit. Attenditur autem haec excellentia quantum ad tria. Primo quantum ad hoc quod ex merito passionis ejus baptismus efficaciam habet, non autem ex merito alicujus alterius baptizantis; unde non est melior baptismus a meliore baptizante datus. Secundo quantum ad hoc quod Christus sine sacramento sacramentorum effectum conferre poterat quasi dominus et institutor sacramentorum; quod de aliis non est verum. Tertio quantum ad hoc quod ad invocationem nominis ejus dabatur remissio peccatorum in baptismo in primitiva Ecclesia. Sed quia secundae rationes videntur procedere de prima potestate, ideo concedendae sunt illae, et respondendum est ad primas.

Ad primum ergo dicendum, quod Filius hominis habebat potestatem auctoritatis dimittendi peccata, non secundum quod homo, sed secundum quod Deus; et ideo per miraculum ostensum hic probatur quod ille homo esset Deus, cui natura obediebat quasi proprio Creatori.

Ad secundum dicendum, quod redemptor dicitur dupliciter. Uno modo propter usum potestatis auctoritativae in absolvendo a peccato, et sic Christus secundum quod Deus, redemptor est. Alio modo propter effectum humilitatis; et sic competit ei secundum quod homo, inquantum per humilitatem passionis nobis remissionem meruit peccatorum; et hoc pertinet ad potestatem excellentiae, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod potestas quam Christus secundum quod homo habuit suscitandi corpora, non est potestas tantum ministerii, sicut et Petrus mortuos suscitavit; neque est iterum potestas auctoritatis, quia hoc solius Dei est: sed est potestas cujusdam excellentiae, quae ei competit ex unione ad Deum, ut scilicet imperio, non prece, mortuos suscitaret: et similiter habuit potestatem excellentiae in remittendo peccata.

Ad quartum dicendum, quod hoc quod ad in-

(1) *Al.* Dominus.
(2) *Forte addendum* dignus.

vocationem nominis ejus conferebatur remissio peccatorum in baptismo, pertinet ad potestatem excellentiae.

Ad quintum dicendum, quod non habuit tantum ministerii potestatem, sed altiorem, ut dictum est.

ARTICULUS II.

Utrum Christus ministris contulerit potestatem cooperandi ad interiorem emundationem.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ministris contulerit potestatem cooperandi ad interiorem emundationem. Ministris enim data est aliqua spiritualis potestas. Sed ad emundationem corporalem non requiritur aliqua spiritualis potestas, sed sufficit corporalis. Ergo ministri cooperantur ad emundationem interiorem.

2. Praeterea, sicut sanctificatio quaedam adhibetur rebus sacramentalibus, ita etiam ministris sacramentorum. Sed res sacramentales ex sanctificatione invisibilem gratiam continent et conferunt, secundum Hugonem de sancto Victore (lib. 1 de Sacram., par. 9, cap. 11). Ergo ministri sanctificati, in sua sanctificatione ad interiorem emundationem, quae est per gratiam, operantur.

3. Praeterea, inter creaturas dignior est creatura rationalis quam aliqua forma accidentalis (1). Sed gratia operatur interius ad peccati remissionem. Ergo et homo multo fortius habet potestatem interius cooperandi.

4. Praeterea, omnis actio alicujus formae attribuitur habenti formam illam, quia calor agit secundum calidum. Sed remissio culpae est actio gratiae. Ergo habenti gratiam competit cooperari ad remissionem culpae.

5. Praeterea, secundum (2) Dionysium (6 cap. eccles. Hier.), ad ministros Ecclesiae pertinet purgare, illuminare, perficere. Sed purgatio in Ecclesia fit a sordibus mentis. Ergo ministri Ecclesiae cooperantur ad interiorem emundationem.

Sed contra, emundatio interior a peccatis fit per Spiritum sanctum. Sed ministri Ecclesiae non dant Spiritum sanctum. Ergo nec cooperantur ad interiorem emundationem.

Praeterea, majus est justificare impium quam creare caelum et terram (ex Augustino super Joan., cap. 14, tract. 72). Sed in creatione caeli et terrae nihil Deo cooperatur. Ergo nec in justificatione impii.

Praeterea, hominis operatio etiam in actibus hierarchicis est sub operatione Angeli, ut dicit Dionysius (de cael. Hierar., cap. 9). Sed Angeli non possunt imprimere in affectum, ut in 2 lib., dist. 8, qu. 1, art. 5, dictum est. Ergo cum affectum oporteat a peccatis mundari, videtur quod nec cooperetur ad emundationem interiorem.

Solutio. Respondeo dicendum, quod cooperari alicui agenti dicitur quatuor modis. Uno modo sicut adjuvans ei cui auxilium praebet, cooperatur. Alio modo sicut consilium praebens. Tertio modo sicut quo mediante agens primum suum effectum inducit, sicut cooperantur instrumenta principali agenti. Quarto modo sicut disponens materiam ad effectum agentis principalis suscipiendum. Primis ergo duobus modis in nulla actione aliquid Deo cooperatur propter perfectam ejus potentiam, quae auxilio non indiget, et propter perfectam sapientiam, quae non indiget consilio, Isai. 40, 13: *Quis adjuvit spiritum Domini, aut quis consiliarius ejus fuit?* Sed tertio modo cooperatur aliqua creatura Deo in aliqua actione, non tamen in omnibus. Cum enim Deus sit primum agens omnium naturalium actionum, quidquid natura agit, hoc efficit quasi instrumentale agens cooperans primo agenti, quod est Deus. Sed quaedam sunt quae sibi Deus retinuit, immediate ea operans; et in his creatura Deo non cooperatur hoc tertio modo, sed quarto modo potest ei cooperari; sicut patet in creatione animae rationalis, quam immediate Deus producit, sed tamen natura disponit materiam ad animae rationalis receptionem. Et quia recreatio animae rationalis creationi ipsius respondet, ideo in emundatione (1) ipsius immediate operatur; nec aliquis ei quantum ad hoc cooperatur tertio modo, sed quarto; et hoc dupliciter: vel ex opere operante, sive docendo, sive merendo; et sic homines ei cooperantur in peccatorum remissione, de quibus dicitur 1 Corinth. 3, 9: *Dei adjutores sumus*, vel ex opere operato, sicut qui conferunt sacramenta, quae ad gratiam disponunt, per quam fit remissio peccatorum; et haec est cooperatio ministerii, quae ministris Ecclesiae competit, de quibus dicitur 1 Corinth. 4, 1: *Sic nos existimet homo ut ministros Christi.*

Ad primum ergo dicendum, quod potestas spiritualis quae ministris Ecclesiae conceditur, ad aliquid interius se extendit, sicut virtus sacramentalis sed non ad collationem gratiae, per quam est remissio peccatorum, nisi dispensando, sicut et de sacramentis dictum est.

Unde patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod gratia non remittit culpam effective, sed formaliter, sicut albedo aufert nigredinem; et ideo non sequitur quod creaturae rationali competat, quae non est forma.

Ad quartum dicendum, quod est duplex operatio formae alicujus: scilicet prima, quae pertinet ad informationem subjecti sicut scientia (2) et secunda, quae dicitur usus vel actio, sicut considerare. Primam ergo operationem non participat habens formam, sed solum secundam. Remittere autem culpam competit gratiae quantum ad operationem primam; sicut albedo eadem ratione qua facit album, aufert et nigredinem a subjecto in quo est; et ideo non oportet quod habens gratiam, hoc per gratiam participet.

Ad quintum dicendum, quod purgatio, de qua Dionysius loquitur, est a tenebris ignorantiae, sicut ipsemet dicit; unde magis pertinet ad intellectum quam ad affectum.

ARTICULUS III.

Utrum ministris conferri potuerit a Deo potestas cooperationis.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ministris conferri potuit a Deo potestas cooperationis.

(1) *Al.* actualis.
(2) *Al. deest* secundum.

(1) *Al.* emundationi.
(2) *Al. deest* sicut scientia.

Nam (1) super illud Joan. 1: *Hic est qui baptizat*, dicit Augustinus (tr. 5), quod Joannes dicit, quod potestatem mundandi a peccatis Christus dare potuit, sed non dedit: dedit autem potestatem ministerii. Ergo videtur quod potuerit dare, potestatem cooperationis.

2. Praeterea, major est potestas auctoritatis quam cooperationis. Sed super illud 1 Corinth. 1: *Divisus est Christus?* dicit Glossa (2), quod potuit eis dare potestatem baptizandi quibus contulit ministerium. Ergo multo fortius potuit dare (3) cooperationem interius emundandi.

3. Praeterea, plus est expellere daemonem quam seminatum per ipsum, scilicet peccatum. Sed Deus dedit hominibus potestatem daemones expellendi, ut patet Luc. 10. Ergo multo fortius potuit dare potestatem expellendi peccatum.

Sed contra, omne agens oportet quod sit simul cum patiente, ut probatur in 7 Phys. Sed non potest conferri alicui creaturae quod illabatur in animam rationalem. Ergo non potest conferri quod cooperetur ad interiorem emundationem.

Praeterea, gratia est quaedam inchoatio gloriae. Sed non potest alicui creaturae communicari quod ab ipsa sit gloria, sicut neque quod sit summum bonum. Ergo potestas cooperationis ad gratiam habendam, per quam fit peccatorum remissio, homini conferri non potuit.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod nec potestas excellentiae. Quia Matth. 25, dicitur, quod dedit unicuique secundum propriam virtutem. Sed non dedit potestatem excellentiae nisi soli Christo. Ergo non potuit aliis conferri.

2. Praeterea, potestas excellentiae competit Christo, secundum quod meritum ejus operatur ad remissionem omnium peccatorum, ut dictum est (sup. art. 1). Sed hoc non competit Christo nisi secundum quod ejus meritum habet quamdam infinitatem, ut in 3 lib. dictum est, dist. 18, quaest. 2, art. 6, quaestiunc. 1, et dist. 19, quaest. 1, art. 1, quaestiunc. 1. Cum ergo habere efficaciam infinitam in merendo non possit alicui creaturae purae conferri, videtur quod nec potestas excellentiae.

3. Praeterea, potestas excellentiae competit Christo secundum quod est caput Ecclesiae de cujus plenitudine omnes accipimus. Sed hoc competit ei quia est unigenitus a Patre, ut dicitur Joan. 1. Ergo nulli purae creaturae communicari potuit.

Sed contra, quidquid competit Christo secundum quod homo, potest et alii homini communicari. Sed potestas excellentiae, ut dictum est, competit Christo secundum quod homo est. Ergo potest aliis hominibus (4) communicari.

Praeterea, ad potestatem excellentiae pertinet quod ad invocationem nominis Christi remissio peccatorum in ipso detur. Sed potuit etiam hoc Deus conferre Petro vel Paulo, ut ad invocationem nominis ejus baptisma conferretur, ut dicit Glossa 1 Corinth., 1. Ergo potestas excellentiae potuit aliis conferri.

(1) Al. omittitur nam.
(2) Colligitur ex Augustino ubi supra (Ex edit. P. Nicolai).
(3) Al. deest dare.
(4) Al. omnibus.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. (1) 1. Videtur quod potentia creandi potuerit creaturae communicari. Plus enim Deus potest facere quam homo possit intelligere; quia *non est impossibile apud Deum omne verbum*, ut dicitur Luc. 1, 37. Sed quidam Philosophi posuerunt in aliquibus creaturis potentiam creandi, sicut Avicenna, qui dicit, quod intelligentia prima producit secundam, et sic deinceps. Ergo Deus posset hoc creaturae communicare.

2. Praeterea, nihil potentiae divinae absolute acceptae subtrahendum est quod in se contradictionem non implicat vel defectum. Sed quod aliqua creatura habeat potentiam creandi hoc nullam contradictionem implicat, ut videtur; neque in aliquem defectum sonat, immo magis in perfectionem divinam: quia perfectum est quod potest alterum facere quale ipsum est, ut dicitur in 4 Meteor. (cap. 3); et sic non ponit imperfectionem in Deo, quod ipse creator alios creatores constituat. Ergo hoc potentiae ejus subtrahendum non est.

3. Praeterea, forma est nobilior quam materia. Sed aliquibus creaturis collatum est ut possint producere formas. Ergo et potuit creaturae conferri ut possit producere materiam; et hoc est creare: ergo potentia creandi creaturae communicari potuit.

4. Praeterea, quanto est major resistentia tanto est major difficultas in actione. Sed contrarium magis resistit actioni quam non ens, quod non potest agere. Si ergo creaturae collatum est ut possit aliquid ex contrario facere, multo fortius potuit ei conferri ut possit aliquid ex non ente facere, quod est creare.

5. Sed contra, creaturae non potest conferri quod habeat potentiam infinitam, cum sit essentiae finitae. Sed creatio est opus potentiae infinitae, quod patet per distantiam infinitam quae est inter ens et non ens. Ergo potentia creandi creaturae communicari non potuit.

6. Praeterea, creatori debetur latria. Sed hoc non potest creaturae communicari ut ei latria debeatur, sicut nec quod sit Deus. Ergo creaturae non potest communicari potentia creandi.

7. Praeterea, nihil agit nisi secundum quod est actu. Sed creaturae non potest communicari quod sit actus purus. Ergo non potest sibi communicari quod agat se tota; ergo neque quod agat totum quod est in re, quod est creare.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod dupliciter dicitur aliquid non posse communicari alicui creaturae: aut quia nulli creaturae communicari potest aut quia alicui potest communicari sed non isti. Quidquid enim communicatum alicui traheret ipsum extra terminos suae speciei, non potest sibi communicari sicut equo non potest communicari quod habeat rationem, quamvis hoc communicatum sit homini. Quod autem communicatum alicui trahit ipsum extra terminos creaturae non potest alicui creaturae communicari. Potestas ergo auctoritatis communicata alicui traheret ipsum extra terminos creaturae: quia non potest esse quod creatura sit agens principale respectu nobilissimi effectus, quo

(1) Vide 1 *p.*, *quaest.* 45, *art.* 5; *et* 2 *contra Gentes*, *cap.* 21; *et de Potentia*, *quaest.* 3, *art.* 4.

ultimo fini conjungimur, cujusmodi est gratia per quam fit remissio peccatorum. Et ideo omnes dicunt, quod potestas auctoritatis nulli creaturae communicari potuit. Sed de potentia cooperationis est duplex opinio. Magister enim in littera videtur dicere, quod potentia cooperationis ad emundationem interiorem possit alicui creaturae conferri, quamvis non sit collata: quod non potest intelligi de cooperatione quae fit per modum dispositionis quia haec collata est ministris Ecclesiae, ut dictum est. Alii autem dicunt contrarium, quod conferri non potuit. Utraque autem opinio aliquo modo sustineri potest. Cooperatur enim aliquid Deo instrumentaliter duobus modis Uno modo ita quod per virtutem aliquam habentem esse absolutum et completum in natura operetur ad effectum aliquem producendum non solum secundarium, sed principalem, sicut ignis cooperatur Deo in generatione ignis alterius; et hoc modo accipiendo cooperationem, non poterat conferri homini ut Deo cooperetur in interiori mundatione quae fit per gratiam: quia gratia elevat hominem ad vitam quandam quae est supra conditionem omnis naturae creatae; est enim esse gratiae supra esse naturale et hominis et Angeli, quae sunt supremae creaturae; et ideo agens quod propria virtute sibi animam assimilat per gratiam, oportet quod sit supra omnem virtutem creatam, et sic talis cooperatio excedet terminos creaturae. Alio modo aliquid cooperatur Deo non per virtutem quae habeat esse perfectum in natura, neque ad ultimum principalem effectum directe pertingendo, sicut de sacramentis in 1 dist., qu. 1, art. 4, dictum est, et hoc modo cooperari Deo in interiori emundatione, ut quidam dicunt, disponendo, potuit homini conferri sine sacramentis, sicut sacramenta praebendo facit; et hoc modo cooperari pertinet ad potestatem excellentiae in Christo, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc intelligitur de potestate excellentiae quam Christus habuit etiam secundum quod homo; quae includit potestatem cooperationis secundo modo dictae; non autem de potestate cooperationis primo modo dictae.

Ad secundum dicendum, quod auctoritas ibi accipitur non respectu emundationis, sed respectu institutionis sacramentorum eis efficaciam praebendo per meritum baptizantis, quod ad potestatem excellentiae pertinet; et hoc potuit eis conferri. Vel dicendum, quod non loquitur de auctoritate prima sed de subauctoritate: quod patet ex eo quod sequitur in Glossa: *Ita scilicet quod ipse principalis auctor existeret.*

Ad tertium dicendum, quod hominibus datur potestas expellendi daemones quantum ad effectum nocumenti corporalis, quem in vexatis faciunt, non autem quantum ad effectum spiritualis nocumenti, quod est peccatum expellere, et a servitute daemonis liberare. Joan. 8, 36: *Si Filius vos liberaverit, vere liberi eritis.*

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod potestatem excellentiae Deus homini puro conferre potuit, sed tamen non fuit decens, ne spes in homine poneretur, et ut Ecclesiae unum caput esse ostenderet, a quo omnia membra spiritualem sensum et motum reciperent.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc intelligitur de illis quae sunt necessaria ad perfectionem hominis vel quantum ad esse naturae vel quantum ad esse gratiae. Non enim oportet quod Deus homini dederit omnem gratiam gratis datam quam dare potest: quia divisiones gratiarum sunt, et dat unicuique sicut vult; 1 Corinth., 12.

Ad secundum dicendum, quod ad hoc quod homo purus cooperaretur Deo in interiori emundatione modo praedicto non oportet quod haberet efficaciam infinitam in merendo, quam vis Christus quodammodo habuerit infinitatem in merendo: quia non cooperaretur in respectu omnium, nec ita plene sicut Christus.

Ad tertium dicendum, quod gratia capitis in Christo distinguitur a gratia unionis: quamvis ex ipsa unione per quamdam condecentiam plenitudo omnis gratiae, et capitis et singularis personae in illa anima fuerit. Nec tamen sequitur, si alicui quantum ad aliquid potestas excellentiae conferretur, puta quod in nomine ejus baptismus daretur vel quod meritum ejus aliquo modo operaretur ad effectum baptismi in illo baptizato, quod esset simpliciter caput.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod communis opinio habet, quod creatio non potest alicui creaturae communicari: quia est opus infinitae potentiae, propter distantiam infinitam quae est inter simpliciter ens et simpliciter non ens, inter quae est mutatio creationis; potentia autem infinita non potest esse in essentia finita. Unde ex hoc ipso quod ponitur potentia infinita alicui communicari, ponitur consequenter quod illud habeat essentiam infinitam, et per hoc habeat esse non receptum, sed purum et simplex; et sic ponitur extra terminos creaturae; et ideo nulli creaturae secundum communem opinionem communicari potest talis potentia.

Ad primum ergo dicendum, quod illi philosophi qui hoc posuerunt, non intellexerunt plene rationem creationis, et quomodo requirit potentiam infinitam agentem; et ideo non intellexerunt incompossibilitatem suae positionis.

Ad secundum dicendum, quod hoc etiam implicat contradictionem, inquantum ponitur creaturam habere essentiam infinitam; et per consequens non (1) esse creaturam; et sonat in defectum divinae majestatis, cui ponitur aliquid in essentiae infinitate posse aequari. Non enim oportet ut quod est perfectionis apud nos, scilicet posse aliquid facere aequale (2) sibi sit perfectionis apud Deum ut scilicet possit facere aliquid aequale sibi.

Ad tertium dicendum, quod nullum agens creatum facit formam, quia formae non fiunt ut probatur in 7 Metaph. (text. 27), sed educuntur de potentia materiae. Sed materia non potest educi de potentia alterius; et ideo non est simile de forma et materia.

Ad quartum dicendum, quod contrarium ex quo fit generatio, non impedit actionem agentis nisi dupliciter. Uno modo, debilitando virtutem agentis, quod etiam non est universaliter verum, sed in his tantum in quibus est mutua actio et passio, unde hoc accidit. Alio modo, per se loquendo, elongando potentiam passivam patientis per indispositionem a receptione effectus agentis: et hoc est in omnibus. Constat autem quod nulla

---

(1) *Al. deest* non.
(2) *Al. deest* aequale.

indispositio potest potentiam passivam tantum elongare ab effectu agentis percipiendo, quantum subtractio ipsius potentiae totaliter; et ideo multo majoris virtutis est facere aliquid ex nihilo quam ex contrario, simpliciter loquendo; quamvis secundum quid hoc habeat aliquam difficultatem quae non est in illo.

Quia tamen Magister in littera dicit, quod potest creaturae communicari ministerium creationis et non auctoritatis: si quis vellet eum in hoc sustinere, posset dicere, quod tunc proprie aliquid creatur quando fit ex nullo praeexistente. Unde patet quod creatio de sui ratione excludit praesuppositionem alicujus praeexistentis. Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo ita quod excludat omne praeexistens et ex parte agentis et ex parte facti, ut scilicet creatio dicatur quando nec agit virtute alicujus prioris agentis nec factum sit ex aliqua praeexistente materia: et haec est potentia auctoritatis in creando, et est infinita; et ideo nulli creaturae communicari potest. Alio modo ita quod excludat praeexistens ex parte facti, sed non ex parte agentis, ut scilicet dicatur creatio, sed (1) minus proprie, quando aliquid agens virtute alicujus prioris agentis ex non praesupposita materia aliquem effectum producit, et sic erit creationis ministerium; et ita aliqui philosophi posuerunt aliquas creaturas creare; et sic Magister dicit quod potuit communicari potentia creandi, non est autem alicui communicata.

Secundum hoc ergo ad quintum dicendum esset secundum Magistrum, quod distantia inter ens et non ens requirit absolute infinitatem potentiae in eo qui facit aliquid ex simpliciter non ente. Quod enim in motibus virtus moventis proportionetur distantiae quae est inter terminos, ideo contingit, quia ab illa distantia motus accipit quantitatem. Quanta enim est via, tantus est motus, ut dicitur in 4 Physic. (text. 99). Motus autem est proprius effectus virtutis moventis, inquantum hujusmodi, ei proportionatus. Sed in creatione non sic est: quia non ens purum non est per se terminus creationis, sed per accidens se habet ad ipsam: dicitur enim aliquid fieri ex non ente, idest post non ens. Unde creatio non habet quantitatem ex distantia non entis ad ens, sed ab ente quod (2) creatur; et ideo non oportet quod potentia creantis proportionetur distantiae quae est inter ens et non ens, sed solum ei quod creatur, quod non est infinitum; et ideo non requiritur potentia infinita simpliciter, sed infinita secundum quid, (3) scilicet non commensurata alicui materiae determinatae, sicut sunt omnia agentia naturalia et materialia: ignis enim non habet effectum nisi in aliqua materia determinata, quia virtus ejus materialis est. Et ideo etiam philosophi non posuerunt creationem secundo modo, nisi in substantiis incorporeis et immaterialibus. Vel dicendum, quod non est distantia infinita inter ens et non ens ex parte ipsius entis, nisi ens sit infinitum: quia tantum distat aliquid ab uno oppositorum, quantum participat de altero; unde non distat in infinitum a non esse nisi quod esse infinitum habet, scilicet Deus, cui quanto reliqua entia sunt proximiora, tanto magis a non esse distant, sicut Augustinus dicit in lib. 12 Confession., quod Angelus factus est prope Deum, materia prope nihil. Sed verum est quod dicta distantia est quodammodo infinita ex parte non entis simpliciter, eo quod neque determinatam distantiam ab aliquo ente signato transcendit, quia nihil potest magis distare ab ente quam non ens. Contingit enim aliquam distantiam esse infinitam ex una parte et finitam ex altera, sicut quandocumque fit comparatio finiti ad infinitum. Nisi enim esset aliquo modo talis distantia finita, non distaret minus una creatura a Deo quam altera; et nisi esset aliquo modo infinita, posset intelligi aliquid magis distans a creatura quacumque quam Deus. Creatio autem non respicit hanc distantiam ex parte non entis, sed magis ex parte entis, quod est creationis terminus.

Ad sextum dicendum, quod latria debetur Creatori inquantum ipse est primum agens, cujus virtute omnia alia agunt, et ipse non agit virtute alterius; et hoc non potest alicui creaturae communicari.

Ad septimum dicendum, quod quamvis nulla creatura sit in qua non sit aliquid de potentia, ad minus secundum quod ejus natura se habet ad esse quod recipit a Deo sicut potentia ad actum; tamen aliqua creatura est in qua nihil de potentia remanet quae non sit completa per actum, sicut est Angelus; et ideo talis creatura se tota potest agere, quamvis primum principium suae actionis sit aliquid aliud ab ipsa, scilicet Deus, qui est primum agens.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur, qui possint baptizare; et circa hoc quaeruntur tria: 1.° utrum possint baptizare tam ordinati quam non ordinati; 2.° utrum possint baptizare tam boni, quam mali; 3.° utrum possint baptizare tam homines quam Angeli.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum nullus possit baptizare nisi habeat ordinem.
(3 p., quaest. 67, art. 1, 2, 3, 4 et 5.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus possit baptizare nisi habeat ordinem. Actum enim hierarchicum nullus potest exercere nisi sit hierarchiae particeps. Sed illis qui non habent ordinem, non sunt participes hierarchiae, quia non habent aliquem sacrum principatum. Ergo cum baptizare sit actus hierarchicus, quia baptismus est purgatio et illuminatio, ut dicit Dionysius in eccl. Hierarc. (cap. 5, part. 1), videtur quod nullus possit baptizare nisi habeat ordinem.

2. Praeterea, sicut baptismus est sacramentum necessitatis, ita et poenitentia. Sed nullus potest absolvere sacramentaliter in poenitentia nisi habeat ordinem. Ergo et similiter nullus non ordinatus potest baptizare.

Sed contra est quod Isidorus (1) dicit, quod cum ultima necessitas cogit, etiam laicis fidelibus permittitur baptizare. Sed laici non habent ordinem. Ergo etc.

(1) *Al.* scilicet.
(2) *Al. deest* quod.
(3) *Al. additur* ut.

(1) Lib. 1 de Officiis, cap. 14 (*Ex edit. P. Nicolai*).

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod baptizare sit proprium ordinis diaconi. Quia, secundum Dionysium, diaconi habent vim purgativam. Sed baptismus principaliter ad purgandum est institutus. Ergo diaconis competit baptizare ex proprio officio.

2. Praeterea, Marc. ult., simul injungitur officium baptizandi cum praedicatione Evangelii. Sed praedicatio Evangelii pertinet ad diaconos ex proprio officio. Ergo et baptizare.

Sed contra est quod Isidorus dicit (ubi supra), quod baptismi ministerium nec ipsis diaconibus implere est licitum.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod non baptizati baptizare non possint. Minus enim est sacramentum recipere quam sacramentum conferre. Sed non baptizati non possunt sacramentum aliquod recipere: quia, secundum Dionysium (de eccl. Hierar., cap. 2, part. 1), non sunt ad spirituales et hierarchicas actiones idonei. Ergo nec sacramentum baptismi conferre possunt.

2. Praeterea, si non baptizatus posset baptizare, et ipse baptismo indigeret, posset seipsum baptizare. Sed hoc est impossibile: tum quia nulla res, secundum Augustinum (1), seipsam gignit ut sit; baptismus autem regeneratio quaedam est: tum quia non posset servari forma Ecclesiae. Ergo non baptizatus baptizare non potest.

Sed contra est quod in littera dicitur, quod Romanus Pontifex non hominem judicat qui baptizat, sed ad spiritum Dei, quamvis paganus sit qui baptizat. Sed paganus non est baptizatus. Ergo non baptizatus potest baptizare.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod baptisma inter alia sacramenta est maximae necessitatis: tum quia pueris non potest aliter subveniri; tum quia etiam nec adultis quantum ad remissionem totius poenae; et ideo ea quae ad necessitatem sacramenti requiruntur, debuerunt esse communissima et ex parte materiae, scilicet aquae, quae ubique haberi potest, et ex parte ministri, ut quilibet homo baptizare possit; et sic sanctificatio materiae et benedictio praecedens baptismum non est de necessitate sacramenti, sed de solemnitate, quam non licet praetermittere propter Ecclesiae institutionem. Ita etiam ordinatio ministri non est de necessitate sacramenti, sed de solemnitate; et peccat si aliquis non ordinatus baptizet, nisi necessitate imminente, tamen sacramentum confert.

Ad primum ergo dicendum, quod homini non competit actus hierarchicus ex natura sua, sed ex divina institutione et sanctificatione; et quamvis simpliciter gradum hierarchicum non contulit omni homini, tamen actum istum hierarchicum omnibus hominibus contulit propter necessitatem, sicut omnibus aquis vim regenerativam dedit.

Ad secundum dicendum, quod non est simile de poenitentiae sacramento, et baptismo: quia aliquis sine absolutione sacramenti poenitentiae potest salvari in necessitate nec iterum absolutio sacerdotalis a tota poena absolvit; sed in pueris non est aliquid aliud per quod possint salvari, nec quo adulti possint a tota poena liberari; et ideo est majoris necessitatis quam poenitentia.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod in potentiis ordinatis ita est quod quidquid potest potentia inferior, potest superior; sed non convertitur. Unde cum potestas sacerdotalis ordinis sit supra potestatem diaconi, sacerdos habet vim purgativam cum illuminativa; sed diaconus habet purgativam tantum sine illuminativa. Et quia in omnibus sacramentis novae legis est illuminatio gratiae cum purgatione, ideo non est diaconus proprius minister baptismi nec alicujus sacramenti sed aliquorum sacramentalium, sicut exorcismi, et expulsionis immundorum a divinis, ut cum dicit: *Si quis Judaeus est, abscedat;* et eruditionis eorum qui ignorant qualiter se habere debeant ad divina, ut cum dicit: *Flectamus genua*, et *Humiliate vos*, ad benedictionem, vel aliud hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod baptismus non habet tantum purgare, sed illuminare, ut dicit Dionysius (de eccl. Hierar., cap. 5, part. 1); et ideo non competit diacono, sed sacerdoti.

Ad secundum dicendum, quod ad diaconum pertinet praedicare Evangelium, et in Ecclesia recitare, quod est quasi loqui linguis; sed ad presbyterum pertinet interpretari et exhortari, quod est quasi prophetare.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sicut aqua absque omni sanctificatione est materia baptismi, ita etiam homo absque omni sacramentali sanctificatione est baptismi minister quantum ad necessitatem sacramenti; unde non baptizatus potest baptizare, dummodo servet formam Ecclesiae, et habeat intentionem baptizandi.

Ad primum ergo dicendum, quod receptio aliorum sacramentorum non est tantae necessitatis quantae collatio istius; et ideo potest aliquis conferre hoc sacramentum quia alia non posset percipere.

Ad secundum dicendum, quod quamvis posset aliquis non baptizatus baptizare alium, non tamen potest seipsum baptizare rationibus praedictis in objectione. Sed quod Innocentius tertius in decretali quadam (extra de baptis. et ejus effectu, cap. *Debitum*) dicit: *Judaeus qui se ipsum in aquam immersit, dicens: Ego baptizo me in nomine Patris etc. si decessisset, ad patriam evolasset,* intelligendum est propter vim contritionis et devotionis, ex cujus magnitudine hoc procedere videbatur, ut inter Judaeos existens, quasi periculo mortis se offerret.

ARTICULUS II.

Utrum mali sacramentum baptismi conferre possint.
(3 *p.*, *quaest.* 64, *art.* 5 *et* 6.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod mali sacramentum baptismi conferre non possint. Sicut enim ad baptismum requiritur forma et materia, ita et minister. Sed si sit materia indebita vel forma, non erit baptismus. Ergo et similiter si sit minister indebitus. Sed mali non sunt debiti ministri: quia, sicut dicit Augustinus (super Joan., tract. 5), justos oportet esse per quos baptizatur. Ergo mali sacramentum conferre non possunt.

2. Praeterea, membrum aridum non participat aliquam actionem corporis. Sed baptizare est ali-

(1) Lib. 1 de Trin., cap. 2 (*Ex edit. P. Nicolai*).

qua actio corporis mystici. Cum ergo mali sint quasi membrum aridum, carentes pinguedine caritatis et gratiae, videtur quod baptismum conferre non possint.

Sed contra sunt plures rationes in littera.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod per eos non conferatur res sacramenti. Eccli. 34, 4: *Ab immundo quis mundabitur?* Sed peccator omnis est immundus. Ergo ab eo nullus potest mundari. Cum ergo mundatio sit res sacramenti baptismi, videtur quod per malos res sacramenti non conferatur.

2. Praeterea, sacerdotes sunt medii inter Deum et plebem, divina in sacris praebentes populo per doctrinam, et ea quae sunt populi repraesentantes Deo per orationem. Sed orationes malorum sacerdotum non prosunt plebi: quia, secundum Gregorium in Pastorali (part. 1, cap. 11), *cum is qui displicet, ad intercedendum mittitur, irati animus ad deteriora provocatur.* Ergo nec sacramenta per malos ministros data prosunt ad effectum salutis.

Sed contra est quod in littera dicitur: *Cum baptizat malus, illud quod datum est, unum est, nec impar propter impares ministros.* Sed boni baptizando conferunt sacramentum et rem sacramenti. Ergo et mali.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod per meliorem ministrum baptismus datus majorem effectum habeat. Multiplicata enim causa multiplicatur effectus. Sed baptismus ex opere operato gratiam confert: similiter etiam patet quod sancti homines ex opere operante gratiam alicui merentur. Ergo si opus operans baptizantis adjungatur cum efficacia baptismi, major gratia dabitur.

2. Praeterea, baptismus magis est ordinatus ad spiritualem salutem quam ad corporalem. Sed aliquis baptizatus a sancto homine, meritis et intercessione baptizantis quandoque salutem corporalem consequitur; quod non est ex opere operato; quia baptismus ad hoc efficaciam non habet; sicut patet de Constantino, quem Silvester baptizavit. Ergo etiam quantum ad spiritualem salutem baptismus a bono ministratus potest ampliorem effectum spiritualis salutis habere.

Sed contra est quod in littera dicitur: *Non est melior baptismus qui per meliorem ministrum datur: sed per ministros dispares Dei munus est aequale.*

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod malus minister peccet baptizans. Quia, sicut Augustinus in littera dicit, justos oportet esse per quos baptizatur. Si ergo non sint justi cum baptizent, faciunt quod non oportet. Ergo peccant.

2. Praeterea, eucharistiae sacramentum non est majoris efficaciae quam baptismi. Sed peccat sacerdos indigne accedens ad illud sacramentum, ut patet 1 Corinth., 11. Ergo et peccat, si sit malus, baptizando.

3. Sed contra, ex officio habet quod baptizet. Ergo exequendo suum ministerium non peccat.

4. Praeterea, ipse tenetur baptizare. Ergo si baptizando peccat, esset perplexus; quod non potest esse.

QUAESTIUNCULA V.

Ulterius. 1. Videtur quod recipiens in se vel in alio sacramentum a malo sacerdote, peccat. Quia consentiens peccanti ipse peccat. Sed sacerdos in aliquo casu peccat indigne baptizans. Ergo et ab eo baptismum accipiens vel exigens.

2. Praeterea, esto quod sacerdos non velit baptizare sine pretio, constat quod si datur ei pretium, simonia committitur; quod sine peccato fieri non potest. Ergo in alio casu peccat accipiens sacramentum baptismi a malo ministro.

Sed contra est quod Augustinus in littera dicit: *Nec timeo adulterum nec homicidam.* Esset autem timendus, si ab eo accipiens sacramentum peccaret. Ergo nec peccat ab eo accipiens sacramentum.

Solutio I. Respondeo dicendum, ad primam quaestionem quod in sacramentis est aliquid quod est de substantia sacramenti, et aliquid quod est de convenientia sacramenti et solemnitate. Si ergo subtraheretur aliquid quod est de substantia sacramenti, non erit verum sacramentum; si autem subtraheretur aliquid eorum quae requiruntur ad solemnitatem vel convenientiam sacramenti, propter hoc non desinit esse sacramentum. Unde cum bonitas ministri non sit de substantia sacramenti, quia non omnino certa est, sed quandoque ignorata, ea autem quae sunt de substantia sacramenti oportet esse certa; patet quod subtracta bonitate ministri adhuc est sacramentum, dummodo alia quae sunt de sacramenti substantia, observentur.

Ad primum ergo dicendum, quod debitum dicitur dupliciter. Uno modo, debitum necessitatis; et sic est debitus minister baptismi quilibet homo. Alio modo, debito convenientiae et congruitatis; et sic oportet ministrum esse bonum, sicut oportet aquam in qua fit baptismus, esse mundam ob reverentiam sacramenti; tamen si sit immunda, nihilominus fit in ea baptismus; et similiter si sit minister malus, nihilominus confertur baptismus.

Ad secundum dicendum, quod duplex est actio corporis. Una est intranea, sicut sentire, vivere, et hujusmodi; et talem actionem non participat membrum aridum; et similiter nec homo malus actionem virtutum, quae huic proportionatur. Alia est actio ad extra; et talis actio bene potest fieri per membrum aridum, sicut percutere, quod etiam omnino re inanimata fit, ut baculo; et huic proportionaliter respondet ministratio sacramentorum.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod duplex est agens; unum principale, et aliud instrumentale. Agens autem principale, cum agat sibi simile, oportet quod habeat formam, quam inducit per suam actionem in agentibus univocis, vel aliquam nobiliorem in agentibus non univocis. Sed agens instrumentale non oportet quod habeat formam quam inducit ut disponentem ipsum, sed solum per modum intentionis, sicut de forma scamni in serra patet, ut in 1 dist., quaest. 1, art. 4, quaestiunc. 1 et 2, dictum est. Agens autem principale in baptizando est ipse Deus per auctoritatem, et ipse Christus secundum quod homo, cujus meritum operatur in baptismo; et ex plenitudine divinae bonitatis et gratiae Christi pervenit

gratia ad baptizatum. Sed baptizans est tantum agens instrumentale; unde non refert ad rem sacramenti percipiendam, utrum ipse gratiam habeat, vel non.

Ad primum ergo dicendum, quod actio non attribuitur instrumento secundum Philosophum (lib. 2 de Generat. Animal., cap. 1), proprie, sed principali agenti. Unde proprie et per se loquendo iste malus minister non est qui mundat, sed Christus, de quo dictum est, Joan. 1, 33: *Hic est qui baptizat.*

Ad secundum dicendum, quod in oratione orans est sicut principale agens, non solum sicut instrumentale; et ideo requiritur ad efficaciam orationis quod ex opere operante effectum sortiatur, non solum ex opere operato, sicut est in sacramentis; et ideo malorum orationes infructuosae sunt, quantum ex eis est; sed possunt esse fructuosae aliis pro quibus oratur, propter eorum devotionem, vel inquantum orant in persona Ecclesiae.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem, dicendum, quod aliquid dicitur effectus alicujus per se et per accidens. Per se quidem effectus alicujus est quod per ipsum ad hoc ordinatum producitur, sicut domus aedificatoris. Per accidens quod conjungitur ei quod est effectus per se, sicut si habitatio domus dicatur effectus aedificatoris. Sic ergo dico, quod effectus per se baptismi aequalis est a quocumque detur, vel a malo vel a bono, ceteris paribus ex parte baptizati; sed cum effectu baptismi potest aliquid aliud baptizato conferri, sive pertineat ad salutem corporis, sive animae, ex merito baptismi; et hoc non est proprie effectus baptismi: quia baptismus non est causa nisi instrumentalis, et non est instrumentum agens in virtute ministri, qui et ipse instrumentum est, agens (1) in virtute Christi et Dei.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod quicumque in peccato mortali existens, exhibet se ministrum Ecclesiae (2) in quocumque spirituali, peccat, secundum quorumdam opinionem satis probabilem, et quae per auctoritatem Dionysii (cap. 3 eccles. Hierarch.), confirmatur, ut infra dist. 24, quaest. 1, art. 3, quaestiunc. 1, melius ostendetur; et ideo sacerdos baptizans cum solemnitate, ministrum Ecclesiae se exhibens, peccat mortaliter; si autem simpliciter baptizet in articulo necessitatis, non quasi minister Ecclesiae, sed sicut vetula baptizare posset, non peccat.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas Augustini non multum cogit, quia loquitur de opportunitate congruentiae; et praeterea loquitur de illis qui baptizant ut ministri Ecclesiae; unde subdit: *Justos oportet esse tanti judicis ministros.*

Ad secundum dicendum, quod secus est de eucharistia: quia illud sacramentum nunquam nisi a ministris Ecclesiae perfici potest; et ideo semper aliquis celebrans illud sacramentum, ministrum Ecclesiae se exhibet.

Ad tertium dicendum, quod quamvis ex officio competat sibi quod baptizet, tamen officium suum debet juste exercere, sicut dicitur Deut. 16, 20: *Juste quod justum est exequeris.*

Ad quartum dicendum, quod ipse non est perplexus: quia potest conteri de peccato, et tunc baptizare et conficere.

---

(1) *Al. deest* agens.
(2) *Al. additur* etiam.

Solutio V. Ad quintam quaestionem dicendum, quod malus minister aut est praecisus ab Ecclesia aut non. Si sit praecisus ab Ecclesia, tunc peccat ab eo recipiens sacramentum, nisi in necessitate in qua posset etiam a Pagano vel a Judaeo suscipere. Si autem non sit praecisus ab Ecclesia, non peccat ab eo accipiens sacramentum, nisi per accidens scilicet si ejus peccato communicet.

Ad primum ergo dicendum, quod dato quod malus sacerdos peccet baptizando, non tamen oportet quod ille qui ab eo baptismum recipit vel exigit, etiam excepto casu necessitatis, peccet propter duas rationes. Primo quia isti non potest esse certum quod ille sit in peccato mortali, cum in uno instanti spiritus operetur justificationem impii. Secundo, quia iste petit quod justum est quia a suo sacerdote debet sacramenta percipere. Nec propter hoc cogit vel inducit eum ad peccandum: quia ille potest reddere quod debet non peccando.

Ad secundum dicendum, quod aut ille qui est baptizandus, est adultus, aut non. Si est adultus, sufficit ei petere baptismum ad salutem, quia baptizatur baptismo flaminis; nec debet propter hoc simoniam committere. Si autem sit puer qui est baptizandus, tunc potius debet ipsemet puerum baptizare, quam pretium sacerdoti pro baptismo simoniace dare. Et tamen licitum est ei aquam emere, si alias habere non posset, quia aqua non est sacrum quid: et si sit sanctificata non operatur ad baptismum de necessitate ejus existens quasi sanctificata, sed quasi aqua; et ideo non emit aquam sanctificatam, sed aquam. Quidam vero dicunt, quod potest pretium dare: quia hoc non est simoniam committere, sed redimere vexationem suam. Sed primum melius videtur.

ARTICULUS III.

Utrum daemon in figura hominis apparens possit baptizare. — (3 *p., qu.* 66, *art.* 7.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod daemon in figura hominis apparens possit baptizare. Dicit enim Augustinus super Joan. (tract. 5), quod talis est baptismus, qualis ille in cujus potestate datur. Si ergo diabolus baptizet invocando potestatem Trinitatis, bonus est baptismus.

2. Praeterea, in baptizante non requiritur assimilatio ad Deum per gratiam, quia etiam mali possunt baptizare; nec etiam assimilatio per characterem, quia etiam pagani baptizare possunt. Ergo sufficit assimilatio per naturam. Sed hoc est in daemonibus. Ergo possunt baptizare.

Sed contra, ministri baptismi ad Christum est aliqua conventio. Sed nulla est conventio Christi ad diabolum, ut patet 2 Corinth., 6. Ergo diabolus non potest conferre sacramentum baptismi.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod bonus Angelus in figura hominis apparens, baptizare possit. Baptismus enim est actio hierarchica: quia est illuminatio et purgatio, secundum Dionysium (in eccl. Hierarch., cap. 4). Sed Angeli exercent in nos hierarchicas actiones: quia purgant nos perficiunt, et illuminant. Ergo possunt baptizare.

2. Praeterea, in actionibus hierarchicis ita est

quod quamcumque actionem potest facere inferior, potest facere superior: sicut quidquid potest diaconus, potest sacerdos. Sed, secundum Dionysium (12 cap. cael. Hier.), quilibet Angelus est major summo sacerdote apud nos, qui ex eorum potestatis participatione Angelus dicitur, Malach. 2. Si ergo sacerdos homo potest baptizare multo fortius Angelus.

Sed contra, baptismus est actio militantis Ecclesiae. Sed Angeli non sunt neque actu neque potentia de Ecclesia militante. Ergo baptizare non possunt.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod diabolus in figura sacerdotis apparens potest immergere, sed non sacramentum conferre, propter duas rationes. Primo, quia dispensatio sacramentorum non est concessa nisi hominibus, qui conveniunt cum Verbo incarnato, a quo sacramenta fluxerunt in natura assumpta; et etiam cum sacramentis, in quibus est spiritualis virtus in corporeis elementis, sicut et homines ex natura spirituali et corporali compositi sunt. Secundo si baptizare se fingeret, semper esset timendum quod non faceret intentione baptizandi, quae ad sacramentum exigitur, sed intentione decipiendi: quia non esset probabile quod tantum bonum homini procuraret, sicut est spiritualis regeneratio.

Ad primum ergo dicendum, quod ubi datur baptismus, talis est qualis ille in cujus potestate datur. Sed diabolus nullo modo dare potest.

Ad secundam dicendum, quod homo peccator habet similitudinem cum Deo non solum quantum ad naturam divinam per imaginem, sed etiam quantum ad naturam assumptam; et iterum in malis hominibus possibile est esse similitudinem per gratiam, non autem in daemonibus. Et praeterea quod omnibus hominibus concessa est baptizandi potestas, hoc est propter necessitatem sacramenti, ut omnibus possit de facili adesse baptizans. Sed diaboli conversatio non est cum hominibus; unde non juvaret ad necessitatem sacramenti, si sibi potestas illa concederetur.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum quod Angelis bonis non est collata potestas baptizandi, propter duas rationes. Primo, quia non habent praedictam convenientiam cum sacramento, et cum Christo, qui est auctor sacramenti. Secundo, quia ad necessitatem baptismi non valeret potestas eis concessa, cum non sint in promptu hominibus, ut per eos baptizentur (1). Sed sicut Deus potentiam suam sacramentis non alligavit, ita nec potestatem consecrandi sacramenta alligavit aliquibus ministris; unde qui dedit hanc potestatem hominibus, posset dare et Angelis. Nec Angelus bonus baptizaret nisi divinitus potestate sibi concessa; unde si baptizaret, non esset rebaptizandus, dummodo constaret quod bonus Angelus esset; sicut et judicatum est, templum quod per Angelos consecratum est, non oportere per hominem consecrari, ut legitur in historia dedicationis sancti Michaelis.

Ad primum ergo dicendum, quod Angeli actiones hierarchicas eis proportionaliter (1) exequuntur, scilicet (2) invisibiliter: non autem eis est proportionale ut per corporalia hierarchicas actiones perficiant.

Ad secundum dicendum, quod non oportet quod superior potestas eodem modo operetur quo inferior, sed modo altiori; et ideo non oportet si homines sacerdotes per sacramentalia symbola actiones hierarchicas exequuntur, quod hoc Angeli possint facere, sed modo altiori.

(1) *Al.* nec per eos baptizarentur.

Expositio textus.

Quid noverat Joannes Baptista? Dominum. Sciendum est, quod Joannes antequam intraret eremum, Christum cognovit personaliter ex conversatione, cum fuerit ejus cognatus per carnem et scivit etiam dignitatem ejus ex prophetica revelatione sed propter longam moram amiserat vultus ejus imaginationem; unde personaliter eum non cognoscebat. Et ideo Christo veniente ad baptismum, tria didicit, secundum diversos sanctos: quia, secundum Chrysostomum (hom. 16 in Joan.), didicit quod iste in persona erat ille quem praedicaverat venturum: secundum Augustinum (tract. 5 in Joan.), didicit quod haberet potestatem excellentiae quam sibi retineret, tamen posset eam servis largiri quod tamen in generali prius sciverat, sed tunc in speciali de hac persona cognovit; sed secundum Hieronymum (3) didicit, quod per baptismum Christi non solum gratia conferretur mundans a culpa, sed etiam ab omni poena absolvens, quod habet ab ejus passione.

Tot essent (4) baptismi quot servi. Hoc non videtur esse inconveniens; quia per hoc non differrent baptismi secundum speciem, cum haberent unam formam et unum effectum, sed differrent tantum secundum materiam, sicut et nunc differunt. — Et dicendum, quod differrent secundum virtutem, et secundum invocationem; et sic esset occasio schismatis (5) in Ecclesia, ut unus diceret: Ego sum Pauli, alius, Ego sum Petri.

(1) *Nicolai* proportionatas.
(2) *Al.* sed.
(3) Non occurrit expresse quidquam tale in Hieronymo, qui baptismum nihilominus hanc vim habere saepe urget, et nominatim lib. 6, super Ezech. ad illa verba, cap. 47: *Transivi aquam usque ad talos* (*Ex edit. P. Nicolai*).
(4) *Al.* nec tot essent.
(5) *Al.* schismaticis.

DISTINCTIO VI.

Quibus liceat baptizare.

Nunc quibus liceat baptizare, addamus. De hoc Isidorus ait (lib. 2 de Offic., cap. 24, et habetur de consecr., dist. 4, cap. « Constat »): « Constat baptismum solis sacerdotibus » esse traditum, ejusque ministerium: nec ipsis diaconibus im- » plere est licitum absque Episcopo, vel presbitero (1) nisi » his procul absentibus, ultima languoris cogat necessitas:

(1) *Al.* episcopis, vel presbyteris.

« quod etiam laicis fidelibus permittitur (1). » Item ex Concilio Carthaginensi: « Mulier quamvis sancta, baptizare non « praesumat, nisi necessitate cogente. » De illis vero qui ab haereticis baptizantur, utrum rebaptizandi sint, quaeri solet. Ad quod breviter dicimus, quia quicumque sit qui baptizet, si servatur forma a Christo tradita, verum baptismum dat: et ideo qui illum sumit, non debet rebaptizari. Unde Beda (homil. 36, et habetur de consecr., dist. 4, cap. « Sive hae« reticus. »): « Sive haereticus, sive schismaticus, sive faci« norosus quisque in confessione sanctae Trinitatis baptizet, « non valet ille qui baptizatus est, a bonis catholicis rebap« zari, ne confessio et Trinitatis invocatio videatur annulla« ri .» Item Augustinus (lib. 65 Quaest., ad Orosium quaest. 59) (2) :« Quamvis unum sit baptisma et haereticorum, sci« licet eorum qui in nomine Patris et Filii et Spiritus san« cti baptizant, et Ecclesiae catholicae; tamen qui foris Ec« clesiam baptizantur, non sumunt ad salutem baptismum, « sed ad perniciem, habentes formam sacramenti, virtutem « autem ejus abnegantes; et ideo Ecclesia non eos baptizat (3) « qui in nomine Trinitatis baptizati sunt; et ipsa est forma « sacramenti. » Item: « Rebaptizare haereticum, qui haec « sanctificationis signa perceperit, omnino peccatum est; ca« tholicum vero rebaptizare (4) immanissimum scelus est. » Ex his aperte colligitur quod qui etiam ab haereticis baptizati sunt servato charactere Christi, rebaptizandi non sunt, sed tantum impositione manus reconciliandi; ut Spiritum sanctum accipiant, et in signum detestationis haereticorum. Sunt tamen nonnulli Doctorum, ut Cyprianus, et alii quidam, qui dicere videntur, ab haereticis non posse tradi baptismum, et eos esse rebaptizandos, cum veniunt ad Ecclesiam, qui ab illis dicuntur baptizati. Sed hoc de illis verum est qui extra formam Ecclesiae baptizare praesumunt. Cyprianus tamen ibi a veritate deviasse videtur, qui ait de haeretico (lib. 1 Epistolarum, epist. 12): « Quomodo sanctificare aquam potest, « cum ipse immundus est, et apud quem Spiritus sanctus non « est? cum Dominus dicat in lege (Num. 19, 22). Quaecum« que tetigerit immundus, immunda erunt? Quis potest dare « quod ipse non habet? » Hoc ergo ex ignorantia eum dixisse Augustinus innuit (de unic. baptis. contra Petilianum, cap. 13), dicens: « Martyrem Cyprianum gloriosum, qui apud « haereticos vel schismaticos datum baptismum nolebat cogno« scere (5), cum eos nimis detestaretur, tanta ejus merita « usque ad triumphum martyrii secuta sunt, ut et caritatis « qua excellebat luce obumbratio illa fugaretur: et si quid pur« gandum erat (6), passionis falce tolleretur. Nec nos, qui « baptismi veritatem et haereticorum iniquitatem agnoscimus, « ideo Cypriano meliores sumus, sicut nec Petro, quia Gen« tes judaizare non cogimus. »

Quod nullus in materno utero baptizetur.

Hoc etiam sciendum est, quod licet ter immergamur propter mysterium Trinitatis, tamen unum baptisma reputatur (ut dicit Hieronymus super Epist. ad Ephes. et de consecr., dist. 4, cap. « Eodem modo »). Illud etiam ignorandum non est, quod in materno utero nullus baptizari potest, etiam si mater baptizetur. Unde Isidorus (lib. 1 de summo Bono, cap. 24): « Qui in maternis uteris sunt, baptizari non possunt: « quia qui natus adhuc secundum Adam non est, secundum « Christum non potest renasci: neque regeneratio in eo dici « potest in quem generatio non praecessit. » Item Augustinus (ad Dardanum, epist. 57): « Non potest quisquam renasci « antequam natus (7). » Si vero opponitur de Hieremia et de Joanne Baptista qui ab utero sanctificati leguntur, quod etiam de Jacob quidam putant, dicimus, si sanctificatio ibi accipitur interior emundatio, in miraculis divinae potentiae esse habendum, ut Augustinus ait ambigue super hoc loquens (loc. cit.): « Si usque adeo, inquit, in illo puero accele« ratus est usus rationis et voluntatis, ut intra materna vi« scera jam posset agnoscere et credere, quod in aliis par« vulis expectat aetas, ut possint, in miraculis habendum « esset divinae potentiae, non ad humanae trahendum exem« plum naturae. Nam quando voluit Deus etiam jumentum « locutum est (Num. 22). Ideo de Hieremia legitur (Hierem. « 1, 5): Priusquam exires de ventre, sanctificavi te. Ita « tamen sanctificatio qua efficimur templum Dei, non nisi « renatorum est. Nisi enim quis renatus fuerit ex aqua et « Spiritu sancto, non potest intrare in regnum Dei (Joan. « 3, 5). Nemo autem renascitur, nisi prius nascatur. Unde « illa sanctificatio potest secundum praedestinationem accipi. » Ecce videtur dubitanter loqui, qui etiam in eodem dicit. « Non « dictum est, quia credidit infans in utero, sed exultavit: « nec Elisabeth dicit, Exultavit in fide, sed exultavit (1) in « utero meo. Et potuit esse haec significatio tantae rei a majori« bus cognoscendae non a parvulo cognitae (2). » Absque assertione de hac sanctificatione loquitur, non deffiniens qualiter intelligenda sit illa sanctificatio, an sit signum futurae rei, an veritas justificationis per Spiritum factae. Sed melius est ut dicamus illos praeter communem legem in uteris justificatos, et gratia praeventos, dimissis omnibus peccatis: quod etiam multis sanctorum testimoniis edocetur.

Si baptismus sit, verbis corrupte prolatis.

Quaeri etiam solet, si corrupte proferantur verba illa, an baptismus sit. De hoc Zacharias Bonifacio scribit (refertur in decretis de consecr., dist. 4, cap. « Retulerunt »): « Re« tulerunt mihi nuntii tui, quod fuerit sacerdos in eadem « provincia qui latinam linguam penitus ignorabat, et dum « baptizaret, nescius latini eloquii, infringens linguam, dice« ret: Baptizo te in nomine Patria et Filia et Spiritus san« cta; et propter hoc considerasti rebaptizare (3). Sed si ille « qui baptizavit, non errorem inducens, vel haeresim, sed « pro sola ignorantia Romanae locutionis, infringendo linguam « baptizans dixisset; non possumus consentire ut denuo bap« ptizentur. »

Leo Papa (4).

« Praeterea sciendum est, quod illi de quibus nulla ex« tant indicia inter propinquos vel domesticos vel vicinos, « a quibus baptizati fuisse doceantur, agendum est ut rena« scantur, ne pereant: in quibus quod non ostenditur gestum, « ratio non sinit ut videatur iteratum. Conferendum eis vi« detur quod collatum esse nescitur: quia non temeritas in« tervenit praesumptionis, ubi est diligentia pietatis. »

De illo qui pro ludo immergitur.

Solet etiam quaeri de illo qui jocans, sicut mimus commemoratione tamen Trinitatis immergitur, utrum baptizatus sit. Hoc autem Augustinus non definit ita inquiens (lib. 3, de Baptis. contra Donat., cap. 53): « Si totum ludicre et mi« mice et joculariter ageretur, utrum approbandus esset ba« ptismus qui sic daretur, divinum judicium per alicujus « revelationis miraculum (5) oratione implorandum esse cen« serem. » Videtur tamen sapientibus non fuisse baptisma; ut cum aliqui in balneum vel in flumen merguntur in nomine Trinitatis, non est tamen baptismus, quia non intentione baptizandi illud geritur. Nam in hoc et in aliis sacramentis, sicut forma est servanda, ita et intentio illud celebrandi est habenda. Illud etiam non te moveat quod quidam non ea fide parvulos ad baptismum ferunt, ut per Spiritum ad vitam regenerentur aeternam; sed eos putant hoc remedio temporalem accipere sanitatem: non enim propterea illi non regenerantur, quia nec ab illis hac intentione efferuntur.

Leo Papa (6).

« Agnoscendum est etiam in baptizandis electis duo tem« pora esse servanda, idest Pascha, et Pentecosten, ut in « sabbato Paschae, vel Pentecostes baptismi sacramentum

---

(1) *Addit Nicolai*: ne quisquam sine remedio salutari de hoc saeculo evocetur.

(2) Augustino inscribuntur, sed ejus non sunt, cum et in fine velut ex quodam Patrum citent aliqua verba quae Augustinus ipse habet lib. 19 de Civ. Dei, cap. 19, nec Augustini stylum praeseferant; ac propterea in appendicem rejectae sint (*Ex edit. P. Nicolai*).

(3) *Nicolai* rebaptizat.

(4) *Al. deest* rebaptizare.

(5) *Nicolai* agnoscere.

(6) *Idem*: et (ut sacramentum fructuosum fieret fructuosius) si quid in illo purgandum erat etc.

(7) *Nicolai addit* sit.

(1) *Augustini textus*: in gaudio in utero etc.

(2) *Al.* sanctificatio tantae rei a majori cognoscendae indicium, non a parvulo cognitae.

(3) *Nicolai addit* eos.

(4) Epist. 90 vel 92 ad Rusticum, cap. 15, et in decretis dist. 4 de consecr., cap. *Si nullo* (*Ex edit. P. Nicolai*).

(5) *Augustini textus* oraculum.

(6) Epist. 4, cap. 5, ad universos episcopos per Siciliam constitutos, et in decr. de consecr., dist. 4, cap. *Duo* (*Ex edit. P. Nicolai*).

« recipiuntur. Qui vero necessitate mortis vel periculi urgen-
« tur, omni tempore debent baptizari. »

De responsione patrinorum.

Porro cuncti ad baptismum venientes fidem suam profiteri debent, et exponere ad quid petendum venerint ad Ecclesiam. Unde etiam a baptizando quaeritur: Quid venisti ad Ecclesiam petere? Qui si adultus est, pro se respondet, Fidem, idest sacramentum fidei, et doctrinam. Ita etiam per singula interrogatus respondet se credere in Patrem et Filium et Spiritum sanctum. Si autem parvulus est, non valens credere vel loqui, alius pro eo respondet. Unde Isidorus (lib. 2 de Offic., cap. 24): « Parvuli alio profitente baptizantur, quia « adhuc loqui vel credere nesciunt; sicut etiam pro aegris, « mutis vel surdis alius profitetur dum baptizantur. Sic « et de poenitentibus agendum est. Si vero pro eo qui re- « spondere potest, alius respondeat, non itidem valet, sicut « dictum est (Joan. 9, 21). Aetatem habet ipse de se lo- « quatur (1). » Si vero quaeritur ex quo sensu pro parvulo dicatur, Credo, et fidem peto: dicimus de sacramento fidei id esse intelligendum, quod respondetur petere cum defertur ad Ecclesiam, et habere cum baptizatur: ut sit sensus, cum dicitur: Fidem peto; idest, sacramentum fidei praesto sum recipere: credo, idest sacramentum fidei suscipio; quod est, hic parvulus praesto est sacramentum fidei accipere. Unde Augustinus (epist. 25 ad Bonifacium, in fine): « Nihil est « aliud credere quam fidem habere; et ideo cum responde- « tur credere parvulus, qui fidei nondum affectum habet; « respondetur fidem habere propter fidei sacramentum, et « convertere se ad Deum propter conversionis sacramentum. » Sed adhuc quaeritur, ex quo sensu pro parvulo respondeatur: « Credo in Deum Patrem, et in Jesum Christum, et in Spi- « ritum sanctum. » Numquid de sacramento fidei an de fide mentis ibi agitur? Si de sacramento, cur nominatim distinguuntur personae? Si vero de fidei affectu, quomodo verum est, cum ea parvulus careat? (1) An illud facturus parvulus spondetur cum creverit, sicut et omnibus pompis diaboli spondetur abrenuntiare? quod si non servaverit factus adultus, tenebitur ipse, vel sponsor. Sane etiam dici potest ibi spondere pro parvulo, quod ad majorem aetatem si venerit, et pompis diaboli renuntiabit, et sanam fidem tenebit, cujus tunc sacramentum recipit. Hac autem sponsione parvulus pro quo fit, tenebitur, non sponsor; si tamen ut cautio impleatur quantum in se est, operam dederit: quia exigitur a patrino ut sit diligens circa eum pro quo spopondit, solicitudo. De hoc Augustinus (serm. 2 ad neophytos): « Certissimam « emisistis cautionem, qua renuntiare pompis diaboli spopon- « distis. »

De catechismo, et exorcismo.

Illa autem interrogatio et responsio fidei fit in catechumeno, cui additur exorcismus. Ante baptismus enim fit catechismus, post catechismum sequitur exorcismus, ut ab eo qui jam fide instructus est, adversaria virtus pellatur. Exorcismus de graeco dicitur in latinum adjuratio, catechismus instructio: catechizare enim est instruere, ut de symbolo ac rudimentis fidei: exorcizare est adjurare, ut: « Exi ab eo, « spiritus immunde; » symbolum est signum, vel collatio: signum, quia eo fideles ab infidelibus discernuntur; collatio quia ibi totius fidei sufficientia et integritas est collata. Catechismus et exorcismus neophytorum sunt, magisque sacramentalia quam sacramenta dici debent. Neophytus, novitius interpretatur, vel rudis: et dicitur neophytus nuper ad fidem conversus, vel in disciplina religiosae conversationis rudis. Haec ergo praecedunt baptismum, non quod sine istis non possit esse baptismus verus, sed ut baptizandus de fide instruatur, et sciat cui debitor fiat deinceps, et ut diaboli potestas in eo minuatur. Unde Rabanus (de Institut. clericor., lib. 1, cap. 25, habetur de cons. dist. 4, cap. « Ante baptis- « mum »): « Ante baptismum catechizandi debet in homine « praevenire officium, ut fidei catechumenus accipiat rudimen- « tum, et sciat cui debitor fiat deinceps. » Item Augustinus (de symbolo ad catechumenos, lib. 1, cap. 1): « Parvuli « exsufflantur et exorcizantur, ut ab eis pellatur potestas « diaboli; » scilicet (2) ne jam contendat eos subvertere ne baptismum consequantur. Non ergo ab infantibus creatura Dei exsufflatur, vel exorcizatur; sed diabolus, ut recedat ab homine.

(1) *Nicolai addit.* Et Concilium Carthaginense 3, can. 34: « Ægrotantes si pro se respondere non possunt, cum volun- « tas eorum testimonium sui dixerit, baptizentur. Sic et de « poenitentibus. » Si vero pro eo qui respondere potest, alius respondeat, non itidem valet, sicut dictum est (Joan. 9): « Ætatem habet, ipse de se loquatur. » (Et hac occasione in Decretis refertur dist. 4 de consecr., cap. *Cum pro parvulis* ex Augustino, lib. 4 de baptismo contra Donatistas, cap. 24). Si vero quaeritur etc.

(1) *Al. additur* respondetur.
(2) *Al. deest* scilicet.

Divisio textus.

Superius determinavit Magister, qui possunt baptizare; hic intendit, determinare qui et qualiter congrue baptizent; et dividitur in partes tres: in prima ostendit qualiter congrue fiat baptismus ex parte baptizantis; in secunda qualiter congrue fiat ex parte baptizandi; utrum (1) scilicet aliquis sit rebaptizandus, vel non, ibi: *De illis vero qui ab haereticis baptizantur, utrum rebaptizandi sint quaeri solet;* in tertia qualiter congrue fiat quantum ad ritum baptismi, ibi: *Cognoscendum est etiam, in baptizandis electis duo tempora esse servanda;* secunda pars dividitur in tres: in prima ostendit utrum aliquis sit rebaptizandus propter defectum baptizantis; in secunda, utrum sit rebaptizandus propter defectum baptizati, ibi: *Illud etiam ignorandum non est, quod in materno utero nullus baptizari potest;* in tertia, utrum sit rebaptizandus propter defectum eorum quae pertinent ab baptismum, ibi: *Quaeri autem solet, si corrupte proferantur verba illa, an baptismus sit.* Prima dividitur in tres: in prima ostendit quod baptizati ab haereticis non sunt rebaptizandi; in secunda (1) excludit opinionem contrariam, ibi: *Sunt tamen nonnulli doctorum . . . . qui dicere videntur, ab haereticis non posse tradi baptismum;* in tertia removet quamdam objectionem, quae rebaptizantibus patrocinari videtur, ibi: *Hoc etiam sciendum est etc.*

Illud autem ignorandum non est etc. Hic inquirit, utrum sit aliquis rebaptizandus propter defectum nativitatis ex utero; et circa hoc duo facit: primo ostendit quod illi qui nondum nati sunt, in maternis uteris existentes, non susceperunt baptismum baptizatis matribus; unde baptizandi sunt; secundo objicit in contrarium, et solvit, ibi: *Si vero opponitur de Hieremia, et Joanne.... dicimus etc.*

Quaeri autem solet, si corrupte proferantur verba illa, an baptismus sit. Hic inquirit, utrum sint aliqui rebaptizandi propter defectum eorum quae ad baptismum requiruntur: et primo utrum propter corruptionem formae; secundo utrum propter incertitudinem baptismalis ablutionis, ibi: *Praeterea sciendum est, quod illi de quibus nulla extant indicia inter propinquos vel domesticos vel vicinos, a quibus baptizati fuisse doceantur, agendum est*

(1) *Al. deest* scilicet.

(1) *Al.* secundo.

ut renascantur, ne pereant; tertio utrum propter defectum intentionis, ibi: *Solet etiam quaeri de illo qui jocans, sicut mimus, commemoratione tamen Trinitatis immergitur.*

Cognoscendum est etiam, in baptizandis electis duo tempora esse servanda. Hic ostendit qualiter baptismus congrue fiat ex parte ritus, et circa hoc tria facit: primo ostendit quod tempus sit deputatum ad solemnem baptismi celebrationem; secundo determinat de professione quae praecedit baptismum, ibi: *Porro cuncti ad baptismum venientes fidem suam profiteri debent;* tertio determinat de catechismo et exorcismo, in quibus hujusmodi professio fit, ibi: *Illa autem interrogatio et responsio fidei fit in catechismo.* Circa secundum duo facit: primo ostendit propositum; secundo movet duas quaestiones; primam ibi: *Si vero quaeritur ex quo sensu pro parvulo dicatur, Credo, vel fidem peto; dicimus de sacramento fidei id esse intelligendum;* secundum ibi: *Sed adhuc quaeritur, ex quo sensu pro parvulo respondeatur, Credo in Deum Patrem etc.*

QUAESTIO I.

Hic est duplex quaestio. Prima de his quae requiruntur ad baptismum ex parte baptizantis et baptizati. Secunda de ritu baptismi.

Circa primum quaeruntur tria: 1.° utrum requiratur in baptizando nativitas ex utero; 2.° utrum requiratur in utroque intentio et voluntas; 3.° utrum requiratur fides.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum nativitas ex utero in baptizando sit expectanda. — (*3 p., quaest.* 68, *art.* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nativitas ex utero non sit expectanda. Nulli enim statui hominis praecluditur via salutis ab eo qui vult omnes homines salvos fieri. Sed existentes in maternis uteris homines sunt, cum sint jam animam rationalem sortiti, et sunt in periculo damnationis propter peccatum originale contractum, et facilitatem corruptionis. Ergo cum eis non possit remedium adhiberi perveniendi ad vitam nisi per baptismum, videtur (1) quod debeant baptizari.

2. Praeterea, puer in materno utero existens est quasi quaedam pars matris, sicut fructus pendens in arbore, pars arboris. Ergo baptizata matre, baptizatur puer in ventre ejus existens.

3. Praeterea, contingit quandoque quod aliqua pars prius egreditur, sicut legitur, Gen. 25, de Esau, quod exivit primo manus; et tamen timetur de periculo mortis. Ergo videtur quod saltem in tali casu non sit expectanda nativitas ex utero sed pars egressa aspergenda baptismali aqua.

4. Praeterea, mors aeterna pejor est quam mors corporalis in infinitum. Sed de duobus malis eligendum est minus malum. Ergo debet mater scindi, et extrahi puer, ut baptizatus a morte aeterna liberetur et non expectari nativitas ex utero.

Sed contra, 1 Corinth. 15, 46: *Non prius quod spirituale est, sed quod animale, deinde quod spirituale.* Sed baptismus est quaedam regeneratio spiritualis. Ergo prius homo animali, et carnali nativitate nasci debet quam baptizetur.

Praeterea, sacramentum est actio militantis Ecclesiae. Sed quamdiu puer est in ventre matris, nondum connumeratur aliis membris Ecclesiae. Ergo non potest sibi baptismus exhiberi.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod nullus etiam in materno utero possit sanctificari per gratiae gratum facientis donum. Quia, ut Isidorus dicit (de summo Bono, lib. 1, cap. 24), regeneratio in eo dici non potest (1) in quem generatio non praecessit. Sed per gratiam gratum facientem fit homo filius Dei, et ita regeneratur. Ergo non potest homo sanctificari antequam nascatur ex utero.

2. Praeterea, sicut peccatum actuale contrahitur ex actu, ita originale contrahitur ex origine. Sed peccatum actuale non potest remitti quamdiu homo est in actu peccandi. Ergo nec peccatum originale potest remitti puero in materno utero existenti, qui adhuc est actualiter in origine existens.

3. Praeterea, ubi est majus periculum, ibi magis divina misericordia subvenit. Sed illi qui morituri sunt antequam ex utero nascantur, sunt in majori periculo quam Joannes Baptista et Hieremias, qui ex utero postmodum nati sunt. Si ergo non dicimus pueros dictos sanctificari in utero, ne praeveniantur morte, videtur quod multo fortius nec Joannes nec Hieremias sanctificati fuerunt.

Sed contra est quod dicitur Hierem. 1, 5: *Antequam exiret de vulva sanctificavi te;* et Luc. 1, 16, dicitur de Joanne: *Et Spiritu sancto replebitur adhuc ex utero matris suae.* Ergo aliqui in utero sanctificantur.

Praeterea, de nullo celebrat Ecclesia festum, nisi de sancto aliquo. Sed celebrat nativitatem Joannis. Ergo tunc nascens sanctus erat; ergo in utero sanctificatus fuit.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod in utero sanctificati non sunt baptizandi. In sanctificatione enim in utero datur major gratia quam in baptismo: quia sanctificationis gratia dicitur esse confirmans saltem (2) contra mortale peccatum. Sed injuriam faceret baptismo qui baptizatum iterum baptizaret. Ergo injuriam facit sanctificationi in utero qui sanctificatum iterum baptizando sanctificaret.

2. Praeterea, natura non facit per plura quod per unum potest facere. Sed operatio gratiae est ordinatior quam natura. Cum ergo ad salutem sufficiat gratia sanctificationis, videtur quod frustra baptismus addatur.

3. Praeterea, divina operatio non est minus efficax in sanatione spirituali quam corporali. Sed in illis quos curavit corporaliter, non oportebat aliquem medicum ab homine superaddi. Ergo et in illis quos curat per gratiam sanctificationis interius non sunt adhibenda sacramentorum medicamenta.

Sed contra, baptismus circumcisioni successit. Sed Joannes sanctificatus in utero, octavo die le-

(1) *Al.* dicitur.

(1) *Al.* in eum non dici potest.
(2) *Al.* salutem.

gatur circumcisus, Luc. 1. Ergo et sanctificatus in utero esset baptizandus.

Praeterea, sanctificatio in utero est baptismus flaminis. Sed adulti baptizati per contritionem baptismo flaminis, sunt baptizandi baptismo fluminis. Ergo et similiter sanctificati in utero.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod baptismus est actio hierarchica secundum Dionysium (cap. 2 de eccl. Hier.); unde per ministros Ecclesiae conferendus est, vel per eos qui in necessitate vicem ministrorum obtinent. Puer autem quamdiu est in utero matris existens, non potest subjici operationi ministrorum Ecclesiae nec est hominibus notus; et ideo tunc baptizari non potest. Quidam autem assignant alias causas, quae non sunt magni ponderis: quarum una est quod divina justitia exigit quod peccatum quodlibet non dimittatur sine poena aliqua (1), quam puer in baptismo sentit, quod esse non posset, dum adhuc est in utero matris. Sed hoc nihil est quia baptismus, secundum Ambrosium (Ambrosiastrum in Epist. ad Rom., cap. 11), non requirit poenam exteriorem. Et praeterea peccato originali non debetur poena sensibilis inflicta. Alia est quod gratia dat esse ordinatum; et ideo regeneratio gratiae praesupponit generationem naturae. Alia est quod puer quamdiu est in materno utero, adhuc conjungitur causae originalis peccati; et ideo non potest ab eo mundari. Sed hae duae causae repugnant sanctificationi in utero, sicut et baptismo. Alia est quod in baptismo debet esse aqua et spiritus contra infectionem carnis, et animae per originale; et ideo oportet praeexistere ad baptismum nativitatem in utero, qua infunditur anima, et nativitatem ex utero, qua nascitur corpus. Sed hoc nihil est: quia nativitas neque est animae neque corporis, sed conjuncti; unde in nativitate in utero nascitur et corpus et anima. Unde primae rationi standum est.

Ad primum ergo dicendum, quod non est ex defectu divinae misericordiae quod in maternis uteris existentibus remedium non exhibetur, sed quia non sunt capaces illius remedii, per quod secundum legem communem participes passionis Christi efficiantur, a qua est remissio peccatorum: quia non possunt subjici operationi ministrorum Ecclesiae, per quos talia remedia ministrantur.

Ad secundum dicendum, quod puer in materno utero existens, quamvis sit conjunctus matri secundum corpus, quod ab ipsa traxit tamen est omnino distinctus secundum animam rationalem quam ab extrinseco habet; et ideo secundum immutationem corporalem matris, immutatur corporaliter, sed non oportet quod sanctificata matre per baptismum, spiritualiter sanctificetur.

Ad tertium dicendum, quod expectanda est totalis egressio ex utero, nisi periculum mortis timeatur; tunc autem egressa parte principali scilicet capite, in quo operationes animae magis manifestantur, ut quidam dicunt, baptizari debet: secus autem est de aliis partibus, ut de manu et pede, quamvis non noceat etiam si tunc asperguntur illae partes baptismali aqua, quia divina misericordia non est arctanda. Si tamen postea plenarie nascatur non est rebaptizandus, secundum quosdam. Sed nihil periculi accidit, si ad majorem cautelam baptizetur sub hac forma: *Si non es baptizatus, ego te baptizo etc.*

Ad quartum dicendum, quod non sunt facienda mala, ut veniant bona, sicut dicitur Rom. 3; et ideo homo potius debet dimittere perire infantem quam ipse pereat, homicidii crimen in matre committens.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut Deus non alligavit virtutem suam rebus naturalibus, ut non possit praeter eas operari cum voluerit quod in miraculosis actibus facit, ita non alligavit virtutem suam sacramentis, ut non possit sine sacramentorum ministris aliquem sanctificare; et ideo aliquos praeter legem communem quasi miraculose in maternis uteris sanctificasse legitur, illos praecipue qui immediatius ordinabantur ad ejus sanctissimam conceptionem; et ideo Mater sanctificata creditur, et Joannes Baptista, qui ei in utero existenti testimonium perhibuit, et Hieremias, qui ipsius conceptionem vaticinio expresso praedixit: *Novum*, inquit, *faciet Dominus super terram. Mulier circumdabit virum*: Hierem. 31, 22; et ideo etiam in beata Virgine fuit amplior sanctificatio, in qua fomes adeo debilitatus est vel extinctus, ut ad peccatum actuale nunquam inclinaretur; in aliis autem inclinavit ad veniale, non autem ad mortale; et in Joanne Baptista etiam fuit expressior quam in Hieremia cujus interior sanctificatio exultatione quadam in notitiam hominum prodiit, quia dictum est: *Exultavit infans in utero ejus,* Luc. 1, 41, ut secundum gradum propinquitatis ad Christum sit gradus sanctificationis.

Ad primum ergo dicendum, quod generatio spiritualis praesupponit naturalem sibi correspondentem; et ideo generatio spiritualis quae fit per ministerium hominum in baptismo praesupponit nativitatem ex utero, qua homo in notitiam et societatem hominum prodit. Sed regeneratio quae fit divinitus, non praesupponit de necessitate nisi nativitatem in utero, qua homo a Deo creatus, formatus est.

Ad secundum dicendum, quod jam formato puerperio anima rationali infusa, puer non accipit a matre nisi nutrimentum. Peccatum autem originale, non contrahitur per actum nutritivae, sed generativae; et ideo non est actu in contrahendo originale, nisi in ipsa infusione animae; et propter hoc nihil prohibet puerum in statu illo post infusionem a peccato originali mundari.

Ad tertium dicendum, quod ea quae fiunt praeter legem communem, non fiunt principaliter ad subveniendum uni personae, sed ad insinuationem et commendationem gratiae; et ideo quamvis non fuerit tantum periculum in sanctificatis in utero, qui prodituri erant, tamen quia eligebantur divinitus ut gratiae speciales praecones et ministri, ideo tali privilegiata sanctificatione dotati sunt.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sanctificatus in utero debet baptizari, propter tres rationes. Primo propter acquirendum characterem, quo annumeretur ad populum (1) Dei, et quasi deputetur ad percipienda divina sacramenta. Secundo, ut per baptismi perceptionem passioni Christi etiam corporaliter conformetur. Tertio propter bonum obedientiae: quia praeceptum de bap-

(1) *Al.* alia.

(1) *Al.* in populo.

tismo omnibus datum est, et ab omnibus impleri debet, nisi articulus necessitatis sacramentum excludat.

Ad primum ergo dicendum, quod baptismus quantum ad aliquid extensive excedit sanctificationem: quia in baptismo imprimitur character, et corporaliter homo morti Christi configuratur: quamvis intensive in sanctificatione amplior gratia fortassis praebeatur; et ideo non fit injuria sanctificationi, si sanctificatis baptismus conferatur.

Ad secundum dicendum, quod non totum quod facit baptismus, factum est per sanctificationem, quia non imprimit characterem; et ideo non frustra baptismus additur, in quo etiam sanctificatis gratia augetur.

Ad tertium dicendum, quod per medicinam corporalem nihil addi posset ad salutem eorum quos Christus curaverat; et ideo non est similis ratio.

ARTICULUS II.

Utrum intentio baptizantis ad baptismum requiratur. (3 *p., quaest.* 64, *art.* 8 *et* 10).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod intentio baptizantis non requiritur ad baptismum. Intentio enim non requiritur ad opus nisi in principali agente, qui praestituit finem, et per imperium suum alios movet ad finem intentum a se. Sed sacerdos baptizans non est principale agens, sed instrumentale, ut dictum est supra. Ergo non requiritur ejus intentio ad baptismum.

2. Praeterea, intentio hominis non est alicui certa nisi sibi. Si ergo requiratur intentio ad baptismum, non erit certum de aliquo quod sit baptizatus, nisi apud eum qui baptizavit; et hoc est inconveniens quod homo sit in tanto dubio salutis.

3. Praeterea, sicut Augustinus dicit (super Joan., tract. 5), ebriosus et furiosus baptizare possunt. Sed isti, ut videtur, non possunt habere intentionem, quia privantur usu rationis. Ergo intentio non requiritur ad baptismum.

4. Praeterea, intentio cognitionem requirit. Sed frequenter et de facili cogitatio ad alia rapitur. Ergo frequenter baptismus impediretur.

Sed contra, ea quae fiunt praeter intentionem, sunt casualia. Sed hoc sacramentis non competit, cum habeant determinatos effectus, et determinatas causas. Ergo requiritur intentio in baptismo, et in aliis sacramentis.

Praeterea, opera quae fiunt a voluntate, determinantur et specificantur intentione. Unde Ambrosius dicit (1) quod *affectus tuus operi* (2) *tuo imponit nomen;* et in Glossa, Matth. 12 (3), dicitur: *Quantum intendis, tantum facis.* Sed baptizare est actus voluntarius. Ergo requiritur in ipso intentio ex parte baptizantis.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod requiratur intentio recta. Requiritur enim intentio faciendi quod facit Ecclesia. Sed hoc intendere est rectae intentionis. Ergo ad baptismum requiritur recta intentio.

2. Praeterea, in omnibus ad quae requiritur intentio, ita est quod per pravam intentionem vitiantur. Sed baptismus, dummodo detur, non potest esse pravus, ut in praecedenti distinctione dictum est. Ergo videtur quod prava intentio non possit conferre baptismum.

Sed contra, baptismus non impeditur ex malitia baptizantis. Sed perversa intentio pertinet ad malitiam baptizantis. Ergo perversa intentio in aliis non impedit baptismi effectum.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod intentio vel voluntas non requiratur in baptizato. Baptismus enim contra peccatum originale datur. Sed peccatum originale praeter voluntatem et intentionem contrahitur. Ergo intentio et voluntas non requiruntur ad baptismum in baptizando.

2. Praeterea, pueri, dormientes et amentes possunt baptizari, ut supra, dist. 4, quaest. 3, art. 1, quaestiunc. 2 et 3, dictum est. Sed illi carent intentione baptismi. Ergo ad baptismum non requiritur intentio ex parte baptizandi.

3. Praeterea, unaquaeque res per eadem corrumpitur et fit, contrarie tamen facta, ut dicitur in 2 Ethic. (cap. 1). Si ergo intentione baptizandi fieret baptismus, tunc intentione ipsius character baptismalis deleri posset; quod falsum est.

Sed contra, in baptismo fit quoddam spirituale connubium animae ad Deum. Sed in conjugio requiritur consensus. Ergo et in baptismo.

Praeterea, baptismi effectus magis impeditur ex parte baptizati quam baptizantis: quia malitia baptizantis non impedit receptionem gratiae in baptismo, quae impediri potest per malitiam recipientis sacramentum. Sed defectus intentionis ex parte baptizantis impedit sacramentum. Ergo multo fortius defectus intentionis ex parte baptizati.

Solutio I. Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod cum unius effectus una sit causa, si ex aliquibus pluribus causis unus effectus procedat, oportet quod illae causae sint aliquo modo factae unum ad invicem. Ad effectum autem sacramenti videmus multa concurrere; scilicet ministrum, formam verborum, et materiam. Haec autem non possent colligari ad invicem ut sint una causa, nisi per intentionem baptizantis, qui scilicet formam ad materiam applicat, suum vero ministerium ad utrumque, et totum hoc ad sacramenti collationem; et ideo requiritur intentio baptizantis. Et similiter etiam in omnibus aliis sacramentis requiritur intentio ministri cum debita materia et forma, non solum ad effectum sacramenti consequendum, sed ad sacramenti perceptionem.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est instrumentum, scilicet animatum, ut servus, et inanimatum ut securis, ut dicitur in 8 Ethic. (cap. 11 vel 13). In instrumento igitur inanimato non requiritur intentio propria, quia ipsa inclinatio instrumenti ad effectum per motum principalis agentis, locum intentionis supplet; sed in instrumento animato, quod non tantum agitur, sed aliquo modo agit, utpote per imperium agens, et non per impulsum motus, requiritur intentio exequendi ministerium ad quod applicatum est.

Ad secundum dicendum, quod ad hoc dupliciter secundum diversas opiniones respondetur. Qui-

(1) Lib. 1 de Officiis, cap. 39 (*Ex edit. P. Nicolai*).
(2) *Al.* effectus operi etc.
(3) Super illud: *Bonus homo de bono thesauro profert bona* (*Ex edit. P. Nicolai*).

dam enim dicunt, quod si desit mentalis intentio in baptizante, non confert sacramentum baptismi; tamen in adulto supplet fides et devotio effectum baptismi, ut periculum ex hoc baptizato, qui ignorat intentionem baptizantis, nullum proveniat. Si autem sit puer, creditur pie, quod summus sacerdos, scilicet Deus, defectum suppleat, et salutem ei conferat. Si tamen non facit, non injuste facit, sicut nec in illo qui sacramento non subjicitur. Alii dicunt, quod in baptismo et in aliis sacramentis quae habent in forma actum exercitum, non requiritur mentalis intentio, sed sufficit expressio intentionis per verba ab Ecclesia instituta; et ideo si forma servatur, nec aliquid exterius dicitur quod intentionem contrariam exprimat, baptizatus est. Non enim sine causa in sacramentis necessitatis, scilicet baptismo, et quibusdam aliis, actus baptizantis tam solicite expressus est ad intentionis expressionem.

Ad tertium dicendum, quod quamvis actu ebrius intentionem habere non possit, tamen ebriosus potest esse non actu ebrius, et intentionem baptizandi habens, baptizare.

Ad quartum dicendum, quod quamvis minister sacramenti debeat niti ad custodiendum cor suum quantum potest, ut maxime in verbis sacramentalis formae intentionem habeat actualem; quia tamen cogitatio est valde labilis, etiam si tunc non adsit actualis intentio quando verba profert, dummodo prius intenderit, et contraria intentio non intervenerit, sacramentum non impeditur: quia operatur tunc in vi principalis intentionis. Non enim oportet quod in opere semper intentio conjungatur in actu, sed sufficit quod opus ab intentione procedat.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod rectum est cujus medium non exit ab extremis. Sacramentum autem baptismi est quo mediante acquiritur effectus baptismi in anima baptizati; unde tunc est recta intentio quando baptizans seu baptizatus sacramentum ordinat ad effectum sacramenti, qui est salus. Si ergo intentio adsit in baptizante, quia intendit sacramentum conferre; sed desit rectitudo, quia ordinat sacramentum ad finem indebitum; non propter hoc in recipiente impeditur perceptio sacramenti, quia ad hoc fertur intentio baptizantis; neque effectus sacramenti, quia mundatio interior a ministro non est, unde ejus intentio ad hoc nihil facit. Si autem in baptizato sit intentio percipiendi sacramentum, sed desit rectitudo intentionis, recipit quidem quod intendit sacramentum, sed non rem sacramenti: quia obicem per pravam intentionem Spiritui sancto ponit.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ad sacramentum requiratur intentio faciendi quod facit Ecclesia, non tamen requiritur quasi de necessitate sacramenti existens, facere quod facit Ecclesia propter hoc quod Ecclesia facit: et in hoc consistit rectitudo intentionis.

Ad secundum dicendum, quod baptismus non habet bonitatem ex ministro, sicut alia operatio voluntaria habet bonitatem ex operante; et ideo non est simile.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in baptismo baptizatus duo recipit, scilicet sacramentum, et rem sacramenti; sed ad haec duo recipienda non requiritur aliquid causans ex parte recipientis, sed solum impedimentum removens: quod quidem impedimentum nihil aliud est quam voluntas contraria alteri praedictorum; et ideo in adultis et in habentibus usum rationis, in quibus potest esse contraria voluntas actu vel habitu, requiritur et contritio, sive devotio, ad percipiendam rem sacramenti, et intentio, vel voluntas ad recipiendum sacramentum; in pueris autem absque utroque percipitur et sacramentum et res sacramenti; et similiter est in carentibus usu rationis, nisi contraria voluntas habitu insit, etsi non actu. Tamen sciendum, quod non requiritur in adulto voluntas absoluta suscipiendi quod Ecclesia confert, sed sufficit voluntas conditionata, sicut est in voluntariis mixtis, ut dicitur in 3 Ethic. (cap. 2); et ideo si sit coactio sufficiens, ita quod principium sit ex toto extra, nil conferente vim passo, ut cum aliquis reclamans immergitur violenter, tunc talis nec sacramentum suscipit, nec rem sacramenti. Si autem sit coactio inducens, sicut minis vel flagellis, ita quod baptizatus potius eligat baptismum suscipere quam talia pati; tunc suscipit sacramentum, sed non rem sacramenti.

Ad primum ergo dicendum, quod intentio vel voluntas in baptizato, ut dictum est, non requiritur quasi causans deletionem culpae originalis, sed solum quasi removens prohibens, scilicet contrariam voluntatem.

Ad secundum dicendum, quod in pueris non potest esse contraria voluntas neque actu neque habitu; et ideo non requiritur voluntas vel intentio in eis, qua prohibens removeatur. In amentibus autem et dormientibus potest esse voluntas contraria habitualis, quamvis non sit actualis; et ideo si ante somnum vel furiam fuerunt contrariae voluntatis, non recipiunt sacramentum, quia adhuc illa voluntas habitualiter manet. Si autem habuerunt propositum recipiendi baptismum, et hoc per aliqua signa innotuit, tunc in articulo necessitatis debet eis conferri baptismus; et suscipiunt sacramentum et rem sacramenti, etiam si furiosus tunc contradicat: quia illa contradictio non procedit a voluntate rationis, secundum quam est capax baptismalis gratiae. Si autem necessitas non sit, debet in furiosis expectari lucidum intervallum, vel in dormientibus vigilia. Si tamen baptizetur in statu illo, sacramentum suscipit, quamvis peccet baptizans.

Ad tertium dicendum, quod voluntas vel intentio baptismum suscipiendi non requiritur ad baptismum quasi causa vel dispositio characteris, sed solum sicut removens prohibens: ideo ratio non valet.

ARTICULUS III.

Utrum in baptizato fides requiratur.
(3 *p.*, *qu.* 68, *art.* 8, *et qu.* 64, *art.* 9.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in baptizato fides requiratur ad hoc quod sacramentum suscipiat. Baptismus enim sacramentum fidei dicitur. Sed nonnisi propter fidem recipientes ipsum. Ergo requiritur fides baptizandi.

2. Praeterea, Marc. ult. 16, dicitur: *Qui crediderit et baptizatus fuerit.* Ergo videtur quod requiritur in adulto quod credat ad hoc quod baptizetur.

3. Praeterea, fides essentialior est sacramento quam voluntas. Sed voluntas requiritur, ut dictum est. Ergo multo amplius fides.

4. Sed contra, adulti non sunt pejoris conditionis quam pueri. Sed in pueris sufficit fides Ec-

clesiae ad baptismum, et non requiritur fides personae illius. Ergo nec in adultis.

5. Praeterea, caritas propinquior est ad gratiam quam fides: quia caritas non potest esse sine gratia sicut fides. Sed non requiritur caritas in recipiente baptismum, quia sic nullus adultus de novo acciperet ibi gratiam. Ergo non requiritur fides.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod requiratur fides in baptizante. Requiritur enim in baptizante intentio conferendi sacramentum. Sed infidelis quantum ad articulum baptismi non credit sacramentum baptismi. Ergo non potest intendere conferre illud, et ita non potest baptizare.

2. Praeterea, baptismus est sacramentum Ecclesiae. Sed fides est per quam membra Ecclesiae primo ad invicem uniuntur. Ergo qui non habet fidem, nec potest baptizare, cum non sit de Ecclesia.

3. Praeterea, propinquius se habet ad baptismum baptizans quam offerens puerum ad baptizandum. Sed in offerente requiritur fides, quia respondet, *Credo*. Ergo multo fortius requiritur in baptizante.

Sed contra est quod in littera determinatur, quod haeretici verum baptismum conferunt. Haeretici autem infideles sunt. Ergo etc.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod recipientes baptismum ab haereticis non consequantur rem sacramenti. Quia Augustinus dicit (lib. 4 contra Donatistas, cap. 1 et 2), quod qui foris Ecclesiam baptizantur, non sumunt baptismum ad salutem, sed ad perniciem. Sed baptizati ab haereticis sumunt baptismum extra Ecclesiam. Ergo non sumunt ad salutem; et ita rem sacramenti non consequuntur.

2. Praeterea, quicumque accipit aliquid ab aliquo qui non habet jus dandi illud, injuste accipit. Sed haereticus non habet jus dandi baptismum, ut dicit Augustinus (in lib. 5, cap. 15, de Baptismo contra Donatum): *Si*, inquit, *haereticus jus baptizandi non habuit, tamen Christi est quod dedit*. Ergo accipiens ab haeretico, injuste accipit, et ita peccat.

Sed contra, peccatum baptizantis non polluit baptismum, ut dictum est supra (dist. 5). Sed infidelitas est quoddam peccatum. Ergo non impedit effectum baptismi in baptizato.

Solutio. I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod cum quaeritur utrum fides requiratur, velut necessaria ad baptismum; non intelligitur quaestio de necessitate absoluta, sed de necessitate quae est ex conditione finis. Est autem duplex finis in baptizatis. Primus est perceptio sacramenti; secundus est perceptio rei sacramenti. Dico ergo, quod in adultis requiritur fides etiam personalis necessitate quae est ex suppositione finis secundi: quia nisi credat, reputatur fictus, ut supra, dist. 4, quaest. 3, art. 2, quaestiunc. 1, 2, et 3, dictum est; et ita non consequitur rem sacramenti. Non autem requiritur ad primum finem consequendum: quia sacramentum percipit aliquis etiam si non credat. Unde Augustinus dicit (1) quod prorsus fieri potest ut aliqui verum baptisma habeant, et non habeant veram fidem. In parvulis autem sufficit fides Ecclesiae ad utrumque.

Ad primum ergo dicendum, quod baptismus dicitur fidei sacramentum, quia per eum homo coetibus fidelium aggregatur; et ideo qui accipit baptismum, ostendit se fidem habere; et si non habet, reputatur fictus, et rem sacramenti cum sacramento percepto non percipit.

Ad secundum dicendum, quod Dominus in verbis illis ostendit quid requiritur in baptizando ad salutem consequendam, quae est res sacramenti; unde subdit: *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit*.

Ad tertium dicendum, quod sacramentum baptismi in anima recipitur quantum ad characterem. Anima autem non potest alicui subjici invita; et ideo voluntas seu intentio facit ad hoc quod homo se sacramento subjiciat; sed fides facit ad hoc quod debito modo se subjiciat. Unde fides requiritur tantum ad perceptionem rei sacramenti, sed intentio ad perceptionem rei simpliciter.

Et quia aliae rationes probant, quod nec quantum ad ultimum effectum fides requiratur, ideo ad quartum dicendum, quod in pueris non potest esse contrarium gratiae baptismalis ex personali voluntate; et ideo non requiritur personalis fides, sicut requiritur in adultis ad consequendam rem sacramenti, in quibus potest esse personalis infidelitas.

Ad quintum dicendum, quod recta intentio requiritur ad consequendam rem sacramenti. Fides autem intentionem dirigit, et sine ea non potest esse, praecipue in talibus, intentio recta; sed caritas ulterius facit intentionem meritoriam; et ideo ad hoc quod homo praeparet se ad gratiam in baptismo percipiendam, praeexigitur fides, sed non caritas: quia sufficit attritio praecedens, etsi non sit contritio.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod dum haereticus vel quicumque infidelis debitam formam servet, et intentionem baptizandi habeat, verum sacramentum confert: quia baptismus non habet efficaciam ex merito baptizantis, sed ex merito Christi, quod operatur in baptizato per fidem propriam in adultis, vel per fidem Ecclesiae in pueris.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ille qui non credit baptismum esse sacramentum, aut habere aliquam spiritualem virtutem, non intendat dum baptizat conferre sacramentum; tamen intendit facere quandoque quod facit Ecclesia, etsi illud reputet nihil esse; et quia Ecclesia, aliquid facit, ideo ex consequenti et implicite intendit aliquid facere, quamvis non explicite.

Ad secundum dicendum, quod quamvis haereticus per fidem rectam non sit membrum Ecclesiae, tamen inquantum servat morem Ecclesiae in baptizando, baptismum Ecclesiae tradit; unde regenerat filios Christo et Ecclesiae, non sibi vel haeresi suae. Sicut enim Jacob genuit filios per liberas et ancillas (Gen. 30), ita Christus per catholicos et haereticos, bonos et malos, ut Augustinus dicit contra Donatum ubi supra.

Ad tertium dicendum, quod non requiritur fides personalis offerentium puerum ad baptismum, nec alicujus personae determinatae, sed solum fides Ecclesiae militantis; quam non est possibile deficere

---

(1) Lib. 1 de unico Baptismo contra Petilianum, cap. 11. Similia quoque habet lib. 3 contr. Donatist., cap. 14 (*Ex edit. P. Nicolai*).

totaliter, Deo sic (1) ordinante, qui dixit, Matth. ult., 20: *Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi.* Si tamen deficeret, illud suppleret quod de fide remansit in Ecclesia triumphante, scilicet visio: nec offerens puerum ad baptismum in persona sua dicit, *Credo*, sed in persona pueri, ut sit sensus: *Credo*, idest, sacramentum fidei praesto sum recipere.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ille qui ab haeretico baptizatur, propter peccatum haeretici non privatur gratia baptismatis, sed quandoque propter peccatum proprium. Unde si sit puer, in quem culpa actualis non cadit, si baptizatur in forma Ecclesiae, recipit sacramentum et rem sacramenti: similiter si sit adultus, et baptizans non sit haereticus manifestus et ab Ecclesia praecisus, vel si baptizatus sit in articulo necessitatis. Si autem sciat ipsum esse haereticum, et baptismum ab ipso suscipiat, hoc contingit vel quia favet haeresi suae, vel in contemptum Ecclesiae, vel propter aliquod temporale commodum; et sic ipsemet peccat; unde proprio peccato obicem ponit Spiritui sancto, ne consequatur rem sacramenti.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur in casu illo quando aliquis in favorem haeresis vel aliquo alio malo fine ab haeretico baptismum suscipit.

Ad secundum dicendum, quod jus dandi baptisma est ex duobus; scilicet ex ordine sacerdotali, et ex jurisdictione. In haeretico ergo ab Ecclesia praeciso manet jus dandi baptisma quantum ad ordinem sacerdotalem, si primo in Ecclesia sacerdos fuerit; non tamen manet quantum ad jurisdictionem, quam amittit. Nec (2) tamen sequitur quod baptismum ab haeretico suscipiens, semper injuste accipiat, cum credit eum habere jus dandi, et non esse haereticum, vel in casu necessitatis, in quo quilibet habet potestatem baptizandi.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de ritu baptismi; et circa hoc quaeruntur tria: 1.° de ritu ipsius baptismi; 2.° de ritu catechismi; 3.° de ritu exorcismi.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum baptismus iterari possit.
(3 p., quaest. 66, *art.* 9.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod baptismus iterari possit. Quia eucharistia est sacramentum excellentius quam baptismus: quia est perfectio, secundum Dionysium (de eccles. Hier., cap. 3, part. 1). Sed eucharistia iteratur. Ergo et baptismus iterari potest.

2. Praeterea, gratia est principalior effectus baptismi quam character. Sed gratia amittitur, quamvis character non deleatur. Ergo videtur quod ratione gratiae recuperandae baptismus iterari debeat.

3. Praeterea, sicut ad unitatem actionis requiritur unitas temporis, ita et unitas agentis. Sed plures possunt aliquem simul baptizare, quia unus alium non impedit; et praecipue hoc necessarium est, si unus sit mutus, qui verba proferre non possit, et alius mancus, qui non possit immergere. Ergo et similiter potest aliquis pluries diversis temporibus baptizari.

Sed contra est quod dicitur Ephes. 4, 5: *Una fides, unum baptisma.* Ergo iterari non debet.

Praeterea, baptismus contra originale datur. Sed originale peccatum non iteratur. Ergo nec baptismus iterari debet.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non debeant esse illa duo tempora determinata ad baptismum, scilicet sabbatum Paschae, et Pentecostes. Quia periculo quam citius succurrendum est. Sed homo propter fragilitatem naturae semper est in periculo vitae suae. Ergo non debet expectari tempus aliquod determinatum ad baptismum, sed statim baptizari.

2. Praeterea, per baptismum homo regeneratur in filium Dei ad imaginem Christi. Ergo praecipue in festo nativitatis baptismus celebrari deberet.

3. Praeterea, baptismus Christi contulit aquis vim regenerativam. Sed Christus in die Epiphaniae baptizatus fuit. Ergo tunc praecipue homo deberet baptizari.

4. Praeterea, baptismus habet efficaciam a passione Christi. Ergo in die passionis dominicae magis deberet celebrari baptismus, quam in sabbato Paschae,

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod sacramentalia baptismi male ponantur a Dionysio (de eccles. Hier., cap. 2). Ponit enim primo receptionem baptizandi ab Episcopo quem summum sacerdotem dicit praesente omni Ecclesiae plenitudine. Debet enim baptizandus recipi ab eo qui est proprius baptismi minister. Talis autem est sacerdos, et non Episcopus. Ergo non oportet ponere receptionem ab Episcopo.

2. Praeterea, per manus impositionem datur Spiritus sanctus ad robur; quod ad confirmationem pertinet, quae baptismum sequitur. Ergo inconvenienter ponit quod Episcopus baptizando recepto manus ei ante baptismum imponit.

3. Praeterea, baptizandis sal in os mittitur, et aures et nares sputo liniuntur. Cum ergo de his Dionysius mentionem non faciat, videtur quod sacramentalia baptismi ponat insufficienter.

4. Praeterea, ipse ponit olei inunctionem ante baptismum, quo inungitur Christianus quasi ad pugnam, ut ipse dicit. Sed ad pugnam spiritualem praecipue ordinatur sacramentum confirmationis. Ergo videtur quod talis inunctio non debet fieri in baptismo.

5. Praeterea, sacramenta sunt distincta. Ergo videtur quod non debeat simul cum baptismo connumerare eucharistiae perceptionem, et sacri chrismatis linitionem.

Solutio I. Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod baptismus nullo modo iterari debet propter quatuor rationes. Prima sumitur ex morbo contra quem datur, scilicet originale peccatum, quod non iteratur; unde nec medicina iterari debet. Secunda sumitur ex re sacramenti: quia in baptismo deletur culpa et poena totaliter. Unde

(1) *Al.* haec.
(2) *Al. deest* Nec.

si frequenter liceret homini baptismum suscipere, esset quaedam provocatio ad peccandum: quia facilitas veniae incentivum praebet delinquendi, ut dicit Gregorius (aequivalenter lib. 9 Mor., cap. 16). Tertia sumitur ex sua significatione: quia configurat (1) morti Christi, qui semel tantum mortuus est. Quarta sumitur ex ipso sacramento, scilicet charactere, quod indelebiliter manet; unde fieret injuria sacramento si baptismus iteraretur, quasi prima sanctificatio non suffecisset; et iterum, quia ipsum sacramentum regeneratio quaedam est: cujuslibet autem generatio est tantum semel. Quod autem nescitur esse factum, non iteratur. Unde si inveniatur pro certo aliquis defectus fuisse in baptismo eorum quae sunt de essentia sacramenti, debet absolute iterum baptizari sub hac forma: *Baptizo te, si non es baptizatus, in nomine Patris etc.*

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in eucharistiae sacramento sanctificatur materia, ita in baptismo sanctificatur recipiens characteris impressionem. Unde sicut fieret injuria eucharistiae, si hostia consecrata consecraretur iterum; ita fit injuria baptismo, si aliquis semel baptizatus iterum baptizaretur: quia sicut ibi sanctificatio refertur ad materiam, ita hic ad suscipientem sacramentum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis gratia sit dignior effectus baptismi quam character, et sit quodammodo principalior; non tamen est ita proprius effectus ejus, et in hoc non ita principalis: quia gratia amissa, per alia sacramenta recuperari potest; et ideo non oportet quod ad ipsam recuperandam iteretur baptismus.

Ad tertium dicendum, quod si plures simul immergerent, ita quod uterque diceret, *Ego te baptizo etc.*, baptizatum esset; quamvis peccarent non servantes ritum Ecclesiae: nec tamen essent puniendi tamquam iterantes baptisma, nisi hoc intenderent: quia contingit eamdem actionem et ab uno et a pluribus exerceri; non autem contingit eamdem actionem esse quae in diversis temporibus fit. Si autem dicant: *Nos baptizamus te*, non erit baptismus: quia non servatur debita forma, ut supra, dist. 3, qu. 1, art. 2, quaestiunc. 2, dictum est. Similiter non erit baptismus, si unus sit mancus et alius mutus, uno proferente verba, et alio immergente: quia ipsa verba formae ostendunt quod ab eodem debet fieri immersio et verborum pronuntiatio.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod in baptismo duo considerantur; scilicet substantia sacramenti, et solemnitas; et quantum ad substantiam sacramenti non est aliquod tempus determinatum ad baptismum; immo quolibet die et qualibet hora baptismus celebrari potest. Sed solemnis celebratio baptismi in Ecclesia habet tempus deputatum, scilicet duplex sabbatum, de quo in littera dicitur; cujus ratio est, quia baptismus habet efficaciam ex duobus; scilicet ex virtute Spiritus sancti; et ideo in vigilia Pentecostes celebratur solemniter baptismus: item ex passione Christi, cujus morti aliquis configuratur per baptismum quasi consepultus Christo in mortem, ut dicitur, Rom. 6; et ideo celebratur solemniter in die sepulturae Christi, idest in vigilia Paschae.

Ad primum ergo dicendum, quod in necessitate non oportet expectare ista duo tempora. Unde dicitur, de Consecr., dist. 5: *De catechumenis baptizandis in decretum est ut in Paschali festivitate vel Pentecostes veniant ad baptismum; in ceteris autem solemnitatibus infirmi tantum debent baptizari.* Et quia pueri (1) infirmi computantur propter naturae imbecillitatem, et propter periculum damnationis, a qua non possunt aliter liberari; ideo nunc ipsi pueri baptizantur ut in pluribus, et non expectantur haec duo tempora, sicut in adultis expectari solebant.

Ad secundum dicendum, quod in festo nativitatis recolitur nativitas Domini secundum carnem. Nos autem non efficimur fratres ejus nativitate carnis, sed spiritus; et ideo non oportet quod tunc baptismus celebretur.

Ad tertium dicendum, quod per baptismum Christi est tantum materia praeparata ad actum baptismi; sed virtus agens in baptismo est meritum passionis Christi, et virtus Spiritus sancti. Et quia agens in omnibus est principalius quam materia, ideo potius in duobus determinatis temporibus baptismus celebrari debet quam in Epiphania. Tamen ideo non est specialiter institutum baptismum celebrari in die illa, ut excluderetur error quorumdam, qui dicebant, nunquam baptismum, posse conferri nisi in die illa qua Dominus baptizatus est.

Ad quartum dicendum, quod homo in baptismo configuratur passioni Christi per modum cujusdam consepelitionis, ut Apostolus, Rom. 6, dicit; et ideo in die sepulturae congruentius fit quam in die passionis.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod Dionysius prosequitur ritum baptismi qui in primitiva Ecclesia servabatur in solemni celebratione baptismi, quando adulti ad baptismum veniebant; et ideo quatuor per ordinem ponit; quorum primum pertinet ad catechismum, secundum ad exorcismum, tertium ad baptismum, quartum ad baptismi complementum. Quantum ad catechismum pertinent haec quae hic per ordinem tanguntur. Primo instructio de fide per praedicationem Episcopi. Secundo conversio infedelis ad fidem, et accessus ad Episcopum mediante patrino, quem anadochum dicit. Tertio gratiarum actio et oratio ab Episcopo et clericis facta. Quarto petitio baptismi et professio observantiae christianae religionis. Quinto manus impositio, et signatio ejus signo crucis. Sexto conscriptio baptizandi et anadochi. Sed quantum ad exorcismum ponuntur quatuor. Primo exsufflatio versus occidentalem partem, et abrenuntiatio. Secundo manuum ad caelum erectio cum sacra confessione fidei, et professione christianae religionis. Tertio oratio, benedictio, et manus impositio. Quarto denudatio, et unctio oleo sancto, quod dicitur ad catechumenos. Sed quantum ad baptismum ponit trinam immersionem cum aliis quae requiruntur ad baptismum; quantum vero ad perfectionem baptismi, quae consequitur, ponit tria scilicet vestis traditionem, linitionem chrismatis in vertice, et eucharistiae perceptionem.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius tradit ritum baptismi quantum ad maximam sui solemnitatem; et ideo non ponit solum ministrum sufficientem, sed excellentem.

Ad secundum dicendum, quod circa baptismum ut ex praedictis patet, triplex manus impositio da-

(1) *Al.* configuratur.

(1) *Al.* qui infirmi.

tur. Una in catechismo, ut homo in fide roboretur in seipso; alia in exorcismo, ut roboretur in pugna adversus diabolum; tertia in confirmatione, ut roboretur in confessione fidei contra pressuras mundi.

Ad tertium dicendum, quod de illis sacramentalibus quae pertinent ad solemnitatem baptismi, quaedam fuerunt in primitiva Ecclesia quae nunc non sunt; et quaedam postea superaddita sunt. Unde exorcismo aliquid subtractum est, ut patet per ritum quem docet Rabanus (lib. 1 de Institut. cleric., cap. 27), scilicet conversio ad occidentalem partem et orientalem; et aliquid additum, scilicet salis cibatio, et aurium et naris sputo linitio, ad designandum remotionem illorum quae praecipue possunt impedire fidei doctrinam, cujus sacramentum percipiendum est. Potest enim impediri ne recipiatur; et contra hoc adaperiuntur aures sputo ad recipiendum fidem ex auditu per verbum Dei, et nares ad quaerendum doctrinam fidei per odorem bonum notitiae suae sparsum in conversatione et doctrina sanctorum; ad similitudinem ejus quod Dominus luto ex sputo facto linivit oculos caeci nati (Joan. 9). Ideo autem oculi non liniuntur, quia visus inventioni servit, fides autem non est per inventionem humanam. Potest etiam impediri divulgatio fidei inconfitentibus et docentibus ipsam; et ideo apponitur in ore sal discretionis, ut omnis sermo fidelium sit sale conditus.

Ad quartum dicendum, quod circa baptismum est triplex inunctio. Una ante baptismum, quae fit oleo sancto, quod dicitur ad catechumenos et hoc secundum Dionysium (ubi supra) et Ambrosium (lib. 1 de Sacram., cap. 2), fit in signum pugnae contra inimicum, sicut athletae inunguntur; vel secundum Rabanum (ubi supra), ut nullae reliquiae latentis inimici resideant: quia quod emollitum est, facilius ablui ab intrinsecis sordibus potest. Secunda fit post baptismum chrismate in vertice, ut sicut per ablutionem aquae significatur emundatio a peccatis. Ita per chrismatis linitionem in vertice significetur gratia collata in mente ad bene operandum, ut odor boni exempli ad alios diffundatur. Tertia fit in confirmatione, de qua post dicetur.

Ad quintum dicendum, quod illa linitio chrismatis non est sacramentum confirmationis, sed datur tantum in signum, sicut et vestis candida, et candela accensa; ut per vestem candidam significetur novitas vitae et puritas, per chrisma odor bonae famae, per candelam accensam veritas doctrinae. Eucharistiae autem perceptio non ponitur a Dionysio quasi sacramentale baptismi, sed quia jam baptizatus est configuratus (1) admittitur ad sacramentalem mensam; et iterum quia omne sacramentum per eucharistiam consummatur, ut Dionysius dicit (de eccles. Hier., cap. 5, part. 1).

ARTICULUS II.

Utrum catechismus baptismum praecedere debeat.
(*3 p., qu.* 71, *art.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod catechismus baptismum praecedere non debeat. Quia, sicut dicit Augustinus in lib. de catechizandis rudibus (cap. 2): *Narratio plena* (1) *est cum quisque primo catechizatur, ab eo quod scriptum est, in principio creavit Deus caelum et terram, usque ad praesentia tempora Ecclesiae.* Sed hoc non potest fieri nisi longissimo tempore. Cum ergo periculosum sit tantum differri baptismum, videtur quod non debeat baptismum catechismus praecedere.

2. Praeterea, Matth. 7, 6, dicitur: *Nolite sanctum dare canibus.* Sed sanctum ibi dicitur doctrina sacra, quae non est committenda immundis, ut Dionysius dicit (de eccl. Hierar., cap. 1). Cum ergo non baptizati sint immundi, videtur quod non debeant catechizari non baptizati.

3. Praeterea, baptismus est spiritualis regeneratio, per quam datur esse spirituale, ut Dionysius dicit (eodem lib., cap. 2, part. 1). Sed prius est accipere esse quam doctrinam. Ergo baptismus debet praecedere catechismum.

Sed contra est quod dicitur Matth. ult., 19: *Docete omnes gentes, baptizantes eos etc.* Ergo doctrina fidei quae ad catechismum pertinet, debet praecedere baptismum.

Praeterea, nullus digne accedit ad baptismum qui fictus accedit. Sed non credens reputatur fictus secundum Augustinum. Cum ergo fides sit ex auditu, auditus autem per verbum Christi, ut dicitur Rom. 10, videtur quod oporteat prius instrui aliquem per verbum Christi quam ad baptismum accedat.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod catechizare non sit officium sacerdotis. Quia, secundum Dionysium in ecclesiast. Hierarch. (cap. 5, part. 3), diaconi habent officium super omnes immundos, quia ipsi habent purgativam virtutem. Sed primus gradus immundorum sunt cathecumeni, ut ipse dicit. Ergo ad diaconos pertinet eorum instructio.

2. Praeterea, illius videtur esse instruere baptizandum cujus est ad baptismum eum adducere. Hoc autem est anadochi, idest patrini, secundum Dionysium, et non sacerdotis. Ergo et catechizare non erit sacerdotis officium.

3. Sed contra est quod dicit Nicolaus Papa (cap. *Catechismi*, dist. 4 de Consecratione): *Catechismi baptizandorum a sacerdotibus uniuscujusque Ecclesiae fieri possunt.* Ergo videtur esse officium sacerdotum.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod pueri non debeant catechizari. Frustra enim adhibetur instructio ei qui non est perceptibilis disciplinae. Sed puer non est perceptibilis disciplinae, quia non habet usum liberi arbitrii. Ergo non debet ei instructio adhiberi.

2. Praeterea, in catechismo requiritur confessio fidei, et professio christianae religionis, ut per Dionysium patet (de eccl. Hierarch., cap. 2, part. 2). Sed hoc per se puer facere non potest, nec aliquis pro puero: quia nullus potest ex voto al-

---

(1) *Nicolai*: sed quia qui jam baptizatus est, quasi configuratus (vel consignatus) admittitur etc.

(1) Al. *plana*.

terius obligari. Ergo videtur quod non debeant pueri catechizari.

3. Praeterea, si ipse pro puero confitetur ergo videtur quod ipse patrinus obligetur ad instruendum puerum de his quae pertinent ad fidem christianam; et ita videtur quod sit valde periculosum puerum de sacro fonte levare, cum raro aliquis de pueri instructione curam gerat.

Sed contra est quod ritus baptismi debet in omnibus similiter observari, ut ostendatur unitas baptismi. Si ergo adulti catechizantur, et similiter pueri catechizari debent.

Praeterea, ad hoc est generalis Ecclesiae consuetudo.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sicut in aliis scientiis et doctrinis quaedam sunt communia, quibus ignoratis necesse est artem ignorare; quaedam autem propria, quae sine ignorantia illius doctrinae ignorari possunt; ita etiam in doctrina fidei quaedam dicuntur quae sunt fidei communia rudimenta, ad quae credenda explicite omnes tenentur, sicut est fides Trinitatis, et Incarnationis, et Passionis, et divini judicii, et providentiae Dei de factis hominum; et talis instructio catechismum dicitur: de aliis autem debet instrui post baptismum temporis processu.

Ad primum ergo dicendum, quod non est necessarium quod omnia in particulari addiscat quae in tota Biblia continentur sed in quadam summa, ut scilicet videat quomodo in quolibet statu mundi Deo fuit cura de omnibus.

Ad secundum dicendum, quod Dominus loquitur de illis immundis qui fidei contrariantur non de illis qui ad fidem accedere volunt; unde sequitur: *Ne ipsi conversi dirumpant vos.*

Ad tertium dicendum, quod generatio naturalis non praesupponit aliquam cognitionem; et ideo non potest praeexistere aliqua instructio; sed spiritualis regeneratio praesupponit vitam naturalem; et ideo potest praeexistere aliqua instructio.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod triplex est instructio fidei. Una admonitoria, qua quis ad fidem convertitur, et haec proprie est sacerdotum, quorum est praedicare et docere; unde et Dionysius (ubi sup.), hanc instructionem Episcopo attribuit. Alia est instructio disciplinalis, qua quis instruitur qualiter ad baptismum accedere debet, et quid credere debeat; et haec pertinet ad officium diaconi, et per consequens sacerdotis: quia quidquid est diaconi, est etiam sacerdotis. Tertia, quae sequitur baptismum, et haec pertinet ad anadochum, et ad praelatos Ecclesiae. Praelati enim Ecclesiae habent quasi doctrinam generalem, quae per officium anadochi specialiter ad hunc vel illum adaptatur secundum quod ei competit.

Ad primum ergo dicendum, quod in primitiva Ecclesia, quando adulti ad baptismum veniebant, qui magna instructione indigebant, hoc per diaconos exercebatur, sacerdotibus circa majora occupatis; et ideo Dionysius diaconibus attribuit.

Ad secundum dicendum, quod anadochus non instruit ante baptismum de fide, sed conversum jam recipit, ad instructionem praesentans.

Ad tertium dicendum, quod quidquid est diaconi, licet etiam sacerdotibus facere; unde per hoc non removetur quin catechizare sit officium diaconi.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod catechismus est quasi quaedam dispositio ad baptismum. Dispositiones autem debent proportionari illis ad quae disponunt; unde in adultis, in quibus in baptismo requiritur propria fides et propria voluntas, requiritur etiam quod ipse per se catechizetur, et per se confiteatur, et christianam religionem profiteatur. In puero autem cujus baptismus operatur tantum ex fide Ecclesiae et merito Christi, fit instructio mediante alio: unde eadem quibus instruendus est, proponuntur praesente anadocho, cui committitur in his instruendus; et ipse loco ejus confessionem et professionem facit.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non sit tunc actu perceptibilis disciplinae, tamen habet hujusmodi perceptibilitatem in radice quantum ad potentiam rationis quam habet ex natura, et quantum ad habitum fidei, quem recipit in baptismo.

Ad secundum dicendum, quod quamvis puer confiteri non possit per se, vel profiteri, tamen alius vicem ejus supplet, non quidem suam propriam fidem confitens sed fidem pueri, et quantum ad id quod nunc est, ut sit sensus: *Credo;* idest, sacramentum fidei praesto sum accipere, in persona pueri loquens, ut Augustinus (epist. 23 ad Bonifacium) exponit; et quantum ad id quod futurum est, ut fit sensus, *Credo;* idest, quando ad perfectam aetatem veniam, fidei consentiam, ut Dionysius exponit (de eccl. Hier., cap. 7); et hoc quidem confiteri potest ex proposito solicitudinis circa ipsum adhibendae, ut alio modo possit esse sensus, *Credo;* idest, operam dabo ad hoc quod credat; et in hoc ipse puer obligatur, et anadochus: quia de illis ad quae omnes tenentur, non est inconveniens si unus alium obliget; secus autem est de consiliis, ad quae non omnes tenentur.

Ad tertium dicendum, quod non est ibi magnum periculum quantum ad modernum tempus: quia parentes pueri sunt Christiani, et satis probabiliter potest aestimari quod eum in fide nutrient, et etiam ex aliis quibus convivet, fidem addiscet. Secus autem erat in primitiva Ecclesia, ubi pueri cum infidelibus conversabantur; et ideo diligentior cura adhibenda erat ab anadocho vel patrino. Et similiter etiam nunc, si pueri parentes de infidelitate suspecti essent, vel si inter infideles conversaturus forte puer esset.

ARTICULUS III.

Utrum exorcismus baptismum praecedere debeat.
(3 p., quaest. 71, art. 2, 3 et 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod exorcismus in eodem non debeat praecedere baptismum. Exorcismi enim contra energumenos instituti sunt. Sed non omnes qui accedunt ad baptismum, sunt energumeni. Ergo non omnes sunt exorcizandi.

2. Praeterea, prius debet curari causa quam curetur effectus. Sed peccatum est causa quare in quibusdam diabolus potestatem habeat. Si ergo exorcismi sunt ad potestatem diaboli pellendam, videtur quod prius deberet aliquis per baptismum a peccato mundari quam per exorcismum a potestate diaboli.

3. Praeterea, ad idem superfluum est diversa remedia ordinari. Sed ad potestates daemonis arcendas sufficit aqua benedicta. Ergo non oportet ad hoc alios exorcismos esse.

Sed contra est quod Caelestinus Papa dicit (epist. 1 et refertur de consecr., dist. 4, cap. *Sive parvuli*): *Sive parvuli sive juvenes ad regenerationis veniunt sacramentum, non fontem vitae prius adeunt quam exorcismis et exsufflationibus clericorum immundus spiritus ab eis abjiciatur.*

Praeterea, alia quae sanctificantur, prius exorcizantur, sicut patet in aqua benedicta, et in sale quod apponitur. Cum ergo in baptismo homo consecretur, videtur quod prius debeat exorcisari.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod exorcismus non habeat aliquem effectum, sed sit ad significandum tantum. Nihil enim plus exigitur ad sacramentum novae legis nisi quod significet, et efficiat quod significat. Si ergo ea quae sunt in exorcismo, non solum significant, sed etiam efficiunt, tunc per se sacramenta sunt, et non sacramentalia.

2. Praeterea, sicut exorcismus praecedit baptismum, ita et quaedam alia sacramentalia consequuntur ipsum, sicut prius dictum est. Sed illa consequentia sunt tantum ad significandum. Ergo et exorcismus.

3. Praeterea, si aliquis exorcizatus puer ante baptismum moriatur, constat quod hoc eum a daemone non liberet. Ergo ad minus in anima ejus exorcismus nullum effectum habuit.

4. Praeterea, sicut dicit Cyprianus (in serm. de ablutione pedum (1)): *Scias nequitiam diaboli permanere usque ad aquam salutarem posse; in baptismo autem nequitiam amittere.* Sed aliquando etiam post baptismum exorcismus fit in illis quibus in articulo necessitatis exorcismus omissus fuerit, si periculum evadant. Ergo non liberat a potestate daemonis, et nullum effectum habere videtur.

Sed contra, Gregorius super Ezech. (homil. 29): *Sacerdos dum per exorcismi gratiam manus imponit credentibus, et habitare malignos spiritus in eorum mente contradicit, quid aliud facit, nisi quia daemones ejicit?* Ergo habet aliquem effectum.

Sed contra, exorcismi Salomonis habebant aliquem effectum ad pellendos daemones. Ergo multo fortius exorcismi Ecclesiae.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod exorcizare sit officium eorum qui in sacris ordinibus constituuntur. Quia operari in immundi, secundum Dionysium (ubi supra), ad diaconos pertinet. Sed inter immundos, secundum Dionysium, locum tenent energumeni. Cum ergo exorcizatio sit ad eos sicut catechizatio ad catechumenos, videtur quod sit eorum qui sunt in sacris ordinibus.

2. Praeterea, catechismus praecedit exorcismum. Sed in artibus operativis ita est, quod operatio principalioris artis semper sequitur, sicut patet de arte quae secat ligna, et quae compaginat navem. Cum ergo catechismus per diaconos vel sacerdotes fiat, videtur quod exorcismus non possit fieri per illos qui sunt in minoribus ordinibus.

3. Praeterea, ad hoc est consuetudo Ecclesiae: quia exorcizatio solum per sacerdotes fit; quod etiam ex auctoritate Gregorii inducta patet.

Sed contra est quod infra, dist. 24, dicit Magister quod ad exorcistas pertinet exorcismos memoriter tenere, manus super energumenos imponere. Ergo cum exorcista non sit sacer ordo, videtur quod ille qui est in minoribus ordinibus constitutus possit exorcizare ex officio.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod propter peccatum hominis diabolus potestatem accipit in hominem, et in omnia quae in usum hominis veniunt, in ipsius nocumentum. Et quia nulla conventio est Christi ad Belial, ideo quandocumque aliquid sanctificandum est ad cultum divinum, prius exorcizatur, ut liberatum a potestate diaboli, qua illud in nocumentum hominis assumere poterat, Deo consecretur; et hoc patet in benedictione aquae, in consecratione templi, et in omnibus hujusmodi. Unde cum propria sanctificatio qua homo Deo consecratur, sit in baptismo, oportet quod etiam homo prius exorcizetur quam baptizetur, multo fortiori ratione quam alia res: quia in ipso homine est causa quare diabolus potestatem accepit in hominem, et in alia quae sunt propter hominem, scilicet peccatum originale vel actuale; et haec significant ea quae in exorcismo dicuntur, ut cum dicitur: *Recede ab eo satana*, et hujusmodi; et similiter ea quae ibi fiunt: quia ipsa exsufflatio significat daemonis expulsionem; benedictio autem cum manus impositione praecludit expulso viam, ne redire possit; sal autem in os missum, et narium et aurium sputo linitio significat remotionem impedimenti ipsius daemonis respectu fidei docendae vel addiscendae, ut dictum est; sed olei inunctio significat expeditionem hominis in pugna quam adversus diabolum suscipit, a cujus potestate exemptus est.

Ad primum ergo dicendum, quod energumeni dicuntur interius laborantes, ab *en*, quod est *in*, et *ergon*, quod est *labor*. Et quamvis non omnes baptizandi sint energumeni, nec interius laborantes a diabolo vexati corporaliter, tamen interius laborant vel infirmantur propter infectionem fomitis diabolo in eis potestatem habente.

Ad secundum dicendum, quod quando effectus confirmant causam, tunc prius laborandum est ad curandum effectum, ut sic expeditius procedatur ad curationem causae. Potestas autem daemonis, quae ex peccato consequitur, et tenet et servat hominem in malitia et in peccato; et ideo prius evacuanda est potestas daemonis, vel debilitanda, quod in exorcismo fit, ne curationem causae, idest peccati, in baptismo factam impedire possit.

Ad tertium dicendum, quod diabolus impugnat nos et ab exteriori et ab interiori. Aqua ergo benedicta ordinatur contra impugnationem diaboli quae est ab exteriori, sed exorcismus contra impugnationem quae est ab interiori. Unde et illi contra quos datur, dicuntur energumeni, idest interius laborantes.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt quod ea quae in exorcismo aguntur, sunt tantum signa eorum quae postea in baptismo complentur, in quo potestas daemonis totaliter evacuatur, ut Cyprianus dicit in auctoritate inducta. Sed hoc est contra auctoritatem Gregorii inductam, et contra ea quae in exorcizando dicuntur; quae frustra dicerentur, nisi aliquem effectum haberent,

(1) Epist. 76, sive lib. 1, epist. 6, versus finem, non in serm. de ablut. pedum, qui nec est Cypriani (*Ex edit. P. Nicolai*).

praecipue cum per modum imperii, et non solum per modum orationis dicantur in hoc quod dicitur: *Ergo, maledicte diabole, exi ab eo etc.* Et ideo dicendum secundum alios, quod non tantum significant, sed etiam efficiunt aliquid, non tantum in corpore, sed etiam in anima, quia in utroque est infectio fomitis. Effectus autem iste est debilitatio potestatis daemonis, ne tantum possit in homine sicut ante, ne baptismum et alia bona in ipso impediat; sed potestas praedicta totaliter in baptismo aufertur: sicut etiam Pharao prius flagellatus est populo nondum de Ægypto egresso, et postea totaliter in mari rubro, quod est figura baptismi, submersus.

Ad primum ergo dicendum, quod sacramenta novae legis habent effectum in conferendo gratiam qua perfecte morbo subvenitur, contra quem sacramentum ordinatur; sed sacramentalia habent effectum in removendo contrarias dispositiones, vel impedimenta gratiae; et ideo secundum diversa impedimenta multiplicantur, nec in eis gratia confertur.

Ad secundum dicendum, quod non est simile de sacramentalibus quae sequuntur et quae praecedunt: quia ex quo baptismus plene effectum suum habet, non oportet quod impedientia baptismum tollantur, quia jam impediri non potest; tamen non est remotum quin unctio chrismatis post baptismum in vertice facta aliquem effectum ad gratiam conferendam vel conservandam habeat.

Ad tertium dicendum, quod Praepositivus dixit, quod exorcizatus ante baptismum decedens, minores tenebras patietur. Sed hoc nihil est: quia tenebrae illae in sola carentia divinae visionis consistunt, cum non habeant aliam poenam sensibilem; et hoc in omnibus aequaliter erit. Et ideo dicendum aliter, quod non habet effectum in collatione gratiae, sed solum in debilitatione potestatis daemonis; et ideo hoc valet ei tantum in vita.

Ad quartum dicendum, quod ad hoc quod uniformitas baptismi observetur, oportet quod exorcismus si praetermissus fuit, post baptismum suppleatur; et tunc tantum significat; vel forte additur etiam aliqua cohibitio ab impugnatione diaboli. Nec hoc est inconveniens, cum etiam per aquam benedictam, qua post baptismum aspergimur, aliqua potestas daemonis reprimatur.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod exorcizare ad exorcistas pertinet ex proprio officio ordinis; nihilominus tamen est et superiorum ordinum. Tamen propter ostendendam unitatem baptismi, consuetum est in Ecclesia ut totum quod ad baptismum pertinet, expleatur ab uno, scilicet a sacerdote; et praecipue nunc, quando non venit magna multitudo simul ad baptismum, et sunt multi sacerdotes. In primitiva autem Ecclesia quandoque magna turba simul ad baptismum accedebat, et erant pauci sacerdotes; unde hujusmodi sacramentalia relinquebantur in minoribus ordinibus constitutis.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius sub ministris comprehendit omnes ordines inferiores; et ideo ministris qui diaconi dicuntur, attribuit omnia quae sunt inferiorum ordinum: quia forte in primitiva Ecclesia nondum erant illi ordines ita distincti propter paucitatem ministrorum.

Ad secundum dicendum, quod sicut exorcismus primo pertinet ad exorcistam, ita etiam primus ordo, qui habet actum in catechizando, est ordo lectorum, quamvis hoc postea per superiores ordines compleatur; et ideo sicut catechismus praecedit exorcismum, ita ordo lectoris praecedit ordinem exorcistae.

Ad tertium dicendum, quod completa potestas in exorcizando competit sacerdoti; et ideo quando non est magna necessitas, ipse secundum consuetudinem Ecclesiae exorcismi actum exequitur; et secundum hanc consuetudinem loquitur auctoritas Gregorii.

Expositio textus.

Hic etiam sciendum est, quod licet ter immergatur propter mysterium Trinitatis, tamen unum baptisma reputatur. De trina immersione supra, dist. 3, dictum est.

Acceleratus est usus rationis. Quia Augustinus super hoc ambigue loquitur, ideo diversimode quidam de hoc senserunt. Dixerunt enim quidam, quod Joannis exultatio non fuit aliquis motus corporalis, sed miraculosus quasi gaudentis, ut matri innotesceret matris Salvatoris adventus. Alii autem dicunt aliter et melius, quod ad illud momentum datus est ei usus rationis; et non est inconveniens si postea sit subtractus, sicut et gratia raptus ad momentum datur: secus autem est de gratia gratum faciente, quae non subtrahitur sine culpa.

Non errorem inducens etc. Quia si errorem vellet inducere, intendens mutare formam Ecclesiae, hoc ipso non intenderet facere quod Ecclesia facit; et ideo non baptizaret. De corruptione autem formae supra, dist. 2, dictum est.

Divinum judicium per alicujus revelationis miraculum oratione implorandum esse censerem. Videtur quod male dicat: quia divinum judicium non est hoc modo requirendum nisi in dubiis. Certum autem videtur, quod si ludo fecit, intentio defuit, et verus baptismus non fuit. — Et dicendum, quod ludus aliquando excludit intentionem, et aliquando non. Cum enim ludo fieri dicantur quae praeter intentionem alicujus utilitatis fiunt ad solam delectationem, ludus baptizantium potest excludere intentionem respectu utriusque effectus ablutionis, scilicet sacramenti collationis, et rei sacramenti; et tunc non intendit facere quod facit Ecclesia in collatione sacramenti; et ita talis ludus evacuat intentionem quae requiritur in sacramento: vel potest excludere tantum secundam utilitatem, ut scilicet velit de hoc ludum suum facere ex eo quod baptismi sacramentum conferat, non propter sanctificationem baptizandi hoc faciens; et tunc manet intentio quae sufficit ad baptismum. Et propter hoc dubium (dixit Aug.) implorandum est divinum judicium; et ideo dicitur quod puer Athanasius ludendo (1) simulans se Episcopum baptizavit quosdam, et judicatum est ab Alexandro Episcopo ut non rebaptizarentur: quia inventum est quod ipse intentionem baptizandi habuit; quod etiam patet ex hoc quod non baptizabat nisi catechumenos.

Cui additur exorcismus etc. Videtur quod exorcismus debeat praecedere catechismum: quia prius removendum est malum quam perficiatur aliquis in bono. — Et dicendum, quod verum est, si utrumque in eodem genere accipiatur. Sed catechismus ordinat ad bonum non efficiendo aliquid, sed solum instruendo; exorcismus autem removet malum in operando; et instructio in talibus debet operationem praecedere, ut sciat homo quid in eo fieri debeat.

(1) *Al.* loquendo.

DISTINCTIO VII.

De confirmatione.

Nunc de sacramento confirmationis addendum est: de cujus virtute quaeri solet: forma enim aperta est, scilicet verba quae dicit Episcopus cum baptizatos in frontibus sacro signat chrismate (1): « Hoc sacramentum ab aliis perfici non potest » nisi a summis sacerdotibus, nec tempore Apostolorum ab » aliis quam ab ipsis Apostolis legitur peractum; nec ab aliis » quam ab illis qui locum eorum tenent, perfici potest aut » debet. Nam si aliter praesumptum fuerit, irritum habetur » et vacuum, nec inter ecclesiastica reputabitur sacramen- » ta » (2). Licet autem presbiteris baptizatos tangere in pectore, sed non chrismate signare in fronte. Virtus autem hujus sacramenti est donatio Spiritus sancti ad robur, qui in baptismo datur ad remissionem. Unde Rabanus (de institutione clericorum, lib. 1, cap. 3, et habetur de cons., dist. 5, cap. « Novissimi »): « A summo sacerdote per impositionem » manus Paraclytus traditur baptizato, ut roboretur per Spi- » ritum sanctum ad praedicandum aliis illud quod ipse in » baptismo consecutus est. » Item (3): « Omnes fideles per » manus impositionem Episcoporum post baptismum accipere » debent Spiritum sanctum, ut pleni Christiani inveniantur. »

(1) *Nicolai*: Unde Eusebius Papa epist. 3, *et ad marginem:* ut refertur in Decretis de consecr., dist. 5, cap. *Manus.*

(2) *Idem*: Hucusque Eusebius.

(3) *Nicolai:* Item (Urbanus Papa, epist. 1, Christianis omnibus missa, cap. 7), *et ad marginem*: Sic in decret. de consecr. dist. 4, cap. *Omnes.*

Melchiades (1).

» Scitote utrumque esse magnum sacramentum, sed unum » majori veneratione tenendum, sicut a majoribus datur. » Ecce majus dicit sacramentum confirmationis, sed forte non ob majorem virtutem et utilitatem quam conferat, sed quia a dignioribus datur, et in digniori parte corporis fit, scilicet in fronte: vel forte quia majus augmentum virtutum praestat, licet baptismus plus ad remissionem valeat. Quod videtur innuere Rabanus (ubi sup.), dicens, in unctione baptismi Spiritum sanctum descendere ad habitationem Deo consecrandam; in hoc vero ejusdem septiformem gratiam cum omni plenitudine sanctitatis et virtutis venire in hominem. Hoc sacramentum tantum a jejunis accipi et jejunis tradi debet, sicut et baptismus, nisi aliter cogat necessitas: nec debet iterari, sicut nec baptismus vel ordo. Nulli enim sacramento facienda est injuria; quod fieri putatur, quando non iterandum iteratur. Sed utrum aliqua vel nulla iterari possint, quaestio est. Nam de baptismo et ordine quod non debeant iterari, aperte Augustinus (contra epistolam Parmen. cap. 12) dicit: « Utrumque sacramentum est, et quadam consecratione » datur: illud quidem cum baptizatur, illud vero cum ordi- » natur. » Ideoque in Ecclesia catholica utrumque non licet iterari, quia neutri facienda est injuria: quod indubitanter etiam de confirmatione tenendum est. De aliis vero utrum iterari valeant vel debeant, postea disseremus.

(1) Ad Episcopos Hispaniae, cap. 2, et in Decret. de consecrat., dist. 4, cap. *De his vero* (*Ex edit. P. Nicolai*).

Divisio textus.

Postquam Magister determinavit de sacramento intrantium, scilicet de baptismo, hic intendit determinare de sacramentis quae pertinent ad progredientes in via Dei; et dividitur in partes duas: in prima determinat de sacramentis quibus progredientes in bono perficiuntur; in secunda de sacramento quo a malo sublevantur quos cadere accidit, scilicet de poenitentia, dist. 14, ibi: *Post hoc de poenitentia agendum est.* Prima in duas: in prima determinat de sacramento confirmationis qua aliquis in seipso perficitur ad modum quo forma perficit; in secunda de eucharistia, qua aliquis perficitur per conjunctionem ad finem, 8 dist., ibj: *Post sacramentum baptismi et confirmationis sequitur eucharistiae sacramentum.* Prima in duas: in prima tangit ea quae sunt intra essentiam sacramenti, scilicet materiam et formam; in secunda ea quae sunt extra essentiam ipsius, ibi: *Hoc sacramentum ab aliis perfici non potest, nisi a summis Pontificibus.* Et circa hoc tria facit: primo determinat ministrum hujus sacramenti; secundo effectum, ibi: *Virtus autem hujus sacramenti est donatio Spiritus sancti;* tertio ritum, ibi: *Hoc sacramentum tantum a jejunis accipi, et jejunis tradi debet.* Circa primum duo facit: primo determinat veritatem; secundo removet quamdam objectionem, ibi: *Melchiades etc.*

QUAESTIO I.

Hic est triplex quaestio. Prima de ipso sacramento confirmationis. Secunda de effectu ejus. Tertia de celebratione ejus.

Circa primum quaeruntur tria: 1.° utrum confirmatio sit sacramentum per se; 2.° de materia ejus; 3.° de forma.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum confirmatio sit sacramentum.
(3 *p.*, *qu.* 72, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod confirmatio non sit sacramentum. Omne enim sacramentum efficaciam habet ab institutione divina. Sed confirmatio non legitur a Domino instituta. Ergo non est sacramentum.

2. Praeterea, illud cujus est usus in omnibus vel pluribus sacramentis, non videtur esse sacramentum per se. Sed, sicut dicit Dionysius (de eccles. Hierar., cap. 4), usus sacri unguenti, scilicet chrismatis, est in aliis sacramentis pluribus, sicut patet in baptismo, in quo infunditur chrisma in aqua baptismi, et baptizatus in vertice chrismatis inungitur, et similiter pontifices chrismatis inunctione consecrantur, et altare etiam in quo eucharistia consecranda est, chrismate linitur, et calix similiter. Ergo confirmatio, quae dicitur chrismatio, non est aliquod sacramentale.

3. Praeterea, sacramenta novae legis in veteri praefigurata fuerunt. Sed nulla figura confirmationis in lege veteri legitur praecessisse. Ergo confirmatio non est sacramentum.

Sed contra est quod Melchiades in littera dicit: *Scitote utrumque magnum esse sacramentum,* scilicet confirmationem et baptismum.

Praeterea, hoc patet per definitionem sacramenti, quae competit confirmationi, quae habet significationem gratiae in linitione olei, et habet

efficaciam, ut in littera dicitur, in collatione gratiae ad plenitudinem sanctitatis. Ergo est sacramentum.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod sit sacramentum necessitatis. Quia, ut Rabanus (1) in littera dicit, omnes fideles debent post baptismum per episcopos accipere Spiritum sanctum, ut pleni Christiani inveniantur. Sed hoc est de necessitate salutis, ut aliquis sit plenus Christianus. Ergo sacramentum confirmationis est sacramentum necessitatis.

2. Praeterea, sacramentum confirmationis contra morbum peccati ordinatur. Sed hoc est de necessitate salutis, ut quis a morbo peccati liberetur. Ergo confirmatio est sacramentum necessitatis.

3. Praeterea, sicut ad justitiam exigitur recessus a malo, ita et accessus ad bonum. Sed baptismus operatur ad recessum a malo, quod ipsum ablutionis nomen ostendit; confirmatio autem ad accessum ad bonum, quod etiam ex nomine patet. Ergo sicut baptismus est de necessitate sanctificationis, ita et confirmatio.

Sed contra, sine eo quod est de necessitate salutis, non est salus. Sed pueri baptizati salvantur si ante confirmationem moriantur. Ergo non est sacramentum necessitatis.

Praeterea gratia et virtus sufficiunt ad salutem. Sed in baptismo confertur gratia et plenitudo virtutum. Ergo baptismus sufficit ad salutem; et ita confirmatio non est sacramentum necessitatis.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius 1. Videtur quod baptismus sit nobilius sacramentum quam confirmatio: quia essentialia rei accidentalibus digniora sunt, sicut substantia accidente. Sed baptismus essentialiter se habet ad salutem, cum sit sacramentum necessitatis; confirmatio autem accidentaliter, cum non sit necessitatis sacramentum. Ergo baptismus est nobilius sacramentum confirmatione.

2. Praeterea, effectus proportionatur suae causae. Sed baptismus habet majorem efficaciam in efficiendo: quia delet omnem culpam et poenam, quod non facit confirmatio. Ergo est nobilius sacramentum.

Sed contra, ad nobiliorem actionem ordinatur nobilius ministerium. Sed confirmatio datur a nobiliori ministro quam baptismus. Ergo confirmatio est nobilius sacramentum baptismo.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod actiones quae sunt ordinatae ad aliquos effectus proprios et determinatos, recipiunt distinctionem secundum proportionem ad suos effectus; unde si ad duos effectus distinctos ordinentur, erunt duae diversae actiones. Si autem ordinentur ad unum effectum, ita quod una disponat vel impedimentum removeat, et alia perficiat, et alia ornet perfectum; totum computatur pro una integra actione, sicut patet in operibus artificum. Unde cum sacramenta sint quaedam actiones hierarchicae secundum Dionysium (de eccl. Hier., cap. 5, part. 1), ordinatae ad aliquos effectus salutis, quando plures actiones sacramentales ordinantur ad unum effectum, una ut perficiens, alia ut disponens, vel impedimentum removens, vel aliquo modo ornans, tunc in illa quae efficit effectum principalem consistit essentialiter ratio sacramenti. Aliae autem non dicuntur per se sacramenta, sed sacramentalia quaedam, quasi sacramentis adjuncta, sicut patet ex his quae dicta sunt circa baptismum in exorcismo et catechismo et aliis hujusmodi concurrere. Quando autem sunt plures actiones ordinatae ad effectus omnino distinctos, tunc sunt diversa sacramenta. Et ideo cum confirmatio habeat per se effectum distinctum ab effectu baptismi, ut patebit, non est sacramentale baptismi, sed potius per se est principale sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod circa institutionem hujus sacramenti est triplex opinio. Una enim dicit, quod hoc sacramentum non fuit institutum nec a Christo nec ab Apostolis, sed postea processu temporis in quodam Concilio; et dicunt quod Dominus rem sacramenti hujus sine sacramento conferebat manus imponendo, similiter et Apostoli, eo quod ipsi confirmati fuerunt immediate a Spiritu sancto. Et hoc videtur valde absurdum: quia secundum hoc Ecclesia tota die posset nova sacramenta instituere, quod falsum est, cum ipsi non sint latores legis, sed ministri, et fundamentum cujuslibet legis in sacramentis consistit; et praeterea in littera dicitur de tempore Apostolorum (1): *Non ab aliis quam ab Apostolis fuit peractum.*

Ideo alii dicunt, quod non fuit a Christo sed ab Apostolis institutum hoc sacramentum. Sed hoc etiam non competit: quia ipsi Apostoli quamvis erant bases Ecclesiae, tamen non fuerunt legislatores; unde ad eos non pertinebat sacramenta instituere.

Et ideo probabilior videtur aliorum opinio, qui dicunt, hoc sacramentum, sicut et omnia alia, a Christo fuisse institutum: quod patet ex hoc quod ipse etiam Dominus manus pueris imponebat, ut patet Matth. 19. Nec obstat quod in Evangelio vel in Actibus Apostolorum non fit mentio de materia vel forma hujus sacramenti: quia formae sacramentales et alia quae in sacramentis exiguntur occultanda erant in primitiva Ecclesia propter irrisiones gentilium, ut Dionysius dicit; unde etiam in fine Eccl. Hier. excusat se a determinatione formarum sacramentalium. Secus autem de baptismo quod erat sacramentum necessitatis, et statim cuilibet offerebatur in principio.

Ad secundum dicendum, quod quamvis materia confirmationis, scilicet chrismate, utantur Ecclesiae ministri in diversis sacramentis; tamen hoc sacramentum non consistit tantum in materia, sed in forma verborum, et actu, sicut et sacramentum baptismi; et hoc non utuntur in aliis sacramentis; et ideo est per se sacramentum.

Ad tertium dicendum, quod hoc sacramentum est ad perfectionem gratiae. Et quia status legis erat status imperfectionis, eo quod *nihil ad perfectum adduxit lex*, Hebr. 7, 19, ideo hoc sacramentum non habuit aliquid sibi respondens in veteri lege: quamvis aliquo modo sit figuratum in unctione Pontificum, qua significabatur unctio Christi, a quo haec unctio derivatur.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum,

(1) *Nicolai* Urbanus. *Vide notam ad textum* §. 1.

(1) *Nicolai* (ex Eusebio Papa).

quod est triplex necessitas. Una est necessitas absoluta, sicut necessarium est Deum esse, vel triangulum habere tres angulos. Alia est necessitas ex causa efficiente, quae dicitur necessitas coactionis. Tertia est necessitas ex suppositione finis; et est duplex. Quia uno modo dicitur necessarium sine quo aliquis non potest conservari in esse, sicut nutrimentum animali. Alio modo sine quo non potest haberi quod pertinet ad bene esse, sicut equus dicitur necessarius ambulare volenti, et medicina ad hoc quod homo sane vivat. Primis autem duobus modis non dicitur aliquod sacramentum esse necessitatis, sed tertia necessitate; quaedam quidem quantum ad primum modum, illa scilicet sine quibus non potest homo in spirituali vita vivere, sicut est baptismus et poenitentia; quaedam autem sine quibus non potest consequi aliquem effectum qui est ad bene esse spiritualis vitae; et hoc modo confirmatio et omnia alia sunt necessaria. Verumtamen contemptus cujuslibet sacramenti est periculosus. Objectiones autem procedunt de primo modo tertiae necessitatis.

Et ideo dicendum ad primum, quod est plenitudo christianae gratiae sufficiens ad salutem, et haec datur in baptismo; et est plenitudo copiae gratiae ad fortiter resistendum contra pressuras mundi, et haec datur in confirmatione, et sine hac potest esse salus.

Ad secundum dicendum, quod morbus peccati dupliciter expellitur. Uno modo quo ad culpam originalem in baptismo, et actualem in poenitentia; et haec expulsio sufficit ad salutem. Alio modo quo ad poenam inclinantem ad culpam; et sic expellitur in confirmatione, et in aliis sacramentis; et haec non est de necessitate salutis.

Ad tertium dicendum, quod in baptismo datur gratia quae a peccato mundat, et ad bene operandum perficit quantum ad sufficientiam salutis; sed in confirmatione additur amplius munus gratiae, quod non est de necessitate salutis.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quinque modis unum sacramentum dicitur esse dignius alio. Uno modo quo ad rem sacramenti, sive effectum ejus; et sic baptismus, qui delet omnem culpam et aufert omnem poenam, est maximum sacramentorum. Alio modo quantum ad id quod continetur in sacramento; et sic eucharistia est nobilissimum, in qua continetur ipse Christus. Tertio quantum ad gradum dignitatis in quo constituit; et sic ordo est dignissimum sacramentum. Quarto quantum ad ministrum; et sic confirmatio, et etiam ordo, sunt dignissima, quia non nisi per Episcopum ministrantur. Quinto quantum ad signatum et non contentum; et sic matrimonium est dignissimum, quia signat conjunctionem duarum naturarum in persona Christi. Si tamen has dignitates ad invicem comparemus, invenitur illa dignitas potissima quam sacramentum habet ex contento, quia est essentialior; et ideo sacramentum eucharistiae est simpliciter dignissimum, et ad ipsum quodammodo alia sacramenta ordinantur. Dignitas autem quae est in efficiendo, praevalet ei quae est in significando; et illa quae est in efficiendo respectu boni, simpliciter loquendo, praevalet ei quae est in amotione mali; et ideo, simpliciter loquendo, post eucharistiam nobilius sacramentum est ordo, per quod homo et in gratia et in gradu dignitatis ponitur; et post hoc confirmatio, per quam perfectio gratiae confertur; et post baptismus, per quem fit plena remissio culpae et poenae; et post matrimonium, quod habet maximam significationem. Poenitentia autem et extrema unctio ponuntur inter baptismum et matrimonium: quia ordinantur directe ad remotionem mali: quamvis in hoc poenitentia habeat minorem efficaciam quam baptismus; quia ordinatur contra culpam actualem tantum, et non delet totaliter poenam; et adhuc minorem extrema unctio, quae contra reliquias peccati ordinatur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis confirmatio se habeat quasi accidentaliter ad vitam spiritualem simpliciter acceptam, tamen ad vitam spiritualem secundum sui perfectam differentiam non habet se accidentaliter, sed essentialiter; et ideo non oportet quod sit minoris dignitatis quam baptismus. Sicut etiam rationale est differentia nobilior quam sensibile: quamvis animali inquantum animal accidat esse rationale, cui inquantum hujusmodi per se convenit esse sensibile. Vel dicendum, ut quidam dicunt, quod confirmatio praesupponit baptismum; unde dupliciter possunt comparari. Uno modo ut accipiatur confirmatio cum praesuppositione baptismi; et sic confirmatio simpliciter est nobilior: sicut etiam esse substantiale perfectum per accidentalia simpliciter, nobilius est quam esse substantiale simpliciter. Alio modo cum praecisione baptismi; et sic quodammodo baptismus est nobilior quantum ad majorem efficaciam in removendo malum.

Ad secundum dicendum, quod baptismus non habet majorem efficaciam simpliciter, sed solum in remotione mali, ut dictum est.

ARTICULUS II.

Utrum sacramentum confirmationis habeat materiam.
(3 p., quaest. 71, art. 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sacramentum istud materiam non habeat. Sacramenta enim habent efficaciam ex divina institutione. Sed materia hujus sacramenti non legitur a Domino instituta. Ergo non habet determinatam materiam.

2. Praeterea, confirmatio datur ad plenitudinem sancti Spiritus percipiendam. Sed super Apostolos in die Pentecostes descendit Spiritus sancti plenitudo absque omni materia. Ergo hoc sacramentum materia non indiget.

3. Praeterea, Apostoli formam nobis ecclesiastici ritus tradiderunt. Sed ipsi confirmabant manus imponendo sine aliqua materia, ut legitur in Act. Apostolorum (cap. 8). Ergo hoc sacramentum materiam non habet.

Sed contra est, quia, secundum Hugonem de s. Victore (lib. 1 de Sacramentis, part. 9, cap. 2), sacramentum est materiale elementum. Ergo debet omne sacramentum habere materiam.

Praeterea, si omittatur aliquid quod non sit de substantia sacramenti, non impeditur perceptio sacramenti. Sed si omitteret Episcopus chrismatis linitionem, non conferret sacramentum. Ergo materia est de essentia hujus sacramenti.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod chrisma non sit ma

teria competens. In sacramentis enim uniformitas observari debet. Sed in baptismo est materia simplex elementum, scilicet aqua. Ergo etiam in confirmatione aliquod elementum debet esse materia.

2. Praeterea, virtus agentis proportionatur (1) agenti. Sed virtus agens in sacramentis est simplex. Ergo et materia debet esse simplex; et ita materia confirmationis non debet esse commixta ex duobus liquoribus, scilicet oleo et balsamo.

3. Praeterea, materia sacramenti debet esse omnibus communis: quia omnibus sacramenta proponuntur in salutem. Sed oleum olivae et balsamum non est apud omnes. Ergo non sunt conveniens materia alicujus sacramenti.

4. Praeterea, ex aliis etiam rebus fit oleum quam ex oliva, sicut ex nucibus et papavere. Ergo videtur quod etiam ex tali oleo posset fieri chrisma.

5. Praeterea, sacramentum confirmationis est ad corroborandum hominem in pugna spirituali. Sed vinum facit homines bonae spei, secundum Philosophum (3 Ethic., cap. 11 vel 17), quod ad fortitudinem pugnae exigitur; et similiter panis cor hominis confirmat, ut dicitur in Psal. 103. Ergo panis et vinum esset hujus sacramenti convenientior materia quam oleum et balsamum.

6. Praeterea, materia sacramenti debet habere significationem et respectu effectus, et respectu alicujus quod in Christo praecessit, a quo sacramenta profluxerunt. Sed per hujusmodi liquores nihil significatur in Christo praecedens. Ergo hujusmodi liquores non sunt conveniens materia hujus sacramenti.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod non exigatur materia prius sanctificata. Confirmatio enim, ut in littera dicitur, non est majoris virtutis quam baptismus. Sed in baptismo non requiritur materia prius sanctificata. Ergo nec in confirmatione.

2. Praeterea, secundum Augustinum (tract. 80 in Joan.), accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum. Si ergo oporteret quod materia aliquibus verbis prius sanctificaretur, tunc etiam ipsum chrisma per se est quoddam sacramentum, et non sacramenti materia.

3. Praeterea, sanctificatio non est iteranda circa idem. Sed per formam sacramenti sanctificatur materia, ut patet in baptismo, cujus materia est aqua verbo vitae sanctificata; quod verbum supra, dist. 3, dixit Magister esse formam baptismi. Ergo non debet ante prolationem formae sacramentalis aliqua sanctificatio circa materiam confirmationis adhiberi.

Sed contra est communis usus Ecclesiae, et etiam determinatio Dionysii (de eccl. Hier., cap. 4, part. 3), qui ponit ritum consecrationis chrismatis.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod materia sacramenti dicitur illa res visibilis sub cujus tegumento divina virtus secretius operatur salutem; et ideo ad hoc necessaria est materia sacramentis, ut ad effectum, ad quem virtus humana nullatenus attingit neque operando neque cooperando, divina virtus in re visibili operans perducat. Et ideo in poenitentia et in matrimonio cujus effectus aliquo modo dependet ex operatione humana, scilicet dolore de peccatis, et consensu etiam in copulam conjugalem, non requiritur talis materia. In baptismo autem, cujus effectus totaliter est ab extrinseco, nil cooperante interius baptizante neque eo qui baptizatur, nisi ad removendum impedimentum, requiritur materia sensibilis. Cum ergo effectus confirmationis, qui est plenitudo Spiritus sancti, sit omnino ab extrinseco, non per aliquam operationem humanam, non est dubium quod in sacramento confirmationis materia exigatur.

Ad primum ergo dicendum, quod plenitudo Spiritus sancti non erat danda ante Christi resurrectionem et ascensionem, sicut dicitur Joan. 7, 39: *Nondum erat Spiritus datus, quia nondum erat Jesus glorificatus;* et ideo secundum unam opinionem, ea quae ad hoc sacramentum pertinent non fuerunt ante Christi ascensionem instituenda. Sed aliquo modo praefiguratum fuit hoc sacramentum in manus impositione Christi super pueros; quamvis etiam illa manus impositio possit referri magis ad manus impositionem quae fit super catechumenos, ut dictum est. Nec hoc differt, sive Dominus ipsemet instituit, sive Apostoli ejus speciali praecepto. Secundum vero aliam opinionem dicendum, quod Dominus materiam hujus sacramenti per seipsum instituit, sicut et adventum Spiritus sancti promisit; sed denuntiandam Apostolis dereliquit, quando usus sacramenti competebat, scilicet post plenam Spiritus sancti missionem.

Ad secundum dicendum, quod sicut sacramentum baptismi incepit in baptismo Christi; ita sacramentum confirmationis incepit in adventu Spiritus sancti in Apostolos. Et quia principia rerum debent esse notissima, ideo utrobique Spiritus sanctus apparuit visibiliter; in baptismo quidem in columbae specie, et in confirmatione Apostolorum in linguis igneis; et propter hoc non oportuit esse materiam, in qua Spiritus sanctus secretius operaretur salutem, ut Augustinus dicit (super Joan. tract. 84).

Ad tertium dicendum, quod Apostoli non confirmabant sine materia, nisi forte quando praeter legem communem visibilibus signis Spiritus sanctus in eos descendebat quibus per Apostolos manus impositio facta fuerat: tunc enim illa visibilis apparitio supplebat locum elementi visibilis. Quod autem aliquando materia uterentur, patet per Dionysium in 4 cap. eccl. Hier. in principio, ubi dicitur, quod est quaedam perfectiva operatio quam duces nostri, quos Apostolos nominat, *chrismatis hostiam* nominant, hostiam dicens communiter omnem ritum sacramenti.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod, sicut dictum est, hoc sacramentum initium sumpsit ab adventu Spiritus sancti in discipulos, qui quamvis prius Spiritum sanctum habuissent in munere gratiae, quo perficiebantur ad ea quae ad singulares personas eorum pertinebant, tamen in die etiam Pentecostes susceperunt Spiritum sanctum, sed in munere gratiae quo perficiebantur ad promulgationem fidei in salutem aliorum; et ideo facta est apparitio Spiritus sancti linguis igneis, *ut verbis essent profluì* ad divulgandam fidem Christi; *et caritate fervidi* (1).

---

(1) *Nicolai supplendum opinatur*: proportionatur materiae quae subjicitur agenti.

(1) *Usurpatum ex hymno Pentecostes.*

aliorum salutem quaerentes; et propter hoc dicitur Act. 2, 4: *Repleti sunt Spiritu sancto, et coeperunt loqui.* Igni autem nihil convenientius accipi potuit loco ejus in materia confirmationis quam oleum, tum quia lucet, tum quia maxime est nutritivum ignis. Figurae autem linguae nihil convenientius esse potuit quam balsamum propter odorem, quia propter confessionem linguae odor bonae notitiae Dei diffunditur in omni loco. Et ideo sicut visibilis apparitio Spiritus sancti fuit in igne figurato (1) figura linguae, ita materia confirmationis est oleum balsamatum, ut oleum pertineat ad conscientiam quam oportet nitidam habere eos qui confessores divinae fidei constituuntur; et balsamum ad famam, quam oportet effundere et verbis et factis fidei confessores.

Ad primum ergo dicendum, quod non debet in omnibus sacramentis observari uniformitas identitatis, sed proportionalitatis; ut sicut materia unius sacramenti competit illi sacramento, ita materia alterius sacramenti etiam competat alii. Et quia baptismus est janua sacramentorum, quasi principium et elementum omnium aliorum, ideo sibi competit materia quae sit simplex elementum, non autem ita aliis sacramentis, in quibus additur aliquid speciale; sicut corpora mixta habent aliquas virtutes superadditas speciem consequentes.

Ad secundum dicendum, quod virtus hujus sacramenti quamvis sit simplex in essentia, tamen est multiplex in effectu: quia et hominem facit ferventem in conscientia, et famosum per confessionem; et ideo materia hujus sacramenti est et una et multiplex: una in actu, sed multiplex in virtute, sicut et alia mixta.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio procedit in sacramentis necessitatis, cujusmodi non est hoc sacramentum. Tamen oleum et balsamum quamvis non ubique terrarum crescant, tamen ubique de facili transportari possunt.

Ad quartum dicendum, quod proprietates olei perfectius in oleo olivae inveniuntur, unde antonomastice oleum dicitur; et praeterea ipsa oliva propter virorem perpetuum quem conservat, adjuvat ad significationem mysterii.

Ad quintum dicendum, quod vinum et panis roborant hominem per modum nutrimenti confortando hominem in seipso; ideo magis competunt eucharistiae; sed oleum facit expeditum et ferventem ad ea quae exterius sunt; et ideo etiam pugiles oleo unguntur; et ideo competit magis oleum huic sacramento.

Ad sextum dicendum, quod hac unctione, ut dicit Hugo de sancto Victore (lib. 2 de Sacramentis, part. 1, cap. 1), significatur illa unctio qua Christus unctus est ut rex et sacerdos oleo laetitiae prae consortibus suis. Unde etiam a chrismate Christus dicitur, et a Christo christianus; et propter hoc etiam Dionysius (de eccles. Hierar., cap. 4, part. 3) per chrisma Christum significari dicit.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod materia sacramenti est quasi instrumentum sanctificationis; est autem instrumentum et principalis agentis et ministri qui materia sacramenti utitur ad significandum. Quodlibet autem sacramentum determinat sibi principale agens quantum ad necessitatem sacramenti, quia non habet efficaciam aliquam nisi ex auctoritate Domini et merito Christi; sed non quodlibet sacramentum determinat sibi ministrum quantum ad necessitatem sacramenti, sed quandoque solum quantum ad solemnitatem, sicut patet in baptismo. Et ideo ut materia sacramenti etiam principali agenti respondeat proportionaliter et ministro, illa sacramenta quae ministrum sibi determinant, materiam sanctificatam exigunt, ut dispositio sacramenti a ministris Ecclesiae descendere ostendatur. Sacramentum autem quod non determinat sibi ministrum nisi quantum ad solemnitatem, non habet materiam sanctificatam quantum ad necessitatem sacramenti, sed solum quantum ad solemnitatem, in cujus materia etiam chrisma in modum crucis effunditur. Et quia sacramentum confirmationis determinat sibi ministrum, ut dicetur, ideo materiam sanctificatam requirit ab eo qui est minister sacramenti, scilicet ab Episcopo.

Ad primum ergo dicendum, quod ad hoc nihil facit virtus sacramenti, sed determinatio ministri, ut dictum est. Vel dicendum, quod baptismus est sacramentum necessitatis; et ideo materiam communissimam habet; et propter hoc sanctificatione non indiget.

Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt ipsum chrisma esse sacramentum. Sed hoc falsum apparet in hoc quod usus chrismatis in pluribus est quam sacramentum confirmationis; sicut patet in baptizato, qui chrismate in fronte linitur, et de Pontifice, cujus caput chrismate tangitur. Et ideo dicendum, quod sacramentum confirmationis non est ipsum chrisma, sed linitio chrismatis sub forma praescripta verborum. Illa autem benedictio vocalis (1) chrismatis non est forma sacramenti, sed magis est quaedam benedictio sacramentalis, sicut benedictio aquae vel altaris.

Ad tertium dicendum, quod sicut instrumentum virtutem instrumentalem acquirit dupliciter, scilicet quando accipit formam instrumenti, et quando movetur a principali agente ad effectum; ita etiam materia sacramenti duplici sanctificatione indiget: una qua instituitur materia propria sacramenti, et ad hoc est sanctificatio materiae; alia est quando applicatur ad effectum, quae fit per formam sacramenti. Et ideo non fit injuria sanctificationi, si duplex sanctificatio in talibus adhibeatur.

ARTICULUS III.

Utrum sacramentum confirmationis habeat formam. (*3 p., qu. 72, art. 4.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sacramentum confirmationis non habeat formam. Sacramenta enim a Christo descenderunt. Sed Christus non legitur aliqua forma usus, manus imponens. Ergo cum illa manus impositio confirmationem designet, videtur quod confirmationis sacramentum non habeat aliquam formam.

2. Praeterea, Apostoli etiam leguntur per manus impositionem Spiritum sanctum dedisse (Act. 8). Sed illa manus impositio, ut sancti dicunt, fuit confirmatio illorum quibus manus imponebant. Ergo cum non legatur eos sub aliqua forma verborum manus imposuisse, sicut leguntur in nomi-

(1) *Al.* figurata.

(1) *Nicolai omittit* vocalis.

ne Christi baptizasse (Act. 2, 8 et 10), videtur quod hoc sacramentum non habeat formam.

3. Praeterea, sacramenta quae habent formam, sub eisdem verbis apud omnes perficiuntur. Sed sacramentum confirmationis non perficitur eisdem verbis apud omnes. Dicunt enim quidam: *Consigno te signo crucis, et confirmo te chrismate salutis in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti.* Quidam autem dicunt: *Chrismate sanctificationis.* Ergo hoc sacramentum non habet aliquam formam.

Sed contra est quod Magister dixit in 1 dist., quod duo sunt in quibus sacramenta consistunt, verbum, et res. Verba autem ad formam pertinent.

Praeterea, Augustinus dicit (super Joan. tr. 80): *Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum.*

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod illa forma verborum non sit competens. In quolibet enim sacramento exigitur intentio. Sed ad designandum intentionem in forma baptismi exprimitur persona baptizans hoc pronomine *ego*. Ergo et in forma confirmationis hoc pronomen *ego* apponi debet.

2. Praeterea, consignatio videtur ad characteris impressionem pertinere. Sed characterem non imprimit minister magis hic quam in baptismo. Cum ergo in baptismo nulla fiat mentio de consignatione in forma, nec hic fieri deberet de ipsa mentio.

3. Praeterea, per baptismum homo maxime configuratur passioni Christi. Sed in forma baptismi non fit mentio aliqua de Christi passione. Ergo nec in forma ista deberet fieri mentio de cruce.

4. Praeterea, sicut confirmatio habet formam determinatam, ita et baptismus. Sed in baptismi forma non fit mentio de materia ipsius: non enim dicitur: *Baptizo te aqua.* Ergo nec hic deberet fieri mentio de chrismate.

5. Praeterea, forma est de essentia sacramenti: quia multi accipiunt sacramentum qui non accipiunt rem sacramenti. Ergo non debet res sacramenti poni in forma, sicut hic ponitur, *Chrismate salutis.*

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod forma ista non habeat in hoc sacramento aliquam efficaciam. Quia, secundum Hugonem de Sancto Victore (lib. 1 de Sacramentis, part. 9, cap. 2), sacramentum ex sanctificatione invisibilem gratiam continet. Sed materia hujus sacramenti est sanctificata etiam ante formae prolationem. Ergo formae prolatio nullam efficaciam praebet sacramento.

2. Praeterea, sicut in eucharistia est sanctificatio hostiae et usus ipsius, ita et hic. Sed ibi tota virtus sacramenti est in hostia sanctificata, ut patet in forma verborum quae proferuntur, cum quis hostiam sumit, cum dicitur: *Corpus Domini nostri etc.* Ergo et similiter hic virtus sacramenti non consistit in verbis praemissis, quae in usu materiae hujus sacramenti dicuntur.

Sed contra est, quod forma est principalior in re quam in materia. Si ergo materia aliquid efficit, multo fortius forma.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ministri sacramentorum operantur in sacramentis benedicendo et sanctificando; et ideo secundum quod ad aliquod sacramentum requiritur minister, ita requiritur forma qua minister sacramentum dispensat.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dictum est, illa manus impositio quam Dominus pueris exhibebat, non erat proprie sacramentum confirmationis, quod non conveniebat exhiberi ante ipsius glorificationem; sed vel erat signum quoddam futurae confirmationis, vel erat talis manus impositio, qualis fit in catechismo et exorcismo. Si tamen Dominus confirmasset sine forma vel materia, non esset inconveniens; quia ipse habebat excellentiae potestatem in sacramentis, qui poterat effectum sacramenti sine sacramentalibus praebere; quod non est de aliis.

Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt quod Apostoli propter dignitatem et auctoritatem ipsorum confirmabant sine materia et forma per solam manus impositionem. Sed hoc non videtur bene dictum:quia quantumcumque ipsi essent magnae auctoritatis, tamen potestatem excellentiae in sacramentis dispensandis non habebant. Et ideo dicendum, quod Apostoli aliqua forma utebantur, quamvis non sit scripta. Multa enim Apostoli servabant in sacramentorum dispensatione quae nolebant divulgari propter irrisionem Gentilium evitandam, sicut patet per Apostolum, qui dicit 1 Corinth. 11, 34: *Cetera, cum venero, disponam;* et loquitur de celebratione sacramenti eucharistiae; et hoc est etiam quod Dionysius dicit in fine eccl. Hier.: *Consummativas autem invocationes,* idest verba quibus perficiuntur sacramenta, *non est justum Scripturas interpretantibus* (1), *neque mysticum earum, aut in ipsis operatas ex Deo virtutes, ex occulto ad commune adducere; sed, ut nostra sacra traditio habet, sine pompa,* idest occulte, *eas edocere etc.* Ex quibus verbis tria possumus accipere. Primo, quia Apostoli in sacramentis utebantur forma verborum certa, quia ipse alibi in eodem lib. dicit, quod tradit ritum sacramentorum sicut Apostoli docebant. Secundo, quod in occulto tradebantur hujusmodi sacramentalia in primitiva Ecclesia. Tertio, quod in ipsis verbis est aliqua virtus, quod quidam negant.

Ad tertium dicendum, quod variatio formae in his quae non sunt de essentia formae, potest tolerari secundum diversas Ecclesiarum consuetudines, dummodo substantia formae apud omnes servetur. Hoc autem quod a quibusdam dicitur, *Chrismate salutis,* vel *sanctificationis,* quasi in unum redit; et ideo per hoc non removetur quin hoc sacramentum habeat determinatam formam.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut definitio debet indicare totum esse rei, si sit perfecta; ita per formam sacramenti debet innotescere totum quod ad sacramentum pertinet. Sacramentum autem et est ad aliquem finem ordinatum, et ab aliqua causa principali efficaciam habet. Et ideo tria ponuntur in forma hujus sacramenti; quorum primum pertinet ad finem ad quem institutum est hoc sacramentum, qui est confessio fidei christianae, cujus tota summa consistit in passione Christi; unde Apostolus 1 Corinth. 2, 2: *Non enim judicavi me aliquid scire inter vos, nisi Jesum crucifixum;* et ita hujus articuli confessio majorem habet difficultatem: quia, sicut dicitur in eadem Epistola, 1 Corinth. 1, 23,

(1) *Nicolai* interpretari per scripturas.

Nos autem praedicamus Christum crucifixum, Judaeis quidem scandalum, Gentibus autem stultitiam; et ad hoc pertinet cum dicitur: *Consigno te signo sanctae crucis*, ut crucis verbum non erubescat, sed publice confiteatur. Secundo ponitur ipse sacramentalis actus cum sua materia et effectu, ut sic tangatur et id quod est sacramentum tantum, in hoc quod dicitur, *Chrismate*; et id quod est res et sacramentum, in hoc quod dicit, *Confirmo*, idest sacramentum confirmationis praebeo; et id quod est res et non sacramentum, in hoc quod dicit, *Salutis*. Sed causa agens principalis, unde sacramentum effectum habet, tangitur in hoc quod dicit: *In nomine Patris et Filii et Spiritus sancti*.

Ad primum ergo dicendum, quod baptismus est sacramentum necessitatis; et ideo intentio baptizantis magis est arctanda ad actum sacramenti. Vel dicendum quod baptizare potest quilibet, confirmare autem solus ille qui est in summo gradu Ecclesiae, de quo praesumitur quod minus possit in dispensatione sacramenti deficere; et ideo non requiritur tanta arctatio intentionis per verba in forma apposita.

Ad secundum dicendum, quod consignatio quae ponitur in forma, non pertinet ad consignationem characteris, sed ad consignationem crucis, quae fit in fronte linitione chrismatis propter confessionem fidei crucis; et talis signatio non fit in baptismo, quia baptizatus non consecratur ad aliquid speciale, sed universaliter ad spiritualem vitam; consignatio autem importat quamdam ascriptionem, vel aliquid speciale, quod est in sacramento confirmationis.

Ad tertium dicendum, quod ille qui baptizatur, configuratur passioni Christi per fidem ejus, quam habere in corde debet; et ideo non exigitur aliqua consignatio exterior, sed sufficit consignatio interior quae est per characterem, et consignatio ad passionem Christi in consepelitione aquae. Sed confirmatio est sacramentum confessionis passionis Christi, sicut baptismus sacramentum fidei; et ideo exterius in manifesto imprimitur crucis signaculum, et in forma exprimitur.

Ad quartum dicendum, quod in ipso actu baptizationis intelligitur determinata materia baptismi: non autem materia confirmationis intelligitur in ipso actu confirmandi; et ideo oportet quod materia addatur.

Ad quintum dicendum, quod in actu ablutionis magis expresse significatur res sacramenti in baptismo quam in linitione chrismatis; et ideo non oportet quod addatur effectus salutis ad majorem expressionem.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod formae sacramentorum sunt ad perficiendum sacramenta; unde Dionysius vocat eas consummativas invocationes, ut dictum est; et ideo in illo sacramento quod totum consistit in illa re sensibili sanctificata, et non in usu illius rei, forma sacramenti dicitur illud quo materia sanctificatur, non autem illa verba quae in materiae usu proferuntur, sicut patet in eucharistia. In illis autem sacramentis quae perficiuntur in usu materiae, sicut baptismus in ipsa tinctione vel ablutione, forma sacramenti est quae dicitur in usu materiae, non quae dicitur in sanctificatione materiae, quia illa sacramentale quoddam est. Et ideo cum sacramentum confirmationis, ut dictum est, perficitur in usu materiae, constat quod illa verba quae dicit Episcopus confirmans, sunt forma sacramenti, et habent efficaciam sicut et aliae formae sacramentorum.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est sanctificatio sacramenti, ut dictum est. Ex prima ergo sanctificatione quae fit in benedictione materiae, non habet ut actu conferat gratiam, sed ex secunda.

Ad secundum dicendum, quod aliter est in sacramento eucharistiae quam in aliis sacramentis: quia ibi totum sacramentum consistit in ipsa hostia consecrata, eo quod ibi Christus realiter continetur, et non virtute tantum, sicut in aliis sacramentis; et ideo forma sacramenti illius sunt verba prolata in sanctificatione hostiae.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de effectu confirmationis; et circa hoc quaeruntur duo: 1.° de effectu qui est res et sacramentum, scilicet character; 2.° de effectu qui est res tantum, scilicet gratia.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in sacramento confirmationis character imprimatur. — *(3 p., quaest. 72, art. 5.)*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in confirmatione character non imprimatur. Character enim, ut supra, dist. 4, quaest. 1, art. 1, in corp., dictum est, est signum distinctivum. Sed pugna spiritualis omnibus indicitur. Cum ergo confirmationis sacramentum detur ad roborandum in pugna spirituali, videtur quod in ipsa non fiat aliqua distinctio alicujus ab altero per impressionem characteris.

2. Praeterea, in veteri lege erat necessaria pugna spiritualis, sicut et in nova. Sed in lege veteri non erat aliquod sacramentum characterem imprimens, ut supra dictum est. Ergo nec confirmatio characterem imprimit.

3. Praeterea, supra dictum est, quod character est spiritualis potestas. Sed spiritualis potestas, scilicet percipiendi sacramenta alia, sufficienter traditur in baptismo; potestas autem activa, scilicet dispensandi sacramenta, ad ordinem pertinet. Cum ergo confirmatus non constituatur in gradu alicujus ordinis vel dignitatis, videtur quod in confirmatione character non imprimatur.

Sed contra, character est signum conformans nos Trinitati. Sed sicut oportet nos conformari in sapientia et potentia, ita et in bonitate. Cum ergo in baptismo imprimatur character fidei, conformans nos divinae sapientiae, et in ordine character potestatis, conformans nos divinae potentiae; videtur quod in confirmatione imprimatur character plenitudinis Spiritus sancti, conformans nos divinae bonitati.

Praeterea, per characterem quasi ascribimur ad familiam Jesu Christi. Sed Christus sicut est Pater noster et sacerdos, ita est et rex noster. Cum ergo per characterem baptismalem ascribamur ei quasi patri filii regenerati per baptismum, et per characterem ordinis quasi ministri sacerdoti summo, videtur quod simili ratione in confirmatione debeat imprimi character, quo conformemur ei quasi minister Regi.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod idem sit character confirmationis per essentiam, et baptismi. Quia ad eamdem formam seu speciem non potest esse nisi una assimilatio. Sed in Trinitate, ut Hilarius dicit (in lib. de Synodis, can. 1), est species indifferens. Ergo cum character sit signum assimilans Trinitati, videtur quod character confirmationis non possit esse alius a charactere baptismi.

2. Praeterea, in corporibus ita est quod duo characteres non possunt esse in eadem parte. Sed characteris subjectum est una pars animae; ut supra dictum est. Ergo post primum characterem non potest alius character superaddi.

3. Praeterea, ad ea quae se necessario consequuntur, aliquis eodem charactere ascribitur; sicut idem character est in sacerdote ad confitendum et ad absolvendum. Sed confessio fidei, cujus sacramentum est confirmatio, consequitur de necessitate ad fidem, cujus sacramentum est baptismus; quia *corde creditur ad justitiam, ore confessio fit ad salutem*; Rom. 10, 10. Ergo idem character est in baptismo et in confirmatione.

Sed contra, character est proprius effectus sacramenti et immediatus. Sed diversarum causarum proprii effectus sunt diversi. Cum ergo baptismus et confirmatio sint diversa sacramenta, et characteres impressi erunt diversi.

Praeterea, ideo baptismus iterari non potest, quia character est indelebilis. Si ergo idem esset character baptismi et confirmationis, post baptismum confirmatio non adderetur.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod character confirmationis non praesupponat characterem baptismalem. Character enim confirmationis ad hoc datur quod homo fortiter Christum confiteatur. Sed aliqui ante baptismum fortiter Christum confessi sunt, ad martyrii palmam pervenientes. Ergo ante baptismum potest aliquis accipere characterem confirmationis.

2. Praeterea, character confirmationis est sacramentum et res. Sed homo etiam non baptizatus potest percipere id quod est sacramentum et res in eucharistia, scilicet corpus Domini verum; quamvis rem sacramenti non consequatur, inordinate accipiens; nisi forte credat se baptizatum. Ergo et similiter characterem confirmationis consequi potest non baptizatus.

3. Praeterea, sicut baptismus naturaliter praecedit confirmationem, ita unus ordo naturaliter praecedit alium. Si autem (1) aliquis accipit ordinis consequentis characterem qui non accipit characterem praecedentis, tamen non reordinatur, sed quod defuerat suppletur. Ergo et characterem confirmationis potest homo accipere sine charactere baptismali.

Sed contra est quod Dionysius dicit (2 cap. eccl. Hier.), quod nihil divinitus traditorum operari potest qui non est regeneratus per baptismum. Sed character confirmationis est hujusmodi; ergo non potest aliquis characterem confirmationis percipere qui non est baptizatus.

Praeterea, baptismus dicitur esse principium spiritualis vitae, secundum Dionysium (de eccl. Hier., cap. 2), et Damascenum (de Fide orth., lib. 4, cap. 10). Sed remoto principio aufertur quod est post principium. Ergo qui non est baptizatus, non potest characterem confirmationis accipere.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod character est distinctivum signum, quo quis ab aliis distinguitur ad aliquid spirituale deputatus. Sed ad spirituale potest aliquis tripliciter deputari. Uno modo ut aliquis in se spiritualia participet; et ad hoc quis deputatur in baptismo, quia jam baptizatus potest esse particeps omnis spiritualis receptionis; unde character baptismalis, ut supra dictum est, est quasi quaedam spiritualis potentia passiva. Alio modo ut spiritualia quis in notitiam ducat per eorum fortem confessionem; et ad hoc quis deputatur in confirmatione; unde etiam tempore persecutionis eligebantur aliqui qui deberent in loco persecutionis remanere ad publice nomen Christi confitendum, aliis occulte credentibus, sicut patet in legenda beati Sebastiani (1). Tertio modo ut etiam spiritualia credentibus tradat; et ad hoc deputatur aliquis per sacramentum ordinis. Et ideo sicut in baptismo confertur character et in ordine, ita et in confirmatione.

Ad primum ergo dicendum, quod pugna spiritualis qua quis pugnat contra impedientes salutem sui ipsius, omnibus indicitur; sed ad hoc non datur sacramentum confirmationis, sed ad persistendum fortiter in pugna qua quis nomen Christi impugnat, et ut invictus confessor Christi permaneat; et huic pugnae non omnes exponuntur, sed solum confirmati.

Ad secundum dicendum, quod in veteri lege non erat tempus per stultitiam praedicationis propagandi cultum Dei, sed magis per generationem carnalem; et ideo tunc talis pugna de confessione fidei non multum erat necessaria. Nihilominus tamen erat distinctio hujus characteris in veteri lege figurata, sicuti et aliorum. In distinctione enim filiorum Israel ab Ægyptiis, significabatur character baptismalis; in distinctione timidorum a fortibus in bellis, character confirmationis; in distinctione Levitarum a fratribus suis, character ordinis.

Ad tertium dicendum, quod potestas characteris hujus est potestas activa, non ad conferendum spiritualia, quod est ordinis, sed magis ad conferendum publice; et ideo confirmatus non constituitur in gradu alicujus ordinis, quia nullus ei subjicitur in receptione divinorum ab ipso.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod quaelibet potentia de sui ratione importat ordinem ad aliquid; et ideo oportet potentiam proportionatam esse actui ad quem est: quia proprius actus non fit nisi in propria materia, secundum Philosophum in 2 de Anima (text. 24); et ideo oportet quod potentiae distinguantur per distinctionem actuum ad quos ordinantur, sive sint potentiae activae, sive passivae; et quia character, ut supra dictum est, dist. 4, quaest. 1, art. 1, in corp., est potentia spiritualis, ideo cum character baptismalis non ad idem ordinetur cum charactere confirmationis, ut ex dictis patet, planum est quod non est idem uterque character.

Ad primum ergo dicendum, quod ad unam

(1) *Al.* ergo.

(1) Ea nimirum quam Surius recitat 20 Januarii (*Ex edit. P. Nicolai*).

speciem seu formam, quam aliquid perfecte repraesentat, non potest esse nisi una assimilatio; et ideo Patris non est nisi una perfecta imago, scilicet Filius. Sed si non sit perfecta repraesentatio, tunc possunt esse diversae assimilationes ad unum simplex; et ideo diversae creaturae diversimode secundum suum modum divinam similitudinem habent; et propter hoc non est inconveniens, si sint diversi characteres in anima, Trinitati secundum diversa conformantes.

Ad secundum dicendum, quod character corporalis attenditur secundum figuram, quae consistit in terminatione figurati. Et quia impossibile est esse diversas terminationes unius rei, ideo impossibile est ut idem corpus secundum eamdem partem diversimode figuretur aut characterizetur. Sed character spiritualis attenditur secundum aliquam spiritualem proprietatem. Non est autem inconveniens diversas proprietates non oppositas eisdem inesse secundum eamdem partem; et ideo in eadem parte animae plures characteres esse possunt.

Ad tertium dicendum, quod quamvis cujuslibet baptizati et credentis sit confiteri, quando confessio ab eo expectatur; non tamen est cujuslibet se libere exponere, sed tantum confirmati. Et hoc etiam patet in Apostolis, in quibus hoc sacramentum initium sumpsit: quia ante adventum Spiritus sancti confirmantis eos erant clausae fores coenaculi propter metum Judaeorum; postea repleti Spiritu sancto coeperunt loqui cum fiducia et publice verbum Dei, ut patet in Actibus (cap. 1 et 2).

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod nihil potest participare actionem vel proprietatem alicujus naturae nisi prius habeat subsistentiam in natura illa; unde cum per baptismum, qui est spiritualis regeneratio, homo acquirat subsistentiam in vita spirituali christianae religionis, non potest non baptizatus aliquid eorum quae ad hanc spiritualem vitam pertinent, participare; et ideo non potest percipere confirmationis characterem; et hanc rationem Dionysius assignat in 2 cap. eccl. Hier.

Ad primum ergo dicendum, quod ad ea quae sunt necessitatis, homo admittitur, etiam si hoc non competat ei ex officio; sicut patet quod etiam non habens ordinem in casu necessitatis baptizare potest licite, quamvis hoc non competat sibi ex officio. Similiter etiam quia confiteri nomen Christi, ubi confessio exquiritur, est necessitatis, ideo etiam non baptizatis hoc competit, quamvis hoc non habeant ex officio characteris in sacramento confirmationis suscepti.

Ad secundum dicendum, quod in sacramento eucharistiae illud quod est res et sacramentum, est extra suscipientem; et ideo indispositio illius non impedit quin sit illud quod est res et sacramentum, scilicet corpus Christi verum. Sed hoc quod est res et sacramentum in confirmatione est aliqua forma in suscipiente recepta; et ideo indispositio recipientis impedit impressionem characteris.

Ad tertium dicendum, quod ordo potentiae passivae ad activam est ordo necessitatis: quia qui non habet potentiam passivam ad aliquid recipiendum, nihil recipit nisi miraculose: sed ordo potentiae inferioris activae ad superiorem est tantum ordo congruitatis; et ideo carens baptismali charactere, qui est potentia passiva recipiendi spiritualia, nihil potest recipere de aliis spiritualibus; carens autem charactere inferioris ordinis, qui est potentia activa, potest recipere characterem superioris ordinis.

ARTICULUS II.

Utrum in confirmatione conferatur gratia gratum faciens. — (3 p., qu. 72, art. 7.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod gratia gratum faciens, in confirmatione non conferatur. Gratia enim gratum faciens ordinatur contra culpam, et non contra poenam. Sed confirmatio ordinatur contra poenam, et non contra culpam; quia ille qui confirmatur jam non est impius, per baptismum justificatus. Ergo non recipit gratiam gratum facientem.

2. Praeterea, baptismus non habet minus ordinem ad gratiam gratum facientem quam confirmatio. Sed ille qui prius habuit gratiam, per baptismum non accipit gratiam gratum facientem. Ergo cum confirmatus jam habeat gratiam quam in baptismo suscepit, sicut patet in pueris, videtur quod in confirmatione gratia gratum faciens non conferatur.

3. Praeterea, ad id quod potest fieri in mortali peccato non requitur gratia gratum faciens. Sed aliqui in peccato mortali existentes possunt fortiter nomen Christi confiteri. Ergo cum confirmatio sit sacramentum confessionis Christi, videtur quod non detur ibi gratia gratu faciens.

Sed contra, sacramentum novae legis efficit quod figurat. Sed per unctionem chrismatis significatur unctio gratiae. Ergo in confirmatione gratia gratum faciens confertur.

Praeterea, in littera dicitur, quod ibi datur Spiritus sanctus. Sed in primo libro, dist. 16, qu. 1, art. 2, dictum est, quod missio Spiritus sancti non est sine gratia gratum faciente. Ergo in confirmatione datur gratia gratum faciens.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur, quod sit eadem cum gratia baptismali. Duo enim accidentia ejusdem speciei non possunt esse in eodem simplici et indivisibili. Sed subjectum gratiae gratum facientis est essentia animae, quae est una et simplex. Ergo in ea non possunt esse diversae gratiae; et ideo cum gratia baptismalis sit ibi, gratia in confirmatione data erit penitus idem.

2. Praeterea, eadem est gratia quae est in virtutibus et donis. Sed per baptismum confertur gratia cum omnibus virtutibus, ut supra dictum est, dist. 1, qu. 1, art. 4, quaestiunc. 3; in confirmatione autem datur gratia cum septiformi plenitudine Spiritus sancti, ut in littera dicitur, quod ad septem dona pertinet. Ergo eadem est gratia quae datur in confirmatione et in baptismo.

3. Praeterea, major est distinctio virtutum quam gratiae. Sed ad eamdem virtutem pertinet credere et confiteri, scilicet ad fidem. Ergo multo fortius pertinet ad eamdem gratiam; ergo gratia baptismalis quae perficit ad credendum et gratia confirmationis quae perficit ad confitendum, est eadem gratia.

Sed contra, causae diversae inducunt diversos effectus. Sed aliud est sacramentum exterius in baptismo quam in confirmatione, et alius character interior, ut dictum est, quae sunt causa gratiae. Ergo et alia est gratia utrobique.

Praeterea, contra diversos morbos datur diversa medicina. Sed contra alium morbum ordinatur confirmatio et baptismus, ut supra, dist. 2, qu. 1, art. 1 in corp., dictum est. Ergo alia est gratia quae in medicinam morbi in sacramento utroque datur.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod gratia confirmationis non perficiat gratiam baptismalem. Omnis enim perfectio quae confirmationi ascribitur, ad dona vel virtutes pertinet; sicut fortiter confiteri, et persistere, quod est fortitudinis virtutis vel doni. Sed in baptismo, ubi confertur gratia, conferuntur et virtutes et dona, quae in gratia connexionem habent, ut dictum est supra, dist. 1, quaest. 1, art. 4, quaestiunc. 5. Ergo gratia confirmationis non perficit gratiam baptismalem.

2. Praeterea, ex eodem habitus operatur et perficitur, ut dicitur in 2 Ethic. (cap. 1). Sed gratia baptismalis per baptismum acquiritur. Ergo non perficitur per confirmationem.

3. Praeterea, in augmento fit idem ex eo quod auget et quod augetur. Sed gratia baptismalis differt a gratia confirmationis. Ergo gratia confirmationis non perficit gratiam baptismalem.

Sed contra, secundum Dionysium (de eccles. Hierarch., cap. 5, part. 1), baptismus est illuminatio, chrisma autem perfectio. Sed perfectio consummat illuminationem sicut illuminatio purgationem. Ergo confirmatio chrismatis consummat gratiam baptismalem.

Praeterea, in omnibus perfectionibus ordinatis ad invicem ita est quod secunda perficit primam. Sed confirmationis gratia superadditur ad gratiam baptismalem. Ergo gratia confirmationis perficit gratiam baptismalem.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in quolibet sacramento est aliqua sanctificatio. Sed quaedam est sanctificatio in sacramento quae est communis omnibus sacramentis, scilicet emundatio a peccato vel a reliquiis peccati; et quaedam sanctificatio quae est specialis quibusdam sacramentis imprimentibus characterem, scilicet deputatio ad aliquid sacrum. Utraque autem sanctificatio gratiam gratum facientem requirit: quia illud quod directe contrariatur peccato, est gratia; contraria autem contrariis curantur. Unde idem remedium adhiberi non potest contra peccatum et sequelas ejus, nisi per gratiam gratum facientem. Et ideo in omni sacramento novae legis gratia gratum faciens confertur, ut dictum est supra, dist. 2, qu. 1, art. 1, quaestiunc. 1 et 2. Similiter autem accessus ad sacra non est licitus immundis, nec aliquis ab immunditia liberari potest nisi per gratiam, nec effici idoneus ad sacra ministranda vel percipienda; et ideo oportet quod in sacramentis quae characterem imprimunt, gratia gratum faciens imprimatur. Cum ergo confirmatio sit sacramentum novae legis characterem imprimens, ex duplici parte necessarium est quod gratiam gratum facientem conferat.

Ad primum ergo dicendum, quod confirmatio ordinatur contra poenam quae est ex culpa causata, et ad culpam inclinans; et ideo ex consequenti habet repugnantiam ad gratiam; et propter hoc contra ipsam oportet quod gratia gratum faciens detur; et ideo si invenit aliquam culpam quae fictum non faciat, delet illam, sicut patet de culpa veniali; quamvis non principaliter contra culpam ordinetur.

Ad secundum dicendum, quod baptismus est sacramentum necessitatis; et ideo gratia quae confertur in baptismo, ordinatur in communem statum salutis, et non in aliquem specialem effectum; et propter hoc per baptismum ei qui habuit gratiam gratum facientem, non additur alia gratia nova, sed illa quae prius inerat, augetur. Secus autem est de confirmatione, quae non est sacramentum necessitatis; unde ejus gratia ad aliquem specialem effectum ordinatur; et propter hoc gratia confirmationis potest addi ad gratiam quae perficit in communi statu vitae.

Ad tertium dicendum, quod quamvis aliquis possit constanter, etiam si sit in mortali peccato, fidem Christi confiteri, non tamen est idonea illa confessio, quia *non est speciosa laus in ore peccatoris*, Eccli. 15, 9, nec iterum est meritoria ad salutem. Sacramentum autem ordinatur non solum ad hoc quod aliquid fiat qualitercumque, sed ad hoc quod aliquid idonee fiat, nisi sit defectus ex parte recipientis sacramentum.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod, sicut supra dictum est, sacramentales gratiae ad invicem distinctae sunt secundum distinctionem eorum ad quae ordinantur, sicut et virtutes; quamvis earum distinctio non ita appareat sicut distinctio virtutum, quia earum effectus non sunt ita manifesti sicut effectus virtutum. Ita etiam videmus in virtutibus moralibus; quia ubi est specialis difficultas, requiritur specialis virtus; unde alia est virtus quae dirigit in magnis sumptibus secundum magnificentiam, ab ea quae in communibus donis et sumptibus perficit, scilicet liberalitate. Et quia gratia baptismalis datur ad perficiendum in his quae pertinent ad communem statum vitae christianae, gratia autem confirmationis ad perficiendum in his quae sunt difficillima in isto statu, scilicet confiteri nomen Christi contra persecutores; ideo speciali gratia ad hoc indigetur; et propter hoc alia est gratia confirmationis a gratia baptismi, et contra alium defectum datur. Gratia enim baptismi datur contra defectum qui impedit omnem statum justitiae in vita christiana, scilicet contra peccatum originale et actuale; gratia autem confirmationis contra defectum oppositum robori quod exigitur in confessoribus nominis Christi, scilicet contra infirmitatem (1).

Ad primum ergo dicendum, quod gratia confirmationis et baptismi non sunt ejusdem speciei, ut dictum est; et ideo nihil prohibet quod in eodem indivisibili sint. Vel dicendum, quod gratia baptismalis ex essentia animae derivatur in intellectum (2), quod est ad recte et perfecte credendum; sed gratia confirmationis respicit magis irascibilem, ad quam pertinet fortitudo et robur.

Ad secundum dicendum, quod gratia sacramentalis, quae est principalis effectus sacramenti, quamvis habeat connexionem cum gratia quae est in virtutibus et donis, tamen est alia ab ea: quia gratia sacramentalis perficit removendo primo et principaliter defectum ex peccato consequentem; sed gratia virtutum et donorum perficit inclinando

(1) *Al.* scilicet infirmitati.
(2) *Al.* derivatur intellectu.

ad bonum virtutis et doni; sicut gratia confirmationis removendo infirmitatis morbum: fortitudinis autem donum vel virtus inclinando ad bonum quod est proprium virtuti vel dono. Et ideo quamvis in baptismo dentur virtutes et dona, et similiter in confirmatione, non oportet quod sit eadem gratia sacramentalis utrobique.

Ad tertium dicendum, quod confiteri ubi ex confessione imminet mortis periculum, non est tantum fidei, sed indiget auxilio alterius virtutis, scilicet fortitudinis; et similiter etiam indiget alia gratia sacramentali, quae removeat effectum oppositum fortitudini.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod, ut supra dictum est, dist. 1, quaest. 3, art. 4, quaestiunc. 3, sicut gratia gratum faciens, quae essentiam animae perficit, differt a virtutibus et donis quae ab ipsa fluunt, ita etiam differt a gratia quae est proprius effectus sacramentorum; tamen est ei connexa, sicut et connexionem habet ad virtutes et dona; unde in sacramentis principaliter datur gratia sacramentalis, quae differt in diversis sacramentis; et per consequens gratia virtutum et donorum, quae est communis in omnibus sacramentis. Secundum hoc ergo gratia baptismalis potest dici dupliciter. Uno modo illa quae est principalis et proprius effectus baptismi, operans contra morbum: alio modo gratia quae est effectus baptismi ex consequenti, et per quamdam connexionem: et similiter distinguendum est de gratia confirmationis. Accipiendo ergo gratiam baptismalem et confirmationis primo modo, sic sunt diversae gratiae; et ideo non perficit eam directe, quasi cedens in eamdem essentiam cum ipsa, sed directe perficit ipsum baptizatum ad aliquid altius; et per consequens etiam ipsa baptismalis gratia perfectius et nobilius esse habet, sicut et anima sensibilis est perfectior adjuncta rationali, et virtus adjuncta dono, et liberalitas adjuncta magnificentiae. Accipiendo autem gratiam baptismalem et confirmationis secundo modo, sic directe auget eam, cedens in eamdem essentiam cum ipsa, sicut baptismus directe auget gratiam quam prius invenit.

Et per hoc patet responsio ad utramque partem.

QUAESTIO III.

Deinde quaeritur de celebratione hujus sacramenti; et circa hoc quaeruntur tria: 1.° quis possit conferre hoc sacramentum; 2.° quis debeat recipere; 3.° de ritu et modo recipiendi.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum quilibet non ordinatus possit alium confirmare. — (3 p., quaest. 72, art. 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod quilibet non ordinatus possit alium confirmare. Efficacia enim sacramentorum est a virtute verborum. Sed quilibet, etiam non ordinatus, potest verba proferre quae sunt forma hujus sacramenti. Ergo non ordinatus potest confirmare.

2. Praeterea, unumquodque potest agere secundum formam quam habet: quia unumquodque agit secundum quod est actu. Sed aliquis non ordinatus habet characterem confirmationis. Ergo potest confirmare.

3. Praeterea, quanto aliquod sacramentum est majoris necessitatis, tanto indiget majori discretione et attentione in ministrando. Sed baptismus est sacramentum necessitatis. Ergo cum illud quod requirit majorem discretionem debeat majoribus committi, videtur quod ex quo non ordinatus potest baptizare, etiam possit confirmare.

Sed contra est quod Hugo de S. Victore dicit (de Sacramentis, lib. 2, part. 2, cap. 5), quod administratio Ecclesiae consistit in ordinibus ministrorum, et sacramentis. Ergo sicut sine sacramento non potest quis confirmari, ita nec sine ordine confirmantis.

Praeterea, unctio confirmationis est dignior quam extremae unctionis. Sed illa non potest fieri nisi ab ordinatis, ut patet Jacob. ult. Ergo nec ista.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod sacerdos simplex, etiam si non sit Episcopus, possit confirmare. Baptismus enim quantum ad aliquid est majoris efficaciae quam confirmatio. Sed sacerdos ex suo officio potest baptizare. Ergo et confirmare.

2. Praeterea, sicut confirmationis sacramentum ad perfectionem pertinet, ita et eucharistiae, secundum Dionysium (de eccl. Hierarch., cap. 4 et 5.). Sed sacerdos est proprius minister sacramenti eucharistiae. Ergo ipse potest confirmare.

3. Praeterea, in sacramentis ex parte conferentis requiritur ordo et intentio. Sed Episcopus non habet aliquem ordinem vel characterem quem non habeat simplex sacerdos. Ergo sicut Episcopus, ita et sacerdos potest confirmare, si intentionem confirmandi habeat.

Sed contra, soli Episcopi in loco Apostolorum succedunt. Sed soli Apostoli in primitiva Ecclesia manus imponebant, quod erat confirmare. Ergo soli Episcopi nunc possunt confirmare.

Praeterea, in ordine ecclesiasticae hierarchiae, secundum Dionysium (ubi sup.), soli Episcopi sunt perfectores. Sed, secundum eumdem, sicut aliquis per exorcismum purgatur, et per baptismum illuminatur, ita per confirmationem chrismatis perficitur. Ergo soli Episcopi possunt confirmare.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod sacerdos simplex ex commissione Papae non possit confirmare. Sicut enim se habet hoc quod est sacerdotis ad sacerdotem, ita quod est Episcopi ad Episcopum. Sed nullus non sacerdos potest propter Papae commissionem eucharistiam conficere, quod est sacerdotum. Ergo similiter ex commissione Papae nullus potest non Episcopus confirmare, quod est Episcopi.

2. Praeterea, sicut conferre sacerdotalem ordinem est Episcopi, ita et confirmare. Sed nullus non Episcopus ex mandato Papae posset aliquem in sacerdotem promovere. Ergo nullus ex Papae mandato, qui non sit Episcopus, potest praebere confirmationis sacramentum.

3. Praeterea, quicumque potest ex mandato vel ex commissione alicujus baptizare, si sine commissione baptizat eum qui non est sibi subditus, extra casum necessitatis, baptizatus est, quamvis peccet. Sed si sacerdos sine commissione alicujus confirmet, non est confirmatum. Ergo non potest ex commissione Papae confirmare.

Sed contra est quod in littera dicitur, quod Gregorius in casu permisit quod simplices sacerdotes possent confirmare (ut habetur dist. 95, cap. *Pervenit*).

Praeterea, majus est ordinem conferre quam confirmare. Sed ex mandato Papae aliqui non Episcopi conferunt quosdam ordines; sicut sunt Presbyteri Cardinales, qui conferunt minores ordines. Ergo multo fortius ex mandato Papae potest aliquis simplex sacerdos confirmare.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod proprii dispensatores sacramentorum sunt ministri Ecclesiae per sacramentum ordinis consecrati, ut sint medii inter Deum et plebem, divina populo tradentes; et ideo solis eis competit ex officio sacramenta ministrare, nec per alium conferri possunt, excepto baptismo propter necessitatem. Unde cum confirmatio non sit sacramentum necessitatis, non poterit nisi ab ordinatis conferri.

Ad primum ergo dicendum, quod efficacia sacramenti non tantum est ex verbis prolatis, sed etiam ex materia debita, et persona conveniente; et ideo, si sit defectus in persona ministri, verba prolata ab alio non possunt efficaciam sacramento praebere.

Ad secundum dicendum, quod perfectio personalis hujus vel illius nihil facit ad collationem sacramentorum: quod patet ex hoc quod sacramenta conferuntur a bonis ministris et malis; sed exigitur perfectio hujus inquantum est minister Ecclesiae, sicut in naturalibus ad hoc quod forma se in alteram materiam transfundat per sui similitudinem, requiritur qualitas activa. Et quia per confirmationis sacramentum non efficitur aliquis minister Ecclesiae, quamvis quamdam naturalem perfectionem consequatur, ideo non oportet quod quilibet confirmatus confirmare possit.

Ad tertium dicendum, quod omnia sacramenta indigent aequaliter intentione; sed illa quae omnibus sunt conferenda, non indigent discretione, qua unus repellatur, et alius admittatur: quia a sacramentis necessitatis nullus debet excludi; et ideo cuilibet etiam sacerdoti committitur illa sacramenta conferre, non autem illa quibus aliquis ad statum perfectionis promovetur.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod in omnibus artibus et potentiis ordinatis, vel habitibus, ita est quod ultima perfectio reservatur inducenda per supremam artem in genere illo; sicut artes quae operantur circa materiam navis, reservant inductionem formae arti superiori, quae navim compaginat; et illa reservat ulterius finem, scilicet usum navis, arti superiori, scilicet gubernatoriae. Unde cum Episcopi in ecclesiastica hierarchia teneant supremum locum, illud quod est ultimum in actionibus hierarchicis, eis reservandum fuit. Et quia perficere aliquem hoc modo quod sit supra communem statum aliorum, est supremum in actionibus hierarchicis, ideo sacramentum confirmationis et ordinis, quibus hoc efficitur, solis Episcopis dispensanda reservantur.

Ad primum ergo dicendum, quod baptismus, cum sit sacramentum necessitatis, communiter omnibus competit; et ideo per ipsum non ponitur aliquis supra communem statum, sicut fit per confirmationem, ut prius etiam dictum est.

Ad secundum dicendum, quod eucharistia, sicut confirmatio et ordo, est sacramentum perficiens; sed in hoc differt ab aliis, quia in ordine et confirmatione illud quod est ibi res et sacramentum, est aliquid in suscipiente acquisitum; et ideo suscipientem haec sacramenta promovent ad perfectionem quamdam ultra communem statum fidelium; sed eucharistia habet illud quod est res et sacramentum, in se, non in suscipiente; et ideo per sumptionem eucharistiae non acquirit aliquis perfectionem ultra communem statum, cum non imprimatur character; sed perficit unumquemque in suo statu; et ideo etiam secundum Dionysium cuilibet sacramento eucharistiae perceptio adjungitur; et ideo non est simile de eucharistia et de aliis

Ad tertium dicendum, quod quamvis Episcopus non habeat aliquem ordinem supra sacerdotem, secundum quod ordines distinguuntur per actus relatos ad corpus Domini, veruntamen habet aliquem ordinem supra sacerdotem, secundum quod ordines distinguuntur per actus supra corpus mysticum. Unde Dionysius in eccles. Hierarch. (cap. 5, part. 1), ponit Episcopatum ordinem; unde et cum quadam consecratione dignitas episcopalis confertur; et ideo in promotione membrorum corporis mystici aliquid potest competere Episcopo quod non competit simplici sacerdoti.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod circa hoc est multiplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod presbyter simplex non possit ex mandato Papae confirmare; et quod dicitur de Gregorio ad Januarium scribente (lib. 3, epist. 26), exponunt quod illi presbyteri ex mandato Papae non conferebant sacramentum confirmationis, sed aliquod sacramentale simile illi sacramento, sicut alicui porrigitur panis benedictus loco eucharistiae. Sed non videtur conveniens, ut talem simulationem in dispensatione sacramentorum induxisset Gregorius, vel sustinuisset: quia dipensatio sacramentorum pertinet ad veritatem doctrinae, quae non est propter scandalum dimittenda.

Et ideo alii dicunt, quod auctoritas Papae tanta est quod ejus mandato quilibet potest conferre quod habet, ut confirmatus confirmare, sacerdos sacerdotium conferre, diaconus diaconatum; non autem mandato ipsius potest aliquis conferre quod non habet, ut diaconus ordinem sacerdotalem. Sed haec opinio videtur nimis ampla; et ideo media via secundum alios tenenda est.

Et ideo sciendum est, quod cum Episcopatus non addat aliquid supra sacerdotium per relationem ad corpus Domini verum, sed solum per relationem ad corpus mysticum, Papa per hoc quod est Episcoporum summus, non dicitur habere plenitudinem potestatis per relationem ad corpus Domini verum, sed per relationem ad corpus mysticum. Et quia gratia sacramentalis descendit in corpus mysticum a capite, ideo omnis operatio in corpus mysticum sacramentalis, per quam gratia datur, dependet ab operatione sacramentali super corpus Domini verum; et ideo solus sacerdos potest absolvere in foro (1) poenitentiali, et baptizare ex officio. Et ideo dicendum, quod promovere ad illas perfectiones quae non respiciunt corpus Domini verum, sed solum corpus mysticum, potest a Papa, qui habet plenitudinem pontificalis potestatis,

(1) *Al.* in loco.

committi sacerdoti, qui habet actum summum super corpus Domini verum; non autem diacono, vel alicui inferiori, qui non habet perficere corpus Domini verum, sicut nec absolvere in foro poenitentiali. Non autem potest simplici sacerdoti committere promovere ad perfectionem quae respicit aliquo modo corpus Domini verum; et ideo simplex sacerdos ex mandato Papae non potest conferre ordinem sacerdotii: quia ordines sacri habent actum supra corpus Domini verum, vel supra materiam ejus. Potest autem concedere simplici sacerdoti quod conferat minores ordines, quia isti nullum actum habent supra corpus Domini verum, vel materiam ejus, nec etiam supra corpus mysticum habent (1) actum per quem gratia conferatur; sed habent ex officio quosdam actus secundarios et praeparatorios; et similiter potest concedere alicui sacerdoti quod confirmet: quia confirmatio perficit eum in actu corporis mystici, non autem habet aliquam relationem ad corpus Domini verum.

Et per hoc de facili patet solutio ad objecta.

ARTICULUS II.

Utrum Christus debuerit sacramentum confirmationis accipere. — (3 *p.*, *qu.* 72, *art.* 8.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus debuerit sacramentum confirmationis accipere. Sacramentum enim confirmationis confert majorem plenitudinem gratiae quam baptismus. Sed Christus baptizari voluit, ut tactu mundissimae suae carnis efficaciam baptismo praeberet. Ergo similiter debuit confirmationem accipere.

2. Praeterea, confirmatio ad hoc datur ut homo in confessione veritatis usque ad mortem firmiter stet. Sed Christus dedit omnibus exemplum pro veritate moriendi. Ergo hoc sacramentum maxime debuit accipere.

Sed contra, confirmatur quod infirmum est. Sed infirmitas spiritualis in Christo non fuit. Ergo nec confirmari debuit.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod hoc sacramentum pueris non sit conferendum. Quia hoc sacramentum supra communem statum promovet, sicut et sacramentum ordinis. Sed illud sacramentum non confertur pueris. Ergo nec istud.

2. Praeterea, hoc sacramentum datur ad confitendum fidem, et ad pugnandum pro ipsa. Sed hoc non competit pueris. Ergo non debent hoc sacramentum suscipere.

Sed contra, gratia baptismalis est immediata dispositio ad gratiam confirmationis. Sed baptismus confertur pueris. Ergo confirmatio debet pueris dari.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod non debeat dari omnibus adultis. Illud enim quod omnibus datur, non excedit communem statum, ut dictum est. Sed confirmatio ponit supra communem statum, ut supra dictum est. Ergo non debet omnibus dari.

2. Praeterea, hoc sacramentum est ad robur in pugna spirituali. Sed pugnare non est mulierum propter imbecillitatem sexus. Ergo nec hoc sacramentum eis competit.

3. Praeterea, confirmatio est sacramentum confessionis. Sed muti non possunt confiteri. Ergo non debet eis dari hoc sacramentum.

4. Praeterea, morientes a pugna hujus vitae subtrahuntur. Sed ad robur in pugna hujus vitae datur confirmatio. Ergo non debet morientibus dari.

Sed contra est quod dicit Hugo de S. Victore (de Sacram., lib. 2, part. 7, cap. 3), quod omnino periculosum esset, si ab hac vita sine confirmatione migrare contingeret. Ergo omnibus dandum est hoc sacramentum.

Praeterea, ad robur in hoc sacramento datur septiformis gratia Spiritus sancti. Sed haec omnibus est necessaria. Ergo et sacramentum confirmationis omnibus dari competit.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod suscipere baptismum est in praecepto, cum sit sacramentum necessitatis; et ideo Dominus voluit baptizari, quamvis in baptismo nihil susciperet, sed magis contulerit ut forma obediendi mandatis omnibus praeberetur per ipsum; et propter hoc dixit ad baptismum veniens: *Sic decet nos implere omnem justitiam*; Matth. 3, 15. Justitia enim consistit in obedientia legis, ut Philosophus dicit in 5 Ethic. (cap. 1). Sed sacramentum confirmationis non est necessitatis, sed utilitatis alicujus consequendae causa accipitur; et ideo cum Dominus non acceperit aliquid a sacramentis, non debuit sacramentum confirmationis accipere, sicut nec sacramentum ordinis: quia potestas excellentiae in sacramentis, et plenitudo Spiritus sancti in ipso a sui conceptione fuit, et sic non oportebat nisi quod in ipso erat innotescere; quod factum est per adventum columbae super ipsum.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod perfectio quae confertur in ordine et confirmatione, in hoc differunt, quod perfectio ordinis est ad aliquid dispensandum, perfectio autem confirmationis est ad standum fortiter in seipso. Ad hoc autem quod dispensatio alicujus rei detur alicui, requiritur idoneitas aliqua praeexistens in eo qui dispensationem recipit propter periculum quod potest imminere ex prava dispensatione; et ideo perfectio ordinis non confertur pueris. Sed perfectio qua quis in seipso perficitur, non praeexigit aliam perfectionem, sed ipsa perfectione quis idoneus redditur; nec ex hoc aliquod periculum imminere potest; et ideo confirmatio potest puero tradi, et convenienter traditur: quia infantilis aetas non patitur fictionem, qua effectus sacramenti in traditione impediatur; et ideo quamvis tunc non competat ei confiteri vel pugnare, certum tamen est quod effectum sacramenti plene recipit, per quem erit idoneus ad pugnam et confessionem ad perfectam aetatem veniens, nisi gratiam acceptam per peccatum amittat.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sicut dictum est, perfectio in confirmatione collata non praeexigit aliam perfectionem, sed per eam quis in seipso perficitur, ut sit idoneus ad pugnam spiritualem. Et quia cuilibet est conveniens et bonum, ut in pugna spirituali fortitudinem ha-

(1) *Al. deest* habent.

beat; ideo ab hoc sacramento nullus excludi debet qui sit baptizatus.

Ad primum ergo dicendum, quod non ponit supra communem statum quantum ad dispensationem alicujus sacramenti, sed quantum ad confessionem sacramentorum; et haec perfectio vel excellentia omnibus membris Ecclesiae competit per hoc sacramentum confirmationis collata.

Ad secundum dicendum, quod etiam quaedam mulieres in pugna spirituali gloriosum reportaverunt ab hoste triumphum, sicut patet de beata Agnete, et beata Caecilia et aliis; unde ab hoc sacramento mulieres non sunt excludendae.

Ad tertium dicendum, quod quamvis muti non possint confiteri ore, possunt confiteri nutibus, et possunt habere voluntatem et propositum confitendi; et ideo eis non debet denegari hoc sacramentum.

Ad quartum dicendum, quod quamvis morientes abstrahantur a pugna, tamen vadunt ad locum praemii, in quo secundum mensuram gratiae datur mensura gloriae; et ideo indigent plenitudine gratiae, quae in pugna perficit, propter finem pugnae consequendum.

ARTICULUS III.

Utrum exigatur quod aliquis teneat aliquem ad confirmationem — (3 *p., quaest.* 72, *art.* 9 *et* 10.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non exigatur quod aliquis teneat aliquem ad confirmationem. Ille enim qui habet immediatam relationem ad principem, sicut liberi, non oportet quod mediantibus aliquibus coram principe compareat, sicut servi comparent mediantibus dominis et filiifamilias mediantibus patribus. Sed confirmandus jam habet immediatam relationem ad principem Ecclesiae, cum sit membrum Ecclesiae per baptismum. Ergo quamvis baptizatus per alium debeat praesentari, tamen confirmandus nullo modo debet per alium ad confirmationem teneri, praecipue si sit adultus.

2. Praeterea, fortitudo minus competit mulieribus quam viris. Prov. ultim. 10: *Mulierem fortem quis inveniet?* Sed confirmatio est sacramentum fortitudinis, quia in eo datur Spiritus sanctus ad robur. Ergo ad minus mulier non debet tenere virum ad confirmationem.

Sed contra, videtur etiam quod non confirmatus possit tenere ad confirmationem. Quia majus est sacramentum conferre quam ad sacramentum suscipiendum (1) aliquem tenere. Sed non confirmatus potest sacramentum baptismi conferre. Ergo multo fortius potest ad confirmationem tenere.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non debeat fieri linitio chrismatis tantum in fronte. Quia vertex est nobilior pars corporis quam frons, quia ibi est organum cogitativae, hic autem organum phantasiae. Sed sacerdos, qui est inferior quam Episcopus, ungit baptizatos chrismate in vertice. Ergo Episcopus non debet ungere chrismate confirmandos in fronte.

2. Praeterea, confirmatio est sacramentum confessionis. Sed confessio fit ore. Ergo unctio confirmationis magis deberet in ore fieri.

3. Praeterea, frons est locus nudus et patens. Sed hic de facili sordes contrahit. Cum ergo chrisma sit servandum ab omni inquinamento, videtur quod non congrue fiat unctio in fronte.

Sed contra, in confirmatione datur Spiritus sanctus ad robur. Sed robur in fronte significatur, ut patet Ezech. 3, 8: *Ecce dedi. . . frontem tuam duriorem frontibus eorum.* Ergo in fronte debet fieri unctio confirmationis.

Praeterea, Apocal. 7, 3, Angelus dicit: *Quoadusque signemus servos Dei vivi in frontibus eorum.* Sed Episcopi dicuntur Angeli, ut patet Apoc. 3. Ergo eorum est in fronte signare.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod confirmatio possit iterari. Sicut enim confirmatio datur ad robur fidei, ita eucharistia ad robur caritatis. Sed eucharistia iteratur. Ergo et confirmatio.

2. Praeterea, si morbus iteratur, et medicina iterari debet. Sed morbus contra quem datur hoc sacramentum, potest iterari, scilicet spiritualis infirmitas. Ergo et sacramentum debet iterari.

Sed contra, sicut in baptismo imprimitur character, ita et in confirmatione. Sed baptismus non iteratur. Ergo nec confirmatio.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in sacramento confirmationis datur Spiritus sanctus ad robur. Unde propter hoc aliquis ad confirmationem accedit, quia se habere robur standi non praesumit; et ideo institutum fuit ut ab altero teneatur, ad significandum quod per se stare non posset.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui est mediator in hoc sacramento, non habet officium repraesentandi quasi extraneum, sicut est in baptismo, neque suscipiendi quasi instruendum: sed solum tenendi quasi infirmum.

Ad secundum dicendum, quod fortitudo spiritualis est per Christum, in quo non est masculus et femina, ut dicitur ad Galat. 3; et ita non differt utrum vir mulierem, vel mulier virum teneat; quamvis quidam contrarium dicant, scilicet quod mulier virum tenere non potest.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod homo potest impediri a libera et aperta confessione nominis Christi propter duo; scilicet propter timorem mortis, et propter confusionem, quae est timor ignominiae. Utriusque autem signum praecipue in facie manifestatur: quia pallescunt timentes, et rubent verecundati, ut dicitur in 4 Ethic. (cap. 15 vel 17), et praecipue in fronte quae est pars magis aperta, et imaginationi, ex qua procedunt passiones praedictae, vicina; et ideo cum confirmatio detur ad liberam confessionem nominis Christi, convenienter unguntur confirmati in fronte.

Ad primum ergo dicendum, quod unctio quae datur in vertice a sacerdote, significat dignitatem regalem et sacerdotalem in baptizato, quia incipit esse de numero illorum quibus dicitur: *Vos estis gens sancta, regale sacerdotium,* 1 Petr. 2, 9; et

(1) *Al.* subsequendum.

ideo in vertice fit ad signandum (1) eminentiam dignitatis collatae. Sed unctio confirmationis datur ad fortiter defendendam dignitatem acceptam, quod amplius est; et ideo in loco publico dari debet.

Ad secundum dicendum, quod non datur hoc sacramentum ad confessionem simpliciter, sed ad libertatem confessionis; et ideo debet dari ubi apparent illae passiones quae liberam confessionem impedire possunt.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc non est periculum: quia ligatur frons confirmati quousque desiccetur locus; et postmodum etiam secundum Hugonem (lib. 2 de Sacram., part. 2, cap. 7), debet esse sub quadam disciplina custodiendi chrisma, ne scilicet caput lavet usque ad septem dies propter septem dona Spiritus sancti, sicut etiam Ecclesia septem diebus adventum Spiritus sancti in discipulos celebrat.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sacramentum quod habet effectum semper permanentem, non potest iterari sine injuria sacramenti: et quia (2) in confirmatione imprimitur character, qui est indelebilis, ideo non debet iterari.

(1) *Al.* ad assignandum.
(2) *Al.* et ideo quia.

Ad primum ergo dicendum, quod eucharistia non imprimit characterem; nec illud quod est res et sacramentum, est aliqua forma recepta in recipiente sacramentum, sicut est in confirmatione; et ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod confirmatio datur contra infirmitatem, prout est contracta per originale peccatum; et sic non redit, quamvis infirmitas actualis peccati redeat.

Expositio textus.

Donatio Spiritus sancti ad robur. Contra. Panis cor hominis confirmat; Psalm. 103. Ergo magis pertinet ad eucharistiam quam ad confirmationem. — Et dicendum, quod per eucharistiam roboratur caritas, per hoc autem sacramentum fides: in his enim duabus virtutibus tota virtus spiritualis aedificii consistit. Vel dicendum quod caritas perficit et roborat ad standum in seipso per modum cibi, sed confirmatio ad pugnam quam quis ab aliis patitur in confessione nominis Christi contra adversarios audaciam praebens.

Hoc sacramentum tantum a jejunis accipi et jejunis tradi debet. Propter eminentiam Spiritus sancti, qui cum sua plenitudine in hoc sacramento dat robur.

DISTINCTIO VIII.

De sacramento altaris, et eucharistiae.

Post sacramentum baptismi et confirmationis sequitur eucharistiae sacramentum. Per baptismum mundamur, per eucharistiam in bono consummamur. Baptismus aestus vitiorum extinguit, eucharistia spiritualiter reficit: unde excellenter eucharistia dicitur, idest bona gratia; quia in hoc sacramento non modo est augmentum virtutis et gratiae, sed ille totus sumitur qui est fons et origo totius gratiae: cujus figura praecessit, quod manna pluit Deus patribus in deserto, qui quotidiano caeli pascebantur alimento; unde (Psalm 77, 25): « Panem Angelorum manducavit homo. » Sed tunc qui panem illum manducaverunt, mortui sunt; iste vero panis vivus, qui de caelo descendit, vitam mundo tribuit (Joan. 6) (1). Manna illud de caelo, hoc super caelum. Illud scatebat vermibus in diem (2) alterum reservatum; hoc ab omni corruptione alienum. Quicumque religiose gustaverit, corruptionem non videbit. Illud datum fuit antiquis post transitum maris rubri, ubi submersis Aegyptiis liberati sunt Hebraei (Exod. 14): ita hoc caeleste manna non nisi renatis praestari debet. Panis ille corporalis populum antiquum ad terram promissionis per desertum eduxit; haec esca caelestis fideles hujus saeculi desertum transeuntes in caelum subvehit. Unde recte viaticum appellatur, quia in via nos reficiens usque ad patriam deducit. Sicut ergo in mari rubro figura baptismi praecessit, ita in manna significatio dominici corporis. Haec duo sacramenta demonstrata sunt, ubi de latere Christi sanguis et aqua profluxerunt: quia per sanguinem redemptionis et aquam ablutionis nos redimere venit a diabolo et a peccato, sicut Israelitas per sanguinem agni paschalis ab exterminatore, et per aquam maris rubri ab Aegyptiis liberavit. Hujus etiam sacramenti ritum Melchisedech ostendit, ubi panem et vinum Abrahae obtulit (Gen. 14). Unde, ut ait Ambrosius (de Sacramentis, lib. 4, cap. 3), intelligitur anteriora esse sacramenta Christianorum quam Judaeorum.

De institutione sacramenti.

Hic etiam ante alia consideranda occurrunt quatuor; scilicet sacramentum, institutio, forma, et res. Sacramentum Dominus instituit, quando post typicum agnum corpus et sanguinem suum discipulis in coena porrexit. Unde Eusebius Emyssenus (1): « Quia corpus assumptum ablaturus erat ab » oculis, et illaturus sideribus, necesse erat ut die coenae sa» cramentum nobis corporis et sanguinis consecraret, ut » coleretur jugiter per mysterium quod semel offerebatur in » pretium. »

(1) *Nicolai:* idest aeternae vitae substantiam subministrat.
(2) *Al.* scaturiebat in diem.

De forma.

Forma vero est, quam ipse ibidem edidit dicens: « Hoc » est corpus meum: » et post (Matth. 26): « Hic est sanguis » meus » Cum enim haec verba proferuntur, conversio fit panis et vini in substantiam corporis et sanguinis Christi. Reliqua ad laudem Dei dicuntur. Unde Ambrosius (lib. 4 de Sacramentis, cap. 4): « Sermone Christi hoc conficitur sa» cramentum: quia sermo Christi creaturam mutat; et sic ex » pane fit corpus Christi, et vinum cum aqua in calicem » missum fit sanguis consecratione verbi caelestis. Consecra» tio quibus fit verbis? Attende quae sunt verba. Accipite » ergo, et comedite ex eo omnes: Hoc est corpus meum; et » iterum: Accipite et bibite ex hoc omnes: Hic est sanguis » meus Per reliqua omnia quae dicuntur, laus Deo defer» tur (2); oratio praemittitur pro populo, pro Regibus (3). » Item Augustinus (4) (ut habetur de Consecr., dist. 2, cap. » Utrum. »): « Credendum est quod in illis verbis Christi » sacramenta conficiantur. Reliqua omnia nihil aliud sunt » quam laudes vel obsecrationes fidelium, et petitiones. » Ecce quae sit institutio et forma hujus sacramenti: ubi consideratione dignum est, quare illud sacramentum post coenam dedit discipulis. Dominus igitur Jesus ad invisibilia paternae

(1) Ita refertur in Decretis; sed Eucherii Lugdunensis potius est, ex quo in Eucharistia sua Cardinalis Perronius expresse refert, ac Eusebio Emysseno falso tribui probat lib. 1, cap. 1 et 2 (*Ex edit. P. Nicolai*).
(2) *Al.* refertur.
(3) *Nicolai addit* pro ceteris.
(4) Ita refertur in Decretis; sed nihil tale in Augustino nunc occurrit; habetur autem apud Paschasium lib. de corpore et sanguine Domini, ut ibidem appendix notat (*Ex edit. P. Nicolai*).

majestatis migraturus, celebrato cum discipulis typico pascha (1), quoddam memoriale eis commendare volens, sub specie panis et vini corpus et sanguinem suum ita eis tradidit, ut ostenderet legis veteris sacramenta, inter quae praecipuum erat agni paschalis sacrificium, in morte sua terminari, ac legis novae sacramenta substitui, in quibus excellit mysterium eucharistiae. Ideo etiam post alia dedit, ut hoc unum arctius memoriae discipulorum infigeretur, et ab Ecclesia deinceps frequentaretur. Sed non exinde disciplinam sanxit in posterum, ut post alios cibos sumatur, quod potius a jejunis sumi oportet, sicut Apostolus docet (1 Corinth. 21), ut singulari reverentia dijudicetur, idest discernatur ab aliis cibis: quod Dominus Apostolis disponendum reliquit. Unde Augustinus (ad Januarium, epist. 118): « Apparet, » cum primo acceperunt discipuli eucharistiam, non eos ac» cepisse jejunos. Non ideo tamen calumniandum est univer» sae Ecclesiae, quod a jejunis sumitur semper. Placuit enim » Spiritui sancto ut in honorem tanti sacramenti prius in os » christiani dominicum corpus intraret quam alii cibi: ideo » ubique mos iste servatur. Non enim quia post cibos dedit » Dominus, ideo pransi vel coenati illud accipere debent, » ut illi faciebant quos Apostolus redarguit. Nam Salvator » quo vehementius commendaret mysterii illius altitudinem, » ultimum hoc voluit infigere cordibus et memoriae discipu» lorum, a quibus ad passionem digressurus erat. Quo au» tem ordine deinceps sumeretur, Apostolis, per quos Eccle» sias dispositurus erat, reservavit docendum. »

De sacramento et re.

Nunc quid ibi sacramentum sit, et quid res, videamus. Sacramentum est invisibilis gratiae visibilis forma. Forma ergo panis et vini, quae ibi videtur, est sacramentum, idest signum sacrae rei: quia praeter speciem quam ingerit sensibus, aliquid aliud facit in cognitionem venire. Tenent ergo species vocabula rerum quae ante fuerunt, scilicet panis et vini. Hujus autem sacramenti gemina est res: una scilicet contenta et significata; altera significata, et non contenta. Res contenta et significata est caro Christi quam de Virgine traxit, et sanguis quem pro nobis fudit. Res autem significata et non contenta, est unitas Ecclesiae in praedestinatis, vocatis, justificatis, et glorificatis. Haec est duplex caro Christi et sanguis. Unde Hieronymus (in cap. 1 Epist. ad Ephes.): « Dupliciter, » inquit, intelligitur caro Christi et sanguis: vel illa quae » crucifixa est et sepulta, et sanguis qui militis lancea effu» sus est; vel illa spiritualis ac divina de qua ipse ait (Joan. » 6, 56): Caro mea vere est cibus, et sanguis meus vere » est potus; et: Nisi manducaveritis carnem meam, et bibe» ritis meum sanguinem, non habebitis vitam in vobis. » Sunt ergo hic tria distinguenda. Unum quod tantum est sacramentum; alterum quod est sacramentum et res; et tertium quod est res et non sacramentum. Sacramentum et non res, est species visibilis panis et vini. Sacramentum et res, caro Christi propria, et sanguis. Res et non sacramentum, mystica ejus caro. Porro illa species visibilis sacramentum est geminae rei: quia utramque rem significat, utriusque rei similitudinem gerit expressam. Nam sicut panis prae ceteris cibis corpus reficit et sustentat, et vinum hominem laetificat atque inebriat; sic caro Christi interiorem hominem plus ceteris gratiis spiritualiter reficit et saginat. Unde (Psalm. 22, 5): « Calix tuus inebrians, quam praeclarus est! » Habet etiam similitudinem cum re mystica, quae est unitas fidelium: quia sicut ex multis granis conficitur unus panis, et ex pluribus acinis vinum in unum confluit; sic ex multis fidelium personis unitas ecclesiastica constat. Unde Apostolus (1 Corinth., 10, 17): « Unus panis et unum corpus multi sumus » etc. » Unde Augustinus (de sacram. fidelium, et lib. 7 de bapt. contra Donatistas, cap. 1, et epist. 1): « Unus pa» nis et unum corpus Ecclesia dicitur, pro eo quod sicut » unus panis ex multis granis, et unum corpus ex multis » membris componitur, sic Ecclesia ex multis fidelibus cari» tate copulante connectitur . . . . (1) Hoc mysterium pacis » et unitatis nostrae Christus in sua mensa consecravit. Qui » accipit hoc mysterium unitatis, et non tenet vinculum pa» cis, non accipit hoc mysterium pro se, sed contra se. » Cujus etiam sacramentum est corpus Christi proprium de Virgine sumptum: quia ut corpus Christi ex multis membris purissimis et immaculatis constat: ita societas ecclesiastica ex multis personis a criminali macula liberis consistit. In cujus rei typo facta est arca Domini de lignis Setim, quae sunt imputribilia, et albae spinae similia.

(1) *Al.* paschalis.

(1) *Nicolai:* et serm. de infantibus.

Divisio textus.

Postquam Magister determinavit de baptismo et confirmatione, hic tertio determinat de eucharistiae sacramento; et dividitur in partes duas: in prima determinat ea quae pertinent ad ipsum sacramentum; in secunda determinat de dispensantibus sacramentum, 13 dist., ibi: *Solet etiam quaeri, utrum* (1) *pravi sacerdotes hoc sacramentum conficere queant.* Prima in duas: in prima determinat ea quae requiruntur ad hoc sacramentum in generali; in secunda prosequitur de eis in speciali, dist. 10, ibi: *Sunt item alii praecedentium insaniam transcendentes.* Prima iterum in duas: in prima determinat ea quae requiruntur ad hoc sacramentum; in secunda determinat usum sacramenti, 9 dist., ibi: *Et sicut duae sunt res illius sacramenti, ita et duo modi manducandi.* Prima autem in tres: in prima determinat praecedentia eucharistiam quibus hoc sacramentum figuratur; in secunda determinat concomitantia, quibus hoc sacramentum integratur, scilicet formam et institutionem, ibi: *Hic etiam ante alia consideranda occurrunt quatuor;* in tertia determinat consequentia, quae in hoc sacramento efficiuntur vel significantur, ibi: *Nunc quid ibi sacramentum sit et quid res, videamus.* Secunda pars dividitur in tres: in prima determinat institutionem; in secunda formam, ibi: *Forma vero est quam ipse ibidem edidit;* in tertia movet quamdam quaestionem, et solvit, ibi: *Ubi consideratione dignum est quare illud sacramentum post coenam dedit discipulis.*

Nunc quid ibi sit sacramentum et quid res, videamus. Hic determinat de sacramento eucharistiae per comparationem ad significatum vel causatum ejus: et circa hoc duo facit. Primo ostendit quid sit ibi res, et quid sacramentum. Secundo concludit eorum numerum et ordinem, ibi: *Sunt igitur hic tria distinguenda etc.*

(1) Al. *quicumque.*

QUAESTIO I.

Hic est duplex quaestio. Prima de ipso eucharistiae sacramento. Secunda de forma ipsius.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.° Utrum eucharistia sit sacramentum; 2.° de significatione ejus; 3.° de institutione; 4.° de ordine sumendi hunc cibum respectu aliorum ciborum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum eucharistia sit sacramentum.
(3 *p., qu.* 73, *art.* 1 *et* 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod

eucharistia non sit sacramentum. Ad idem enim non debent diversa ordinari. Sed confirmatio est ad perficiendum, secundum Dionysium (de eccl. Hier., cap. 5, part. 1). Cum ergo secundum ipsum eucharistia etiam sit perfectio, videtur quod superfluat hoc sacramentum.

2. Praeterea, in omni sacramento novae legis idem quod figuratur, efficitur per signum figurans. Sed species panis et vini, quae figurant corpus Christi verum et mysticum, non efficiunt illud. Ergo eucharistia non est sacramentum novae legis.

3. Praeterea, sacramentum est elementum materiale, secundum Hugonem (lib. 1 de Sacrament., part. 9, cap. 1) exterius oculis suppositum. Sed corpus Christi verum quod dicitur hic sacramentum et res similiter, non est oculis videntium suppositum. Ergo non est sacramentum.

4. Praeterea, omne sacramentum in ipsa sui susceptione consecratur et perficitur, sicut patet de baptismo, quod perficitur in ipsa ablutione. Sed eucharistia consecratur ante sumptionem. Ergo non est sacramentum.

5. Praeterea, in omni alio sacramento illud quod est res et sacramentum, est aliquid effectum in suscipiente, sicut character in baptismo. Sed corpus Christi verum, quod ponitur hic res et sacramentum, non est aliquid in recipiente effectum. Ergo non est sacramentum ejusdem rationis cum aliis.

Sed contra est quod in collecta dicitur: *Praesta ut hoc tuum sacramentum non sit nobis reatus ad poenam.*

Praeterea, omnis actio per ministros Ecclesiae dispensata, in qua ex ipso opere operato gratia confertur, est sacramentum. Sed eucharistia est hujusmodi. Ergo est sacramentum.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non sit unum sacramentum, sed multa. Primo per hoc quod in collecta dicitur: *Purificent nos, Domine, haec sacramenta quae sumpsimus.*

2. Praeterea, sacramentum est in genere signi. Sed ea quae sunt in genere signi, sicut nomina, plurificantur ad pluralitatem signantium, quamvis sit idem signatum; sicut *Marcus* et *Tullius* sunt duo nomina, quamvis sit eadem res significata. Ergo cum in eucharistia sint plura signantia, sicut species panis et vini, videtur quod sint plura sacramenta.

3. Praeterea, unitas rei est ex forma sua. Sed in eucharistia sunt duae formae, una ad consecrationem panis, alia ad consecrationem sanguinis. Ergo sunt duo sacramenta.

4. Praeterea, ea quae nec in genere nec in specie conveniunt, sunt plura simpliciter. Sed corpus Christi verum cum speciebus panis et vini sunt differentia et specie et genere. Ergo sunt plura simpliciter. Cum ergo utrumque dicatur sacramentum in eucharistia, videtur quod non sit unum sacramentum.

5. Praeterea, ex duobus perfectis non fit aliquid unum. Sed Christus perfecte est sub utraque specie, scilicet panis et vini. Ergo ex his duobus non fit unum sacramentum.

Sed contra est, quia si essent duo, tunc sacramenta novae legis non essent tantum septem.

Praeterea, quaecumque ordinantur ad idem efficiendum et significandum, pertinent ad unum sacramentum. Sed omnia quae in eucharistia sunt, pertinent ad idem repraesentandum, scilicet mortem Domini, et idem efficiendum, scilicet gratiam, per quam homo incorporatur corpori mystico. Ergo est unum tantum sacramentum.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod non convenientibus nominibus nominetur. Nomen enim proprium alicui debet imponi ex eo quod sit sibi proprium. Sed bonitas gratiae est communis omnibus sacramentis. Ergo ex hoc non debet imponi nomen proprium uni sacramento, ut dicatur eucharistia.

2. Praeterea, sicut in littera dicitur, hoc sacramentum ideo viaticum appellatur, quia in via nos reficiens, usque ad patriam deducit. Sed hoc est commune omnibus sacramentis, quae non nisi viatoribus dantur ad perveniendum ad gloriam patriae, quae est res non contenta, et significata in omnibus sacramentis. Ergo non convenienter viaticum appellatur.

3. Praeterea, causae per effectus denominari solent. Sed adducere ad communionem fidelium est effectus baptismi, secundum Dionysium (de eccles. Hierar., cap. 3), ut ex praedictis patet. Ergo baptismus magis debet dici communio vel synaxis, quam hoc sacramentum.

4. Praeterea, in quolibet sacramento fit aliquid sacrum. Sed hoc importat sacrificii nomen. Ergo sacrificium etiam non est nomen proprium hujus sacramenti.

5. Praeterea, hostia videtur idem quod sacrificium. Sed Dionysius confirmationem nominat chrismatis hostiam. Ergo neque hostia neque sacrificium est nomen proprium huic sacramento.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod eucharistia sacramentum quoddam est, alio tamen modo ab omnibus aliis sacramentis. Sacramentum enim secundum sui nominis proprietatem sanctitatem active importat; unde secundum hoc aliquid habet sacramenti rationem secundum quod habet rationem sanctificationis, qua sanctum aliquid fit. Dicitur autem aliquid sanctum dupliciter. Uno modo simpliciter et per se, sicut quod est subjectum sanctitatis, sicut dicitur homo sanctus. Alio modo secundario et secundum quid, ex eo quod habet ordinem ad hanc sanctitatem, vel sicut habens virtutem sanctificandi, sicut chrisma dicitur sanctum; vel quocumque alio modo ad aliquid sanctum deputetur, sicut altare sanctum. Et ideo ea quibus aliquid fit sanctum primo modo, dicuntur sacramenta simpliciter; illa autem quibus fit aliquid sanctum secundo modo, non dicuntur sacramenta, sed sacramentalia magis. In aliis ergo sacramentis fit aliquid sanctum primo modo, sicut homo suscipiens sacramentum; non autem elementum corporale sanctificans hominem, quia hoc est sacrum secundo modo; et ideo hoc quod pertinet ad sanctificationem materiae in omnibus sacramentis non est sacramentum, sed sacramentale; sed hoc quod pertinet ad usum materiae qua homo sanctificatur, est sacramentum. In hoc autem sacramento illud quod est sanctificans hominem, est sanctum primo modo, quasi subjectum sanctitatis, quia est ipse Christus; et ideo ista sanctificatio materiae est

hoc sacramentum; sed sanctificatio hominis est effectus sacramenti. Et ideo hoc sacramentum in se consideratum, est dignius omnibus sacramentis, quia habet absolutam sanctitatem etiam praeter suscipientem; alia autem non habent nisi in ordine ad aliud; et ideo hoc sacramentum est perfectio aliorum sacramentorum; quia omne quod est per aliud, reducitur ad id quod est per se, sicut patet de accidente et substantia.

Ad primum ergo dicendum, quod perfectum unumquodque est, cum attingit propriam virtutem, ut dicitur in 7 Phys. (text. 19). Virtus autem est ultimum in re, ut dicitur in 1 Cael. et mund. (text. 116); et ideo perfectio rei consistit in hoc quod res ad sui ultimum perducatur. Est autem dupliciter ultimum rei; unum quod est in re, et aliud quod est extra rem; sicut in corporibus ultimum in corpore est superficies corporis contenti; ultimum extra est locus, qui est superficies corporis continentis. Ultimum autem cujuslibet rei in seipsa est ipsa rei operatio, propter quam res est: forma enim est finis generationis, non ipsius generati, ut dicit Commentator in 2 Phys. (text. comm. 75). Unde res quae habet formam substantialem per quam est, esse non dicitur perfecta simpliciter, sed perfecta in esse, vel perfecta perfectione prima; et talem perfectionem quantum ad esse spirituale acquirit homo in baptismo, in quo est regeneratio spiritualis; et ideo Dionysius non ponit baptismum habentem vim perfectivam simpliciter, sed magis purgativam et illuminativam. Sed simpliciter perfectum dicitur quod habet operationem convenientem suae formae. In hoc enim consistit virtus rei, secundum Philosophum in 2 Ethic. (in princ.), per cujus consecutionem aliquid dicitur perfectum, ut dictum est. Hominis autem operatio spiritualis est duplex. Una ipsius inquantum est persona privata; et quantum ad hoc perficit confirmatio, quae facit hominem non impeditum aliquo mundano timore in confessione fidei, et aliis quae ad christianam religionem spectant. Alia, inquantum est persona publica, quasi membrum principale, et influens aliis membris; et quantum ad hoc perficit sacramentum ordinis. Ultimum autem cujuslibet rei extra seipsam, est principium a quo res habet esse: quia per conjunctionem ad ipsum res complentur et firmantur, et propter distantiam ab ipso deficiunt, sicut corruptibilia propter longe distare a primo, ut dicitur in 2 de Generat. (text. 59); et ideo primum agens habet etiam rationem ultimi finis perficientis. Fons autem christianae vitae est Christus; et ideo hoc modo eucharistia perficit, Christo conjungens; et ideo hoc sacramentum est perfectio omnium perfectionum, ut Dionysius dicit (de eccles. Hierar., cap. 5, part. 1); unde et omnes qui sacramenta alia accipiunt, hoc sacramento in fine confirmantur, ut ipse dicit.

Ad secundum dicendum, quod sicut ad species sensibiles aliorum sacramentorum se habet virtus quae interius inest, quae sanctificationem acquirit, ex qua sacramentum efficit, secundum Hugonem (lib. 1 de Sacr., part. 9, cap. 2), ita in hoc sacramento se habet ipsum corpus Christi, quod per consecrationem sub speciebus illis fit. Unde sicut in aliis sacramentis materiale elementum non est causa virtutis quae in ipso est, neque alicujus spiritualis effectus in homine, nisi mediante virtute, secundum quod ex elemento et virtute quasi unum efficitur; ita in hoc sacramento species non sunt causa corporis Christi, neque alicujus effectus in anima spiritualis, nisi mediante corpore Christi vero, secundum quod ex speciebus et corpore Christi fit unum sacramentum. Utrum autem species illae secundum se habeant aliquem effectum corporalem, sicut aqua corporaliter abluit in baptismo, etiam non mediante spirituali virtute, infra dicetur.

Ad tertium dicendum, quod omne sacramentum est visibile; non tamen oportet quod quidquid est in sacramento, sit visibile. Videtur enim species visibilis aquae in baptismo, sed non videtur virtus spiritualis, quae secretius operatur salutem; et similiter hic videntur species, sed non videtur verum corpus Christi. Vel dicendum, quod est visibile non in se, sed in speciebus quae ipsum tegunt; sicut et substantia aliorum corporum videtur mediante colore.

Ad quartum dicendum, quod sanctitas quae est in materiis aliorum sacramentorum, non est forma sanctitatis absolute, sed secundum ordinem ad aliud, ut in 1 dist. dictum est; et ideo non est simile de aliis sacramentis et de hoc, ut ex dictis patet.

Ad quintum dicendum, quod ex hoc ipso quod alia sacramenta perficiuntur in acceptione vel collatione, contingit quod illud quod est in eis sacramentum et res, est aliquid acquisitum in suscipiente; in hoc autem sacramento aliter est, ut ex dictis patet.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod per se unum simpliciter, et quod est numero unum, tribus modis dicitur. Uno modo sicut indivisibile est unum, ut punctum et unitas, quod neque est multa actu neque potentia. Alio modo quod est unum ex continuitate, quod tamen est multa potentia, sicut linea. Tertio modo quod est unum perfectione, sicut dicitur calceamentum unum, quia habet omnes partes quae requiruntur ad calceamentum; et haec unitas dicitur in omnibus illis ad quorum integritatem aliqua exiguntur, sicut unus homo, una domus. Et quia ad esse sacramenti multa concurrunt, sicut forma et materia, et hujusmodi; ideo ab hac unitate perfectionis dicitur sacramentum unum esse. Illa enim sunt de integritate alicujus instrumenti quae requiruntur ad operationem illam ad quam instrumentum deputatum est. Hoc autem sacramentum deputatum est ex divina institutione ad cibationem spiritualem, quae per cibationem corporalem significatur. Et quia cibatio corporalis duo requirit, scilicet aliquid per modum cibi, et aliquid per modum potus; ideo ad integritatem hujus sacramenti ex divina institutione est aliquid per modum cibi, scilicet corpus Christi; et aliquid per modum potus, scilicet sanguis.

Ad primum ergo dicendnm, quod dicitur pluraliter *sacramenta* propter materialem diversitatem signorum.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit quando utrumque signum habet integram significationem; sic autem non est hic: quia cibatio spiritualis non significatur perfecte neque per panis tantum neque per vini tantum sumptionem, sed per utrumque simul, sicut est in significatione nominum compositorum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si utraque forma responderet toti sacramento; sed hoc falsum est: quia una forma respondet uni, et alia alii eorum quae ad sacramentum exiguntur.

Ad quartum dicendum, quod quamvis non sint unum in genere vel specie naturae, possunt tamen esse unum per relationem ad unam operationem, ex qua unitate sumitur unitas sacramenti.

Ad quintum dicendum, quod quamvis Christus perfectus sit sub utraque specie, non tamen quantum ad integrum usum sacramenti est sub utroque, sed quantum ad diversos usus.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in quolibet sacramento est tria considerare; scilicet originem, perfectionem, et finem ad quem est. Origo autem omnium sacramentorum est passio Christi, de cujus latere in cruce pendentis sacramenta profluxerunt, ut sancti dicunt; perfectio autem sacramenti est in hoc quod continet gratiam; finis autem sacramenti est duplex; proximus, scilicet sanctificatio recipientis, et ultimus, scilicet vita aeterna. Haec autem per quamdam excellentiam in eucharistia inveniuntur. Quia hoc sacramentum est specialiter in memoriam dominicae passionis; unde Matthaei 26: *Quotiescumque feceritis, in mei memoriam facietis;* et ideo quantum ad originem vocatur sacrificium vel hostia. Similiter etiam gratiam non per modum intentionis continet sicut alia sacramenta, sed plenitudinem gratiae in suo fonte; et ideo antonomastice eucharistia dicitur. Similiter etiam quia ipsa est consummatio omnium sanctificationum, ut Dionysius dicit (ubi supra), id quod est omnium, scilicet congregari ad unum, huic sacramento attribuitur; et dicitur communio vel synaxis, quod idem est, inquantum scilicet homo congregatur ad unum et ad seipsum et ad alios, ei quod est maxime unum conjunctus. Similiter etiam quantum ad ultimum finem consequendum maximam efficaciam habet, inquantum realiter continet hoc quo janua caeli nobis aperta est, scilicet sanguinem Christi; et ideo specialiter viaticum appellatur.

Et per haec patet solutio ad objecta: quia ab eo quod est commune, aliquid antonomastice denominari potest.

ARTICULUS II.

Utrum huic sacramento figurae assignari debeant.
(3 p., qu. 73, art. 6.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod huic sacramento figurae assignari non debeant. Nihil enim disponitur per aliquid sui generis; albedinis enim non est albedo, nec motus est motus. Sed sacramentum est signum. Ergo sacramento non debet aptari aliqua figura, quia in infinitum iretur.

2. Praeterea, sacramenta veteris legis dicuntur sacramentis novae legis respondere, in quantum signant ipsa. Sacramentis autem novae legis quae sunt maximae perfectionis non respondebant aliqua sacramenta in veteri lege, ut quidam dicunt. Cum ergo hoc sacramentum sit maximae perfectionis, videtur quod non debeant ei aliquae figurae assignari.

3. Praeterea, sicut praefigurata eucharistia est in agno paschali, ita et baptismus in transitu maris rubri, ut dicitur 1 Corinth., 11. Cum ergo Magister non assignaverit aliquas figuras baptismi, videtur quod nec eucharistiae figuras assignare debeat.

Sed contra, hoc sacramentum memoriale passionis Christi est specialiter. Sed passionem Christi praecipue oportebat praefigurari, per quam nos redemit, ut fides antiquorum ad redemptorem ferretur. Ergo praecipue oportebat hoc sacramentum figurari.

Praeterea, hoc sacramentum est dignissimum, et difficillimum ad credendum. Sed talia maxime consueverunt praefigurari. Ergo etc.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod Magister inconvenienter assignet figuras hujus sacramenti. Hoc enim sacramentum post baptismum datur. Sed agnus paschalis praecessit transitum maris rubri, in quo baptismus est praefiguratus. Ergo non est congrua figura hujus sacramenti.

2. Praeterea, in hoc sacramento aliquid offertur Deo. Sed Melchisedech non legitur Deo obtulisse, sed homini, scilicet Abrahae, cui obtulit panem et vinum, ut dicitur Gen. 14. Ergo illa oblatio non est conveniens figura hujus sacramenti.

3. Praeterea, idem non est signum sui ipsius. Sed sanguis qui consecratur in altari, est illemet quem Christus in cruce fudit pro nobis. Ergo ille non est signum vel figura istius.

4. Praeterea, manna habebat in se omnem saporis suavitatem, ut dicitur Sap. 16. Sed hoc sacramentum non habet in se omnem saporem spiritualem: quia sic haberet effectus omnium sacramentorum, et alia sacramenta superfluerent. Ergo manna non est figura hujus sacramenti.

5. Praeterea, nobilioris rei nobilior debet esse figura. Sed eucharistia est nobilius sacramentum quam baptismus. Cum ergo baptismus habuerit figuram quae praebebat remedium ex ipso opere operato contra originale, scilicet circumcisionem; supradictae autem figurae non fuerunt tales; videtur quod fuerunt incompetentes.

6. Praeterea, in canone Missae fit mentio de sacrificio Abrahae et Abel; et similiter omnia sacrificia legalia hujus veri sacrificii figura fuerunt. Ergo insufficienter posuit Magister figuras hujus sacramenti.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod in lege Moysi expressius fuit figuratum hoc sacrificium quam in lege naturae. Quia, secundum Hugonem (de Sacr., lib. 2, part. 6, cap. 3), quanto magis appropinquavit passio Salvatoris, tanto signa fuerunt evidentiora. Sed ea quae fuerunt in lege Moysis, fuerunt propinquiora. Ergo expressiora.

2. Praeterea, in sacrificiis legis Moysi fiebat sanguinis effusio. Sed oblatio Melchisedech fuit sanguinis sine effusione. Ergo legalia sacrificia expressius figurabant sacramentum passionis Christi quam oblatio Melchisedech.

Sed contra, Christus dicitur sacerdos secundum ordinem Melchisedech, non autem secundum sacerdotium legis Moysi, quod est sacerdotium Leviticum, ut patet Hebr. 7. Ergo oblatio Melchisedech magis convenit cum sacrificio Christi quam sacrificium legis Moysi.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sacramenta novae legis tripliciter

ter se habent ad veterem legem. Quaedam enim essentialiter fuerunt in veteri lege, quamvis non ut sunt sacramenta novae legis, sed magis secundum quod sunt in officium vel actum virtutis; sicut poenitentia, ordo, et matrimonium. Quaedam fuerunt secundum aliquid eis respondens non essentialiter, sicut baptismus et eucharistia. Quaedam autem nihil respondens habuerunt in veteri lege, sicut confirmatio et extrema unctio. Cujus ratio est, quia prima tria sacramenta non solum sunt sacramenta; sed poenitentia est actus virtutis ; ordo autem pertinet ad officium dispensationis sacramentorum; matrimonium autem ad officium naturae; et ideo in qualibet lege requiruntur. Baptismus autem et eucharistia sunt sacramenta tantum gratiam continentia; et ideo ante tempus gratiae esse non debuerunt. Sed quia sunt sacramenta necessitatis, baptismus quidem quantum ad effectum, eucharistia autem quantum ad fidem ejus quod repraesentatur per ipsam ; ideo oportuit quod in lege Moysi haberent aliquid respondens: sed confirmatio et extrema unctio sunt sacramenta gratiam conferentia; et ideo in veteri lege esse non debuerunt. Et quia non sunt sacramenta necessitatis, sed cujusdam superabundantis perfectionis; ideo non oportebat quod haberent aliquid respondens, cum non esset tempus plenitudinis gratiae; et ideo haec duo non fuerunt praefiguranda aliquibus expressis figuris, similiter neque prima tria, sed tantum duo media, scilicet eucharistia et baptismus.

Ad primum ergo dicendum, quod oppositae relationes possunt inesse eisdem respectu diversorum, eo quod esse relativi est ad aliquid se habere, non autem proprietates absolutae; et ideo in relativis contingit aliquid disponi per aliquid sui generis per accidens, et non per se; sicut filii est filius, non inquantum filius, sed inquantum pater; et similiter signi potest esse signatum. In absolutis autem non contingit hoc; unde qualitatis non est qualitas nec per se nec per accidens.

Ad secundum dicendum, quod una perfectio dicitur alia minor dupliciter: aut simpliciter, aut secundum statum; sicut praemium essentiale quod aurea dicitur, est simpliciter majus quam praemium accidentale, quod dicitur aureola; sed aureola est major quantum ad statum habentis, quia non cuilibet datur, sed tantummodo illis qui sunt in statu perfectionis. Et similiter dico, quod perfectio eucharistiae est simpliciter major quam perfectio confirmationis et extremae unctionis, sed illae sunt majores secundum statum: quia perfectio eucharistiae, quae est per conjunctionem ad principium sanctitatis est omnibus de necessitate salutis; sed perfectio Spiritus sancti ad robur quae est in confirmatione, vel perfectio purgationis a reliquiis peccati, quae est in extrema unctione, non sunt omnibus necessaria; et ideo perfectioni eucharistiae debet aliquid respondere in qualibet lege, non autem perfectioni confirmationis et extremae unctionis nisi in lege in qua est status perfectionis, quae est lex gratiae.

Ad tertium dicendum, quod praefiguratio eucharistiae erat magis necessaria quam baptismi, tum ratione dignitatis, tum ratione difficultatis, tum propter necessitatem fidei ejus quod figuratur in eucharistia. Tamen Magister supra aliquas figuras baptismi posuit, scilicet circumcisionem et baptismum Joannis.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod aliquid potest figurari dupliciter. Uno modo per id quod est signum et causa: et hoc modo effusio sanguinis et aquae ex latere Christi fuit (1) figura hujus sacramenti. Alio modo per id quod est signum tantum; et sic quantum ad id quod est sacramentum tantum in eucharistia, fuit figura ejus oblatio Melchisedech; quantum autem ad id quod est res et sacramentum, scilicet ipsum Christum passum, fuit figura agnus paschalis; quantum autem ad id quod est res tantum, scilicet gratiam, fuit signum manna, quod reficiebat, omnem saporem suavitatis habens.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa valeret, si baptismi et eucharistiae tantum esset una figura: sunt autem plures; et ideo non est inconveniens quod aliquam figuram baptismi praecedat aliqua figura eucharistiae, et ab aliqua praecedatur; sicut praecedit agnus paschalis transitum maris rubri, et sequitur circumcisionem.

Ad secundum dicendum, quod eucharistia offertur Deo in sanctificatione hostiae, et offertur populo in ipsius sumptione; et hoc significatum fuit in oblatione Melchisedech, qui obtulit Abrahae panem et vinum, et benedixit Deo excelso.

Ad tertium dicendum, quod nihil sub eadem specie manens est signum sui ipsius; sed aliquid secundum quod est in una specie, potest esse signum sui secundum quod est sub alia specie; et similiter est in proposito dicendum, quod aqua fluens de latere Christi figurabat populum, qui ejus sanguine redimendus et reficiendus erat: et ideo significabat aqua sanguini admixta hujus sacramenti usum.

Ad quartum dicendum, quod sacramentum habet omnem suavitatem, inquantum continet fontem omnis gratiae, quamvis non ordinetur ejus usus ad omnes effectus sacramentalis gratiae. Vel dicendum, quod etiam quantum ad effectum habet omnem suavitatis effectum in reficiendo, quia hoc solum sacramentum per modum refectionis operatur. Vel dicendum, secundum Dionysium (de eccl. Hier., cap. ult.), quod omnium sacramentorum effectus huic sacramento possunt ascribi, inquantum perfectio est omnis sacramenti, habens quasi in capitulo et summa omnia quae alia sacramenta continent singillatim.

Ad quintum dicendum, quod baptismus est sacramentum necessitatis quantum ad effectum, quia delet peccatum originale, quo manente non est salus; et ideo oportebat quod in veteri lege responderet sibi aliqua figura, quae contra originale remedium praeberet, scilicet circumcisio. Sed eucharistia est sacramentum necessitatis quantum ad fidem ejus quod repraesentat, scilicet opus nostrae redemptionis; et ideo non oportuit quod haberet figuras remedium praebentes, sed signantes tantum.

Ad sextum dicendum, quod quamvis in veteri lege fuerint figurae plures materialiter, tamen omnes ad has reducuntur: quia in omnibus sacrificiis et oblationibus antiquorum significabatur illud quod est res et sacramentum in eucharistia, quod etiam significatur per agnum paschalem, scilicet ipse Christus qui obtulit se Deo Patri pro nobis oblationem et hostiam. Vel dicendum, quod istae figurae repraesentant corpus Christi secundum,

(1) *Al* fuerunt.

quod est in usu fidelium per esum, quod patet de oblatione Melchisedech, qui panem et vinum edendum obtulit Abrahae; et similiter agnus paschalis edendus a populo occidebatur; et etiam manna ad esum populi a Deo providebatur: aqua etiam sanguini admixta in passione Christi populum significat Christi sanguine communicantem. Non autem ita est in aliis sacrificiis; et ideo quamvis sint figurae Christi passi, non tamen sunt propriae figurae hujus sacramenti. Fit autem in canone Missae mentio de oblatione Abrahae et Abel magis propter devotionem offerentium quam propter figuram rei oblatae.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quantum ad id quod est signum tantum in hoc sacramento, expressior figura hujus sacramenti fuit oblatio Melchisedech quam figurae legis Moysi; sed quantum ad id quod est res et sacramentum, expressior fuit figura legis mosaicae, qua expressius Christus passus significabatur. Et quia ritus sacramenti consistit in signis exterioribus; ideo sacerdotium Christi quantum ad ritum magis convenit cum sacerdotio Melchisedech quam cum sacerdotio levitico; et etiam quantum ad alias conditiones Melchisedech, quas Apostolus plenius prosequitur.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS III.

Utrum aliqua fuerit necessitas instituendi hoc sacramentum. — (*3 p., quaest. 73, art. 3 et 5.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod nulla fuit necessitas instituendi hoc sacramentum. Veniente enim veritate debet cessare figura. Sed hoc sacramentum agitur in figuram dominicae passionis, quae jam realiter venit. Ergo non debuit hoc sacramentum institui.

2. Praeterea, eadem in actione aliquid instituitur et a contraria dispositione removetur. Sed ad eamdem actionem non debet institui nisi unum sacramentum, sicut unum instrumentum est unius actionis. Cum ergo per baptismum mundemur a malo, videtur quod non oportuit institui aliquod sacramentum per quod in bono confirmemur, scilicet eucharistiam, ut in littera dicitur.

3. Praeterea, ex eisdem ex quibus sumus, et nutrimur, ut in 2 de Generat. (text. com. 50) dicitur. Sed per baptismum, qui est spiritualis regeneratio, acquirimus esse spirituale, ut Dionysius dicit (cap. 2 eccl. Hier., part. 1). Ergo per gratiam reficimur baptismalem; et ita non oportet hoc sacramentum institui ad spiritualiter reficiendum, ut in littera dicitur.

Sed contra, ad perfectionem corporis exigitur quod membra capiti conjungantur. Sed per hoc sacramentum membra Ecclesiae suo capiti conjunguntur; unde Joan. 6, 57, dicitur: *Qui manducat carnem meam, et bibit sanguinem meum, in me manet, et ego in eo.* Ergo necessaria fuit hujus sacramenti institutio.

Praeterea, caritas non est minus necessaria quam fides. Sed habemus unum sacramentum fidei, scilicet baptismum. Cum ergo caritatis sacramentum sit eucharistia, unde et communio dicitur; videtur quod ejus institutio fuerit necessaria.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod ante adventum Christi debuerit institui. Christus enim est caput hominum justorum qui fuerunt a principio mundi, ut in 3 lib., dist. 13, qu. 2, art. 2, quaest. 2 ad 4, dictum est. Si ergo per hoc sacramentum membra capitis mystico (1) suo capiti conjungantur, videtur quod debuerit a principio mundi institui.

2. Praeterea, populus Israel fuit populus Deo dilectissimus; unde dicitur Exod. 4, 22: *Filius meus primogenitus Israel.* Sed hoc sacramentum est sacramentum caritatis, ut dictum est. Ergo debuit institui adhuc priore (2) populo habente statum.

3. Praeterea, hoc sacramentum dicitur viaticum, quia tendentes ad patriam in via confortat, et quotidianos etiam lapsus reparat. Sed patres qui erant ante adventum Christi, ad patriam tendebant, hospites et peregrinos se vocantes super terram, ut dicitur Hebr. 11, et etiam quotidianis peccatis impediebantur. Ergo ante adventum Christi debuit hoc sacramentum institui.

Sed contra, hoc sacramentum continet Verbum incarnatum realiter. Ergo institui non potuit ante incarnationem Verbi.

Praeterea, hoc sacramentum continet gratiae plenitudinem; unde et eucharistia dicitur. Sed tempus plenitudinis incepit ab incarnatione Christi. Ergo ante incarnationem hoc sacramentum institui non potuit.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod post passionem institui debuit. Quia hoc sacramentum est in memoriam dominicae passionis, ut patet 1 Corinth., 11. Sed memoria praeteritorum est. Ergo et praeterita passione Christi institui debuit.

2. Praeterea, eucharistia non nisi baptizatis debet dari. Sed baptismus fuit institutus post Christi passionem, quando Dominus discipulis formam baptizandi dedit, Matth. ult. Ergo et post passionem institui debuit eucharistia.

3. Praeterea, in his quae sibi invicem continue succedunt, ultimum primi debet conjungi primo secundi. Sed Dominus voluit in coena ostendere terminationem veteris legis, et continuationem novae legis ad ipsam, ut ex littera habetur. Ergo debuit post coenam paschalem statim instituere primum sacramentum novae legis, et alia per ordinem; et sic post passionem eucharistiam, quae est ultimum.

4. Sed contra, videtur quod debuerit institui a principio praedicationis Christi. Quia quae primo capiuntur, arctius memoriae imprimuntur, ut patet de his quae homo a pueritia capit. Sed Dominus voluit ut hoc sacramentum arctissime memoriae commendaretur. Ergo debuit a principio hoc instituere.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in quolibet genere actionum in quo inveniuntur plures actiones ordinatae diversis agentibus ordinatis distributae, oportet quod principalis illarum actionum attribuatur principali agenti, cujus virtute secundarii agentes operantur

(1) *Forte* corporis mystici, *vel redundat* capitis.
(2) *Al.* proprie.

secundarias actiones; sicut patet in artibus quae sub invicem (1) continentur, ut militaris, equestris, et frenorum factrix. Et quia invenimus diversas actiones sacramentales diversis sacramentis distributas, quae in virtute Verbi incarnati agunt, oportet ad perfectam actionem hujus generis esse aliquam sacramentalem actionem quae ipsimet principali agenti attribuatur, quod est Verbum incarnatum; et ideo oportuit esse sacramentum eucharistiae, quod ipsum Verbum incarnatum contineret, ceteris sacramentis tamen in virtute ipsius agentibus; et ideo convenienter in figura cibi hoc sacramentum institutum est: quia inter alios sensus solus tactus est cui suum sensibile realiter conjungitur, similitudinibus tantum sensibilium ad alios sensus per medium pervenientibus: gustus autem tactus quidam est: et inter alia quae ad tactum pertinent, solus cibus est qui agit per conjunctionem sui ad cibatum, quia nutriens et nutritum fit unum; alia vero (2) tangibilia agunt efficiendo aliquas impressiones in eo quod tangitur, sicut patet de calido et frigido, et hujusmodi. Et ideo cum omne sacramentum in figura alicujus rei sensibilis proponi debeat, convenienter sacramentum in quo ipsum Verbum incarnatum nobis conjungendum continetur, proponitur nobis in figura cibi, non quidem convertendi (3) in nos per suam conjunctionem ad nos, sed potius sua conjunctione nos in ipsum convertens, secundum quod Augustinus ex persona Verbi incarnati dicit (lib. 7 Confess., cap. 10): *Non tu me mutabis in te, sicut cibum carnis tuae; sed tu mutaberis in me.*

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Dionysium nostra hierarchia est media inter caelestem et eam quae in veteri lege erat. Tempore enim legis erat veritas promissa tantum; sed in statu novae legis est veritas inchoata per Jesum Christum; in patria autem erit veritas consummata. Et ideo in veteri lege figurae sine rebus proponebantur; in nova autem proponuntur figurae cum rebus; in patria autem res sine figuris. Et ideo orat Ecclesia ut quod nunc spe gerimus in via, rerum veritate capiamus in patria.

Ad secundum dicendum, quod objectio illa procedit de perfectione illa qua aliquid ad formam receptam perficitur, qualis perfectio fit per baptismum; non autem de illa quae est per conjunctionem ad principium perfectionis, quae fit per eucharistiam, ut supra dictum est.

Ad tertium dicendum, quod de nutrimento corporali verum est nos eisdem nutriri ex quibus sumus, quia oportet cibum carnis nostrae in nos transmutari, et ideo oportet quod nobiscum in materia conveniat; secus autem de cibo spirituali, qui nos in seipsum transmutat.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut dictum est, in hoc sacramento ipse Christus, qui est sanctificationis principale agens, realiter nobis proponitur. In veteri autem lege non exhibebatur, sed promittebatur, incarnatione nondum facta; et ideo in veteri lege hujus sacramenti institutio esse non potuit. Unde sacramenta veteris legis habebant se ad modum sensibilium quae per medium cognoscuntur, quae quidem realiter sentienti non conjunguntur, sed suas similitudines ad sensus a longinquo transmittunt. Sacramenta vero alia novae legis, in quibus virtus Christi operatur, cum ipsum realiter non contineant, assimilantur sensibilibus jam dictis, quae quidem non incorporantur sentienti, sed secundum aliquam qualitatem immutant. Hoc autem sacramentum, ut dictum est, quasi majoris perfectionis, similatur illi sensibili quod incorporatur sentienti, scilicet cibo; unde magis distat a modo sacramentorum veteris legis quam sacramenta novae legis.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus ab initio mundi erat caput sanctorum, non quasi habens actu conformitatem in natura cum membris Ecclesiae, incarnatione nondum facta, sed solum secundum fidem incarnationem expectantium; et ideo conjunctio corporis mystici ad suum caput pro tempore illo non poterat fieri per aliquod sacramentum realiter continens ipsum caput membris conforme, sed poterat per aliqua sacramenta figurari.

Ad secundum dicendum, quod populus Israel erat dilectissimus pro tempore illo comparatione aliorum populorum, qui idolis serviebant, non autem comparatione populi novi testamenti, de quo dicitur 1 Petr. 2, 9: *Vos estis gens sancta, populus acquisitionis.* Vel dicendum, secundum Apostolum Rom. 9: Non qui sunt secundum carnem, sed qui ex promissione, hi computantur in semine. Unde populus novi testamenti non excluditur ab illo privilegio amoris ratione cujus Israel primogenitus Dei dicebatur.

Ad tertium dicendum, quod quamvis antiqui patres in via essent, tendentes ad patriam, non tamen erant in statu perveniendi ante Christi incarnationem; et ideo non competebat pro tempore illo viaticum esse, quo statim ad patriam perducimur.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod propter quatuor rationes hoc sacramentum in coena institui debuit, et non ante. Prima apparet ex ipsa necessitate sacramenti assignata: quia ad perfectionem nostram exigebatur ut caput nostrum etiam nobis realiter conjungeretur; et ideo quamdiu sub propria specie cum hominibus conversatus est, non oportebat hoc sacramentum institui, sed quando ejus corporali praesentia destituenda erat Ecclesia; et haec ratio tangitur in littera ab Eusebio (Eucherio): *Quia*, inquit, *corpus assumptum ablaturus erat etc.* Secunda sumitur ex ejus figura. Christus enim quamdiu in mundo conversatus est, figuras legis observare voluit, factus sub lege, ut eos qui sub lege erant redimeret. Et quia veniente veritate cessat figura, ideo non debuit hoc sacramentum institui nisi Christo ascendente per mortem, quando figurae veteris legis terminandae erant. Tertia ratio sumitur ab ipsa repraesentatione hujus sacramenti. Est enim repraesentativum dominicae passionis; et ideo congrue jam passione imminente instituitur. Quarta ratio sumitur ex ritu quo frequentandum est hoc sacramentum, ut ultimo traditum magis memoriae teneretur.

Ad primum ergo dicendum, quod imminente passione corda discipulorum magis erant affecta ad passionem, quam passione jam peracta, quando jam erant immemores pressurae passionis propter gaudium resurrectionis; et ideo memoriale passionis

---

(1) *Al.* sibi invicem.
(2) *Al.* deest vero.
(3) *Al.* conveniendi.

magis erat eis proponendum ante quam post. Nec tunc erat memoriale, sed instituebatur ut in memoriam in posterum celebrandum.

Ad secundum dicendum, quod baptismus etiam ante passionem institutus est quantum ad aliquid, ut supra dictum est; et praeterea non oportet quod sit idem ordo institutionis sacramentorum et perceptionis: quia ad finem qui nobis praestituitur, ultimo pervenimus. Sed eucharistia est quodammodo finis baptismi: quia per baptismum aliquis consecratur ad eucharistiae perceptionem, sicut per ordinem ad ejus consecrationem. Et ideo ratio non procedit.

Ad tertium dicendum, quod quamvis hoc sacramentum sit quasi ultimum in perceptione, est tamen primum in intentione. Institutio autem ordini intentionis respondet; et ideo terminatis sacramentis legalibus hoc primo instituendum fuit.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de illis quae a principio quis capere potest. Apostoli autem a principio non tanti capaces erant mysterii; et ideo in fine hoc eis proponendum fuit. Et praeterea ratio illa procedit de illis quae memoriae imprimuntur propter seipsa; in illis autem quae memoriae imprimit affectio ad dicentem, secus est: quia tunc firmius imprimuntur quando affectionis motus ad dicentem major sentitur. Quanto autem aliquis ad amicum diutius conversatur, fit major dilectio; et quando ab amicis separatur, sentitur motus dilectionis ferventior propter dolorem separationis; et ideo verba amicorum a nobis recedentium finaliter dicta magis memoriae imprimuntur.

ARTICULUS IV.

Utrum hoc sacramentum a non jejunis licite sumi possit. — (*3 p., qu. 80, art. 8.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc sacramentum a non jejunis licite sumi possit. Hoc enim sacramentum a Domino in coena institutum est. Sed Ecclesia observat ea quae Dominus servavit in sacramentorum traditione, sicut formam et materiam. Ergo et ritum deberet servare, ut jam pransis hoc sacramentum traderetur.

2. Praeterea, 1 Corinth. 11, 33, dicitur: *Dum convenitis ad manducandum, invicem expectate. Si quis autem esurit, domi manducet.* Loquitur autem de manducatione corporis Christi. Ergo postquam aliquis domi manducaverit, potest in Ecclesia corpus Christi manducare licite.

3. Praeterea, de Consecratione, dist. 1 (cap. *Sacramenta* ex concil. Chartag. 3, cap. 8) dicitur: *Sacramenta altaris non nisi a jejunis hominibus celebrantur, excepto uno die anniversario, quo coena Domini celebratur.* Ergo ad minus illo die potest aliquis post alios cibos corpus Christi sumere.

Sed contra est quod dicitur de Consecr., dist. 2 (ubi sup. cap. *Liquido apparet*, § 1): *Placuit Spiritui sancto in honorem tanti sacramenti prius in os Christiani dominicum corpus intrare.*

Praeterea, hoc sacramentum cum magna reverentia sumendum est. Sed post cibum non est aliquis ita sobrius et modestus sicut ante. Ergo non debet post cibum sumi.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non quaelibet cibi sumptio perceptionem hujus sacramenti impediat. Quia sumptio cibi et potus in parva quantitate in nullo sobrietatem diminuit, immo magis auget naturam confortando. Sed ideo oportet a jejunis sumi, ut cum reverentia sumatur et sobrietate. Ergo non quaelibet sumptio cibi impedit perceptionem hujus sacramenti.

2. Praeterea, ad perceptionem hujus sacramenti exigitur quod homo sit jejunus. Sed quaedam sunt quae non frangunt jejunium, sicut aqua, et medicinae quaedam. Ergo videtur quod post earum sumptionem homo possit hoc sacramentum percipere.

3. Praeterea, corpus Christi sicut in os intrat, ita in ventrem trajicitur. Sed si aliquae cibi reliquiae in ore remaneant, et postmodum de mane in ventrem trajiciantur, non impeditur quis a sumptione corporis Christi: quia hoc posset sacerdoti accidere etiam dum est in ipsa celebratione sacramenti, quando non deberet a sumptione corporis Christi desistere. Ergo nec cibus in os missus debet perceptionem hujus sacramenti impedire, in parva quantitate sumptus.

Sed contra est quod ex hoc ipso sacramento reverentia exhibetur quod prius in os corpus Domini sumitur a Christianis. Sed quicumque cibus praeponeretur, et in quacumque quantitate, non esset corpus Domini prius acceptum. Ergo quaelibet sumptio cibi impedit a perceptione hujus sacramenti.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod homo non statim debet comedere post corporis Christi sumptionem, per hoc quod dicitur de Consecr., dist. 2 (cap. *Tribus* ex epist. 2 Clementis Papae IX): *Si mane dominica portio editur, usque ad sextam ministri jejunent qui eum consumpserunt; et si in tertia vel quarta hora acceperint, jejunent usque ad vesperam.*

2. Praeterea, non minor reverentia exhibenda est sacramento jam sumpto quam sumendo. Sed ante perceptionem non est aliquis cibus sumendus. Ergo nec post, quousque in ventre remaneat.

Sed contra est contraria consuetudo totius Ecclesiae.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod hoc sacramentum a jejunis tantum percipi debet, nisi propter necessitatem imminentis mortis, ne contingat sine viatico ex hac vita transire: quod oportet in reverentiam tanti sacramenti, praecipue propter tria institutum esse (1). Primo propter ipsam sanctitatem sacramenti; ut os Christiani, quo sumendum est, non sit alio cibo prius imbutum, sed quasi novum et purum ad perceptionem ejus reservetur. Secundo propter devotionem quae exigitur ex parte recipientis, et attentionem quae ex cibis acceptis impediri posset, fumis a stomacho ad caput ascendentibus. Tertio propter periculum vomitus, vel alicujus hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod forma et

(1) *Al.* quod oportet esse in reverentiam tanti Sacramenti praecipue propter tria instituta Ecclesiae.

materia sunt servata a Domino instituente hoc sacramentum quasi essentialia sacramento; et ideo oportuit quod Ecclesia haec retineret. Sed ordinem sumendi servavit Dominus quasi convenientem institutioni sacramenti; unde non oportet quod Ecclesia servet: quia non oportet quod illud quod convenit principio vel generationi alicujus rei competat ei quando jam est in esse perfecto; et similiter quod competit sacramento quantum ad sui institutionem, non oportet quod competat ei quantum ad suum usum.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus non intendit quod fideles post cibos sumptos domi in Ecclesia corpus Christi sumant; sed illos redarguit quia hunc cibum volebant aliis cibis commiscere, quos in Ecclesia sumebant.

Ad tertium dicendum, quod forte Ecclesia aliquo tempore sustinuit in die coenae sumi corpus Christi post alios cibos in repraesentationem dominicae coenae; sed nunc abrogatum est decretum illud per communem consuetudinem: vel loquitur quantum ad astantes qui non sumunt.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod, sicut dictum est, in reverentiam sanctitatis hujus sacramenti institutum est quod os Christiani suscipientis corpus Christi quasi novum ad ipsum sumendum accedat. Quantalibet autem cibi assumptio hanc auferret novitatem; et ideo quaelibet cibi sumptio impedimentum praebet eucharistiae sumptioni.

Ad primum ergo dicendum, quod legis praecepta se habent ad ea quae agenda sunt sicut universalia ad singularia, ut dicitur in 5 Ethic. (cap. 15). Quia enim legislator non potest ad omnes eventus attendere, oportet quod ad ea quae in pluribus accidunt attendens, universalem legem constituat, ut lex universalis sit. Et quia ut frequenter per cibum turbatur hominis discretio et sobrietas, quae praecipue in hoc sacramento exigitur, ideo universaliter prohibitum est post cibum corpus Christi sumi, quamvis aliqua cibi sumptio non impediat rationem; praecipue cum nihil periculi accidat, si post cibum sumptum abstineatur a perceptione hujus sacramenti, quia in articulo necessitatis licet sumere post alios cibos.

Ad secundum dicendum, quod duplex est jejunium; scilicet naturae et Ecclesiae. Jejunium naturae est quo quis jejunus dicitur ante cibum sumptum illa die, etiam si pluries postea comesturus sit: et quia hoc jejunium dicitur ex privatione cibi praeassumpti, ideo quaelibet cibi sumptio hoc jejunium tollit. Jejunium autem Ecclesiae est quo dicitur jejunans secundum modum ab Ecclesia institutum ad carnis afflictionem; et hoc jejunium manet etiam post unicam comestionem, nec solvitur nisi per secundam sumptionem illorum quae in cibum et refectionem de se consueverunt assumi; et ideo ea quae propter alios cibos accipi consueverunt, vel digerendos (1), sicut electuaria, vel deducendos per membra, sicut potus vini aut aquae, hujusmodi jejunium non solvunt quamvis etiam aliquo modo nutriant. Ad debitam ergo sumptionem dominici corporis non exigitur jejunium Ecclesiae, quia etiam praeter dies jejunii hoc sacramentum celebratur; sed requiritur jejunium naturae propter reverentiam sacramenti; et ideo secundum communem sententiam electuaria et vinum praeassumpta impediunt a perceptione eucharistiae. Sed de aqua, diversa est opinio. Quidam enim dicunt, quod quia nullo modo nutrit, non solvit neque jejunium naturae neque jejunium Ecclesiae. Sed quamvis aqua in se non nutriat, tamen commixta nutrit. In stomacho autem oportet quod aliis humoribus admisceatur; et ideo in nutrimentum cedere potest; et propter hoc alii probabilius et securius dicunt quod etiam post aquae potum corpus Christi non sumendum est.

Ad tertium dicendum, quod jejunium naturae dicitur per privationem actus comestionis, secundum quod comestio etiam potionem includit. Comestio autem principalis dicitur a sumptione exterioris cibi, quamvis terminetur ad trajectionem cibi in ventrem, et ulterius ad nutritionem; et ideo quae interius geruntur sine exterioris cibi sumptione, non videntur solvere jejunium naturae, nec impedire eucharistiae perceptionem, sicut deglutitio salivae; et similiter videtur de his quae intra dentes remanent, et etiam de eructationibus: tamen propter reverentiam, nisi necessitas incumbat, potest sine periculo abstineri.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod secundum consuetudinem Ecclesiae propter reverentiam tanti sacramenti, post ejus sumptionem homo debet in gratiarum actione persistere; unde etiam in Missa oratio gratiarum actionis post communionem dicitur, et sacerdotes post celebrationem suas speciales orationes habent ad gratiarum actionem; et ideo oportet esse aliquod intervallum inter sumptionem eucharistiae et aliorum ciborum. Sed quia non requiritur magnum intervallum, et quod parum deest, nihil deesse videtur, ut dicitur in 2 Phys. (text. com. 56); ideo possemus sub hoc sensu concedere quod statim potest aliquis cibos alios sumere post eucharistiae sumptionem.

Ad primum ergo dicendum, quod illud decretum loquitur secundum consuetudinem primitivae Ecclesiae, quando propter paucitatem ministrorum rarius Missarum solemnia celebrabantur, et cum majori praeparatione. Unde Dionysius narrat de Carpo in suis epistolis (epist. 8 ad Demophilum, prope finem) quod nunquam Missam celebrabat nisi aliqua divina revelatione prius percepta; et ideo nunc per contrariam consuetudinem abrogatum est.

Ad secundum dicendum, quod sacramentum post sui sumptionem, effectum proprium causat; et ideo oportet actualiter in ipsa sumptione cor hominis in devotione persistere: sed post perceptionem sufficit quod habitu devotio teneatur, quia non potest semper in actu esse; et ideo ea quae possunt actum impedire, prohibentur magis ante sumptionem sacramenti quam post.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de forma hujus sacramenti; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° de forma qua corpus Christi consecratur; 2.° de forma qua consecratur ipsius sanguis; 3.° de virtute utriusque; 4.° de comparatione unius ad aliam.

(1) *Al.* dirigendos.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum haec sit forma sacramenti, scilicet Hoc est corpus meum. — (3 *p.*, *qu.* 78, *art.* 1 *et* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod haec non sit forma consecrationis panis: *Hoc est corpus meum.* Sacramenta enim habent efficaciam ex institutione divina. Sed Dominus instituens hoc sacramentum non consecravit his verbis, sed post consecrationem et fractionem haec verba protulit; unde dicitur Matth. 26, 26: *Coenantibus illis accepit Jesus panem, et benedixit, et fregit, deditque discipulis suis, et ait: Accipite et comedite; hoc est corpus meum.* Ergo in praedictis verbis non consistit forma consecrationis panis.

2. Praeterea, forma baptismi consistit in verbis quae dicuntur in ipso usu baptismi. Sed haec verba non dicuntur in usu eucharistiae, sed magis in sanctificatione materiae. Ergo in his verbis non consistit forma hujus sacramenti.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non tantum in his verbis consistat forma: *Hoc est corpus meum.* Sicut enim dicit Eusebius Emissenus (1), *invisibilis sacerdos visibiles creaturas in suum corpus convertit dicens: Accipite et comedite etc.* Ergo haec etiam est forma: *Accipite et comedite.*

2. Praeterea, illud quod non est de substantia formae, non debet interponi inter substantialia formae, in hoc sacramento, sicut nec in aliis. Sed inter haec verba in libris Romanis interposita invenitur haec conjunctio *enim.* Ergo hoc etiam est de forma, et non tantum verba praedicta.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod forma haec non sit conveniens. In forma enim sacramenti debet exprimi hoc quod in sacramento geritur per actum convenientem materiae, sicut in forma baptismi dicitur: *Ego te baptizo*; et in forma confirmationis: *Confirmo te chrismate salutis.* Sed non ponitur in verbis praemissis aliquid pertinens ad transubstantiationem, quae fit in hoc sacramento, panis scilicet in corpus Christi. Ergo non est conveniens forma.

2. Praeterea, dispensatur hoc sacramentum per ministros Ecclesiae, sicut et alia sacramenta. Sed in formis aliorum sacramentorum ponitur aliquid pertinens ad ministrum. Ergo cum in hac forma non ponatur actus ministri, videtur quod sit incompetens.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod singulae partes inconvenienter ponantur. Hoc enim pronomen *hoc* demonstrativum est. Aut ergo importat demonstrationem ut conceptam, aut ut exercitam. Si ut conceptam, sic sumitur ut res quaedam, et non ut habens ordinem ad rem aliam, ut si diceretur: *Hoc pronomen hoc.* Sed sanctificatio sacramenti non fit nisi per hoc quod verba formae ordinantur ad materiam ex intentione proferentis. Ergo secundum hoc non posset verbis praedictis fieri consecratio aliqua corporis Christi. Si autem importat demonstrationem ut exercitam; aut facit demonstrationem ad intellectum, aut ad sensum. Si ad intellectum, ut sit sensus: *Hoc*, idest significatum per hoc, *est corpus meum*; tunc iterum significatio verborum non refertur ad hanc materiam panis. Sed sacramenta significando efficiunt; et de formis sacramentorum Augustinus dicit (tract. 80 in Joan.): *Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum.* Ergo adhuc per verba praedicta non fit transubstantiatio. Si autem facit demonstrationem ad sensum, ergo demonstrabit substantiam contentam sub illis speciebus sensibilibus. Sed illa substantia est panis, de quo non potest dici quod sit corpus Christi. Ergo non erit vera haec locutio: *Hoc est corpus meum.*

2. Praeterea, quod transit in aliquid, non est illud: quia omnis motus et factio est ex incontingenti, ut dicit Philosophus in 1 Phys. (text. 43). Sed verum est dicere quod haec substantia demonstrata fit corpus Christi vel transit in corpus Christi. Ergo non vere dicitur: *Hoc est corpus meum.*

3. Praeterea, signatum debet respondere signo. Sed panis est corpus homogeneum. Ergo significatio ejus est respectu alicujus partis homogeneae corporis Christi. Non nisi carnis: quia de ipsa dicit Dominus, Joan. 6, 55: *Caro mea vere est cibus.* Ergo potius dici debuit: *Haec est caro mea*, quam *Hoc est corpus meum.*

4. Praeterea, sicut dictum est, oportet quod hoc pronomen *hoc* faciat demonstrationem exercitam, ad hoc quod fiat consecratio corporis Christi ex hac materia. Sed non potest hoc esse, nisi quando demonstratio profertur ex persona loquentis: quia si proferretur a recitante verba alterius, non faceret demonstrationem ad istam materiam, sed quasi materialiter sumerentur. Ergo oportet quod verba praedicta proferantur quasi ex persona sacerdotis ea enuntiantis. Sed panis non convertitur in corpus Christi. Ergo deberet dicere: *Hoc est corpus Christi*; et non: *Hoc est corpus meum:* quia hoc posset esse erroris materia.

QUAESTIUNCULA V.

Ulterius. 1. Videtur quod verba quae circa formam dicuntur, non convenienter ponantur. Sicut enim Dionysius dicit in principio de divin. Nom., *non est audendum dicere aliquid de divinis praeter ea quae nobis ex sacris eloquiis sunt expressa.* Sed in Evangeliis non legitur quod Dominus instituens hoc sacramentum in coena, oculos ad caelum levaverit. Ergo inconvenienter praemittitur: *Sublevatis oculis in caelum.*

2. Praeterea, in baptismo non licet fieri mutationem verborum etiam per verba ejusdem significationis, ut si loco (1) *Patris*, *Genitoris* poneretur. Sed in nullo Evangelio sunt haec verba: *Accipite et manducate*; sed *Accipite et comedite.* Ergo inconvenienter dicitur: *Manducate.*

3. Praeterea, in nullo Evangelio ponitur *omnes.*

(1) Cujus nomine in Decret. refertur de Consec., dist. 2, cap. *Quia corpus* paulo post initium: sed Eucherii Lugdunensis potius esse jam notatum est (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) *Al.* ut pro loco: *item* ut loco.

Ergo videtur quod praesumptuosum fuit addere.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod per formam cujuslibet sacramenti oportet quod exprimatur hoc in quo substantia sacramenti consistit; sicut in forma baptismi ablutio exprimitur, qua baptismi perficitur sacramentum. Tota autem perfectio hujus sacramenti in ipsa materiae consecratione consistit, quae est per transubstantiationem panis in corpus Christi: et hanc transubstantiationem exprimunt verba haec: *Hoc est corpus meum;* et ideo haec verba sunt forma hujus sacramenti.

Ad primum ergo dicendum, quod circa hoc est quadruplex opinio.

Quidam enim dixerunt, quod Christus, qui habebat potestatem excellentiae in sacramentis, absque omni forma virtute divina confecit, et postea verba protulit, sub quibus alii deinceps consecrarent (1); et hanc opinionem tangit Innocentius (2), dicens: *Sane dici potest, quod Christus virtute divina confecit, et postea formam expressit sub qua posteri benedicerent.* Sed hoc non videtur conveniens: quia in textu Evangelii dicitur: *Benedixit*, quod aliquibus verbis factum est. Innocentius autem loquitur opinionem narrando, vel tangendo ordinem quo virtus consecrationis a Christo, in quo primo erat, ad verba derivata est.

Et ideo alii dicunt, quod confecit quidem sub aliqua forma verborum, non autem sub his, sed sub aliis verbis ignotis. Sed hoc etiam videtur inconveniens: quia sacerdos his verbis conficiens ea profert ut tunc a Christo prolata; unde si tunc eis non fiebat confectio, nec modo fieret.

Et ideo alii dicunt, quod confecit sub eisdem verbis, sed ea bis protulit: primo tacite, cum benedixit; secundo aperte, cum distribuit, ut formam consecrandi aliis traderet. Sed hoc etiam videtur inconveniens: quia non proferuntur a sacerdote consecrante in persona Christi, ut in occulto prolata: non enim benedixit dicens: *Hoc est corpus meum*, sed dedit dicens: *Accipite etc.*

Et ideo alii dicunt, et melius, quod Christus ea semel tantum protulit, et eis semel prolatis consecravit, et formam consecrandi dedit. Hoc enim participium *dicens* non importat concomitantiam solum ad hoc verbum *dedit*, sed ad hoc cum aliis praedictis, ut sit sensus: Dum benedixit et fregit, et dedit discipulis, haec verba protulit: *Accipite etc.* Vel, secundum quosdam, Evangelista non observat ordinem verborum quo a Domino fuerunt prolata; ordo enim fuit talis: Accepit panem, et benedixit, dicens: *Accipite etc.* Sed primum melius est.

Ad secundum dicendum, quod perfectio aliorum sacramentorum consistit in usu materiae, istius autem in materiae consecratione; et ideo forma etiam in aliis sacramentis est in verbis quae dicuntur in usu sacramenti; in hoc autem forma sacramenti est in verbis quae dicuntur in consecratione materiae consecratae.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod in hoc sacramento, sicut in aliis, duo sunt; scilicet consecratio materiae, et usus materiae consecratae; et haec duo per verba Domini exprimuntur. In hoc enim quod dicitur, *Accipite et manducate ex hoc omnes*, praecipitur usus sacramenti; in hoc autem quod dicitur, *Hoc est corpus meum*, traditur materiae consecratio. Et quia consecratio materiae est ad usum fidelium, ideo usus praemittitur in institutione sacramenti, quamvis sequatur in executione: quia finis est prior in intentione et cognitione, et ultimus in operatione. Sed quia, ut dictum est, usus materiae in hoc sacramento non est de essentia sacramenti, sicut in aliis; ideo illa verba quae ad usum pertinent, non sunt de forma, sed tantum illa quae ad consecrationem materiae pertinent, scilicet, *Hoc est corpus meum.*

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis sacramenti usus non sit de essentia sacramenti, est tamen ad completum esse ipsius, inquantum pertingit ad hoc quod institutum est; et ideo quandoque dicuntur esse de forma non solum illa quae pertinent ad consecrationem, sed etiam illa quae pertinent ad usum; et sic loquitur Ambrosius et Eusebius (Eucherius) et Magister in littera.

Ad secundum dicendum, quod haec conjunctio *enim* importat ordinem consecrationis ad usum materiae consecratae; et ideo sicut verba quae pertinent ad usum, non sunt de forma, ita nec praedicta conjunctio. Apponi autem debet secundum usum Romanae Ecclesiae, quae a beato Petro initium sumpsit. Nec est simile de hoc sacramento et de aliis. Verba enim formae hujus sacramenti proferuntur a ministro in persona Christi quasi recitative; et ideo oportet apponere continuationem ad recitationem praemissam, quam facit conjunctio *enim*. Aliorum autem sacramentorum formae ex persona ministri proferuntur; et ideo non oportet interponere aliquid quod non sit de forma ratione continuationis, cum absolute proferantur.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod minister in sacramentis dupliciter operatur. Uno modo ut verba (1) pronuntians; alio modo actum aliquem exteriorem exercens, ut in baptismo patet; et utrumque istorum est sacramentalis causa ejus quod divina virtute, quae in sacramentis latet, perficitur. Causa autem sacramentalis significando efficit; unde in illis sacramentis in quibus utroque modo minister operatur, oportet quod verba prolata significent actum exercitum, et actus exterior significet interiorem effectum, ut in baptismo patet: quia ablutio exterior, quam verba formae exprimunt, significat interiorem ablutionem, quam divina virtus perficit in sacramento latens. Ubi ergo minister non operatur nisi verba pronuntians, oportet quod verborum significatio immediate ad hoc quod efficitur, referatur; in hoc autem sacramento, cujus perfectio in ipsa materiae consecratione consistit, non habet minister actum nisi pronuntiatione verborum, sicut nec in aliqua alia materiae sanctificatione. Unde oportet quod verba formae significent hoc quod virtus divina in secreto facit; hoc autem est esse corpus Christi sub speciebus illis; et ideo haec est conveniens forma in sacramento: *Hoc est corpus meum*, quae hoc quod dictum est, significat.

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc sacramento non geritur aliquid a ministro quod sit de essentia sacramenti, sicut erat in baptismo; unde oportet quod verba significent illud tantum quod divina virtute geritur. Omne autem faciens causat

(1) *Al.* consecrabant.

(2) Lib. 4 de Mysteriis missae, cap. 6 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) *Al.* verbo.

ipsam factionem in hoc quod factum est; nec oportet esse assimilationem factionis ad facientem, sed facti ad facientem, quia ad hoc est intentio facientis. Sicut autem in operibus artis et naturae requiritur inter faciens et factum similitudo secundum formam naturalem et artificialem; ita in causis sacramentalibus requiritur assimilatio vel repraesentatio per modum significationis; unde verba prolata in hoc sacramento non deberent signare ipsam factionem vel transubstantiationem ut in fieri, sed ut in factum esse; unde haec non esset conveniens forma hujus sacramenti: *Hoc fit corpus meum:* quia per hoc non significatur aliquid esse vel non esse; et similiter nec haec: *Hoc mutetur*, vel *transubstantietur in corpus meum:* quia non significatur esse vel non esse hoc, quod est principaliter intentum in hoc sacramento. Vel dicendum, quod alia verba signant agere et pati, et ita motum aliquem, et quia in transubstantiatione non est motus aliquis, cum non sit subjectum commune, nec mutatio, quia terminus transubstantiationis est praeexistens actu; ideo per nullum verbum congrue potuit tradi forma sacramenti hujus, nisi per verbum substantivum.

Ad secundum dicendum, quod minister non habet actum exteriorem in consecratione, in qua consistit essentia hujus sacramenti; quamvis habeat actum exteriorem in dispensatione, quae consequitur ad sacramentum; et ideo actus ministri in forma quae est de essentia sacramenti, poni non debuit.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod, sicut dictum est, verba formae transubstantiationem in suo termino signare debent, non secundum quod consideratur ut in fieri. Esse autem est terminus transubstantiationis, cujus extrema vel termini sunt duae substantiae; et ideo in verbis formae signantur duo termini transubstantiationis, et ipsa transubstantiatio prout est in suo termino per verbum essendi. In termino autem transubstantiationis substantia quae erat terminus a quo, non manet quantum ad naturam speciei, sed solum quantum ad accidentia, quibus ejus individuatio cognoscebatur; sed substantia quae est terminus ad quem, in termino transubstantiationis continetur in sacramento integre, et quo ad naturam speciei, et quo ad accidentia propria; et ideo ex parte termini a quo, non ponitur illud quod (1) significaret naturam speciei, sed pronomen demonstrativum, quod signat individuationem per accidentia, prout cadunt sub sensu: ex parte autem termini ad quem, ponitur nomen designans naturam speciei, et pronomen non demonstrativum hujus substantiae prout est sub sacramento, sed prout est Christi in propria specie visibilis, quia sic verba formae pronuntiavit. Unde patet quod congrue in his verbis quatuor forma consistit: *Hoc est corpus meum.*

Ad primum ergo dicendum, quod circa hoc est multiplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod hoc pronomen *hoc* nullam demonstrationem facit, quia sumitur materialiter, cum verba illa recitative a sacerdote proferantur. Sed hoc non potest stare: quia secundum hoc verba illa nullum ordinem haberent ad materiam praesentem, et sic non fieret sacramentum. Augustinus enim dicit (tract. 80 in Joan.): *Accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum.* Et praeterea eadem difficultas remanet de verbis istis secundum quod fuerunt ab ipso Christo prolata.

Et ideo alii dicunt, quod facit demonstrationem ad intellectum, et est sensus: *Hoc est corpus meum:* idest, per hunc panem vel per has species significatur corpus meum: vel, significatum per hoc, est corpus meum. Sed illud iterum stare non potest: quia cum in sacramentis non efficiatur nisi quod significatur virtute dictorum verborum, non fieret corpus Christi in altari secundum veritatem, sed secundum significationem tantum, quod est haereticum; vel verba praemissa non essent forma hujus sacramenti. Nec potest dici quod intentio proferentis verba facit ut his verbis consecretur virtute divinitus collata: quia virtus data sacramentis consequitur significationem; et intentio ministri non potest ad alium effectum sacramenta (1) perducere, nisi qui eis significatur.

Et ideo alii dicunt, quod ly *hoc* facit demonstrationem ad sensum, et demonstrat panem non simpliciter, sed secundum quod est transubstantiatus in corpus Christi. Sed contra hoc est, quia panis transubstantiatus jam non est panis. Sed dum profertur hoc pronomen *hoc,* nondum facta est transubstantiatio, quia jam alia verba non essent de essentia formae. Cum igitur non possit ad sensum demonstrari quod actu non subest sensui, non poterit praedicto modo demonstratio sumi; nisi dicatur, sicut alii dicunt, quia totus sensus locutionis et omnium partium ejus referendus est ad ultimum instans pronuntiationis verborum, quia pro illo instanti pro quo res est, habet locutio veritatem; et est simile cum dicitur, Nunc taceo, Nunc bibo, si statim tacere vel bibere incipiat. Sed hoc iterum non potest stare: quia secundum hoc significatio horum verborum praesupponeret transubstantiationem jam factam: ergo virtute verborum non fieret. Et praeterea secundum hoc sensus hujus locutionis erit: *Corpus meum est corpus meum:* quod quidem virtute horum verborum non fit.

Et ideo aliter dicendum, quod ea quae sunt in voce, proportionantur his quae sunt in anima. Conceptio autem animae duobus modis se habet. Uno modo ut repraesentatio rei tantum, sicut est in omnibus cognitionibus acceptis a rebus; et tunc veritas conceptionis praesupponit entitatem rei sicut propriam mensuram, ut dicitur in 10 Metaph. (text. 5); et per modum hujusmodi conceptionum se habent locutiones, quae causa significationis tantum proferuntur. Alio modo conceptio animae non est repraesentativa rei, sed magis praesignativa, sicut exemplar factivum, sicut patet in scientia practica, quae est causa rei; et veritas hujus conceptionis non praesupponit entitatem rei, sed praecedit ipsam naturaliter quasi causa, etsi simul sint tempore: et ad hunc modum se habent verba praemissa, quia sunt significantia et factiva ejus quod significatur. Unde veritas et significatio hujus locutionis praecedit naturaliter entitatem rei quam signat, et non praesupponit ipsam, quamvis sit simul cum ipsa tempore, sicut causa propria cum proprio effectu. Sed quia significatio et veritas locutionis, quae est simul tempore cum transubstantiatione, consurgit ex consignificationibus partium successive prolatarum; ideo oportet quod dictio ultimo prolata compleat significationem locutionis, sicut differentia

(1) *Al. additur* non.

(1) *Al.* sacramenti.

specifica; et simul cum significatione fiat entitas rei; et per consequens significationes primarum partium praecedant transubstantiationem, quae quidem non successive fit, sed in instanti ultimo per significationem locutionis jam perfectam. Sic ergo hoc pronomen *hoc* neque demonstrat terminum ad quem transubstantiationis determinate, quia jam significatio locutionis praesupponeret entitatem rei significatae, et non esset causa ejus; neque iterum demonstrat terminum a quo determinate, quia ejus significatio impediret veritatem significationis totius locutionis, cum terminus a quo non remaneat in ultimo instanti locutionis. Relinquitur ergo quod demonstret hoc quod est commune utrique termino indeterminate. Sicut autem in formalibus mutationibus commune utrique termino est subjectum vel materia; distinguuntur autem termini per formas accidentales vel substantiales; ita in transubstantiatione communia sunt accidentia sensibilia, quae remanent; diversitas autem est subjecti. Unde sensus est: *Hoc contentum sub his speciebus est corpus meum.* Et haec est causa quare cum pronomine non ponitur aliquod nomen, ne demonstratio ad aliquam speciem substantiae determinetur. Sicut enim in locutione quae significat tantum alterationem, per se subjectum est subjectum commune alterationis, ut cum dicitur, Hoc fit album; ita oportet quod in locutione quae facit transubstantiationem, subjectum sit hoc quod est commune in transubstantiatione.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si demonstratio pronominis ferretur ad contentum sub speciebus, secundum quod est determinatum ad speciem panis: quia corpus Christi non potest praedicari de pane, nisi cum verbo importante transitum. Sed sic non intelligitur demonstratio pronominis, sed sicut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod Dominus, Joan. 6, loquebatur de hoc sacramento tantum secundum quod est ad actum refectionis; et quia refectioni magis convenit caro quam corpus secundum similitudinem ad refectionem corporalem; ideo ibi potius dixit carnem quam corpus. Sed in forma sacramenti debet exprimi et essentia sacramenti et significatio ipsius; et ideo potius debet dici corpus quam caro: tum quia essentialiter in hoc sacramento continetur ex vi sacramenti non solum caro, sed totum corpus Christi: tum quia hoc sacramentum significat repraesentando Christi passionem, quae erat per totum corpus. Significat etiam, quasi rem ultimam, corpus mysticum, scilicet Ecclesiam, quae propter distinctionem officiorum habet similitudinem cum toto corpore ratione distinctionis membrorum. Panis autem non est figura rei contentae in sacramento secundum quod est corpus homogeneum, sed secundum quod ex diversis conficitur granis; unde sua significatio magis aptatur ad totum corpus quam ad carnem.

Ad quartum dicendum, quod hoc sacramentum directe repraesentativum est dominicae passionis, qua Christus ut sacerdos et hostia Deo se obtulit in ara crucis. Hostia autem quam sacerdos offert, est una cum illa quam Christus obtulit secundum rem, quia Christum realiter continet; minister autem offerens non est idem realiter; unde oportet quod sit idem repraesentatione; et ideo sacerdos consecrans prout gerit personam Christi, profert verba consecrationis recitative ex persona Christi, ne hostia alia videatur. Et quia per ea quae gerit respectu exterioris materiae, Christi personam repraesentat; ideo verba illa simul et recitatione et significatione tenentur respectu praesentis materiae, quae est figura illius quam Christus praesentem habuit; et propter hoc dicitur convenientius: *Hoc est corpus meum*, quam: *Hoc est corpus Christi.* Vel etiam propter hoc quod sacerdos non habet actum exteriorem, qui sit sacramentaliter causa consecrationis; sed in solis verbis prolatis consistit virtus consecrationis; et ideo ex persona illius proferuntur cujus virtute fit transubstantiatio.

Solutio V. Ad quintam quaestionem dicendum, quod multa sunt a Domino facta vel dicta quae Evangelistae non scripserunt, ut patet Joan. 21, quae tamen Ecclesia postea ab Apostolis accepta fideliter observavit.

Et secundum hoc dicendum ad primum, sicut Innocentius dicit (extra. de celebrat. Miss., cap. *Cum Marthae*, § *Sane multa*), quod quamvis nusquam in sacra Scriptura legatur quod Dominus ad caelum oculos sublevaverit in coena; tamen hoc Ecclesia ex traditione Apostolorum recitat, et satis rationabiliter potest ex aliis locis Scripturae colligi. Legitur enim Joan. 11, quod in suscitatione Lazari oculos ad Patrem elevaverit; et similiter Joan. 17, orationem ad Patrem fundens. Hoc autem in arduis faciebat, gratias agens, et exemplum nobis ad Deum recurrendi praebens, secundum illud Psal. 122, 1: *At te levavi oculos meos qui habitas in caelis.* Et quia hoc sacramentum arduissimum est; ideo instituens hoc sacramentum probabiliter colligitur quod oculos ad Patrem levaverit, gratias agens Patri de reparatione humani generis, quae hoc sacramento figuratur, et nobis ostendens virtute divina hoc confici sacramentum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, haec verba: *Accipite et manducate ex hoc omnes*, non sunt de substantia formae; et ideo non est tanta vis facienda, ut penitus eadem observentur. Et praeterea *comedere* et *manducare*, in nullo differentem habent significationem; et quamvis circa ista verba non ponatur in Evangeliis verbum manducandi, ponitur tamen parum ante, Luc. 22, 15: *Desiderio desideravi hoc pascha manducare vobiscum antequam patiar.*

Ad tertium dicendum, quod quamvis non exprimatur in Evangelio haec determinatio *omnes*, tamen intelligitur: quia sacramentalis manducatio est omnium, quamvis non spiritualis; ideo etiam exprimitur circa sumptionem sanguinis in Evangeliis praedicta dictio, quia sanguis in redemptionem effusus est; redemptio autem omnium est quantum ad sufficientiam, quamvis non quantum ad efficaciam. Vel quia ultimo traditur sumptio sanguinis, quod circa eam dicitur, circa sumptionem corporis similiter intelligendum est.

ARTICULUS II.

Utrum forma consecrationis sanguinis consistat in his tantum verbis, Hic est calix sanguinis mei. — (*3 p., qu.* 78, *art.* 1 *et* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod forma consecrationis sanguinis consistat in his tantum verbis: *Hic est calix sanguinis mei;* et hoc quod additur: *Novi et aeterni testamenti, mysterium*

fidei, qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum non sit de forma. Evangelistae enim convenire debent in his quae sunt de substantia formae hujus sacramenti: quia verba formae hujus sacramenti recitative dicuntur ex persona Christi. Sed non conveniunt in verbis illis appositis, quia in nullo Evangelistarum leguntur, nec ab Apostolo, 1 Corinth. 11, haberi possunt. Ergo non sunt de forma hujus sacramenti.

2. Praeterea, sicut panis transubstantiatur in corpus Christi per consecrationem, ita vinum in Christi sanguinem. Sed consecratio quae fit his verbis, *Hoc est corpus meum*, sufficit ad transubstantiationem panis in corpus Christi. Ergo et haec verba: *Hic est calix sanguinis mei*, sufficiunt ad transubstantiationem vini in sanguinem Christi; ergo verba quae sequuntur non sunt de forma.

3. Praeterea, proprietates naturaliter consequuntur substantiam rei. Sed illud quod sequitur substantiam, non potest esse factivum transubstantiationis. Ergo cum illa verba quae sequuntur designent aliquas proprietates sanguinis in quem fit transubstantiatio, videtur quod non sint de forma.

Sed contra est quia Luc. 22, 20, interponuntur praedicta verba verbis formae; ita enim dicitur: *Hic est calix novi testamenti in meo sanguine.*

Praeterea hoc videtur ex ritu consecrationis: quia sacerdos non deponit calicem usque ad verba illa: *Haec quotiescumque feceritis*, quae non sunt de forma, quamvis sint Domini verba.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod haec verba inconvenienter ponuntur: *Hic est calix sanguinis mei.* Unius enim modi est transubstantiatio panis in corpus Christi, et vini in sanguinem. Sed in transubstantiatione panis in corpus Christi ponitur corpus Christi in recto. Ergo in consecratione vini poni debet sanguis Christi in recto, ut dicatur, sicut Magister dicit in littera: *Hic est sanguis meus*; sicut etiam habetur Matth. 26.

2. Praeterea, in forma transubstantiante ex parte praedicati poni debet terminus in quem fit transubstantiatio, ut ex dictis patet. Sed transubstantiatio non fit in calicem alicujus. Ergo non debet praedicari in forma transubstantiante.

3. Praeterea, in forma sacramenti non debet poni aliquid quod non sit de substantia sacramenti. Sed calix non est de substantia sacramenti cum sit vas quoddam. Ergo non debet poni in forma sacramenti.

Sed contra est quod dicitur Luc. 22, 20: *Hic calix novi Testamenti in meo sanguine.*

Ad idem est etiam usus Ecclesiae.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod etiam verba quae sequuntur, inconvenienter ponantur. Testamentum enim videtur pertinere ad traditionem mandatorum; unde et tabulae continentes decem praecepta, dicuntur tabulae testamenti. Sed traditio sacramentorum est alia a traditione mandatorum. Ergo in sacramentis non debet fieri mentio de testamento.

2. Praeterea, Ambrosius dicit (lib. 4 de Sacram., cap. 1), nostra sacramenta antiquiora esse sacramentis Judaeorum. Sed sacramenta Judaeorum non pertinent ad novum testamentum, sed ad vetus. Ergo nec in sacramento isto, de quo Ambrosius loquitur, debet apponi: *Novi testamenti.*

3. Praeterea, novum et aeternum videntur ad invicem contrarietatem habere: quia aeternum est quod caret principio, novum autem est quod quantum ad sui principium est propinquum. Ergo est oppositio in adjecto.

4. Praeterea, illud quod potest esse juvamentum erroris, non debet apponi in forma sacramenti. Sed, sicut dicit Innocentius III (extra de celeb. Miss., cap.: *Cum Marthae*, § *Ex eo autem*), quod dicitur: *Hoc mysterium*, quibusdam est adjuvamentum erroris, qui dicunt corpus Christi verum in altari non contineri, sed per significationem tantum. Ergo inconvenienter ponitur in forma.

5. Praeterea, hoc sacramentum, ut prius dictum est, praecipue videtur esse sacramentum caritatis, sicut et baptismus sacramentum fidei. Ergo inconvenienter dicitur: *Mysterium fidei*; sed magis dicendum esset: *Mysterium caritatis.*

6. Praeterea, sicut sanguis Christi pro nobis est effusus, ita corpus Christi pro nobis est traditum, ut ex verbis etiam Domini habetur, Luc. 22, 19: *Hoc est corpus meum, quod pro vobis tradetur.* Cum ergo hoc non apponatur in forma corporis consecrandi, nec in consecratione sanguinis de effusione fieri mentio deberet.

7. Praeterea, quod dicitur: *Pro vobis et pro multis effundetur*, aut accipitur de effusione quantum ad sufficientiam, aut quantum ad efficaciam. Si quantum ad sufficientiam, sic pro omnibus effusus est, non solum pro multis; si autem quantum ad efficaciam, quam habet solum in electis, non videtur distinguendum fuisse inter Apostolos et alios.

8. Praeterea, baptismus magis ordinatur contra amotionem mali quam eucharistia, quae maxime ordinatur ad perfectionem in bono. Sed in forma baptismi non fit mentio de remissione peccatorum. Ergo nec hic deberet dici: *In remissionem peccatorum.*

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod circa hoc aliqui diversimode dixerunt. Quidam enim dicunt, quod hoc est tantum de forma: *Hic est calix sanguinis mei*, ut forma utriusque consecrationis sit consimilis. Sed quia conditiones appositae ad subjectum vel praedicatum sunt de integritate locutionis alicujus; ideo alii probabilius dicunt, quod totum quod sequitur, est de forma, cum totum hoc quod additur non sit locutio per se, sed sit determinatio praedicati.

Ad primum ergo dicendum, quod verba supradicta ex magna parte possunt ex diversis locis sacrae Scripturae colligi, quamvis non inveniantur alicubi simul scripta. Quod enim dicitur: *Hic est calix*, habetur Luc. 22, et 1 Corinth. 2. Quod autem dicitur: *Novi testamenti*, ex tribus habetur, Matth. 26, et Marc. 14, et Luc. 22. Quod autem dicitur, *Aeterni*, et iterum, *Mysterium fidei*, ex traditione Domini habetur, quae per Apostolos ad Ecclesiam pervenit, secundum illud 1 Corinth. 11, 23: *Ego enim accepi a Domino quod et tradidi vobis.* Evangelistae enim non intendebant formas et ritus sacramentorum tradere, sed dicta et facta Domini enarrare.

Ad secundum dicendum, quod cum eucharistiae sacramentum sit memoriale dominicae passionis, in consecratione corporis Christi non repraesentatur nisi passionis substantia; sed in consecratione san-

guinis repraesentatur passionis mysterium: non enim a corpore Christi sanguis ejus seorsum fuit nisi per passionem; et ideo conditiones dominicae passionis exprimuntur per verba sequentia magis in consecratione sanguinis quam in consecratione corporis.

Ad tertium dicendum, quod quamvis illa quae sequuntur sint ut proprietates consequentes Christi sanguinem inquantum hujusmodi, sunt tamen essentiales sanguini Christi inquantum est per passionem effusus. Non autem seorsum a corpore consecraretur sanguis Christi, sicut nec aliae partes ejus, nisi pro eo quod est in passione effusus; et ideo illa quae sequuntur, sunt essentialia sanguini, prout in hoc sacramento consecratur; et ideo oportet quod sint de substantia formae.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod haec locutio: *Hic est calix sanguinis mei*, figurativa est, et potest intelligi dupliciter. Uno modo ut sit metonymica locutio, ut ponatur continens pro contento, secundum quod dicere consuevimus, Bibe calicem vini, idest vinum contentum in calice. Ideo autem talis modus locutionis congruus est formae huic, quia sanguis de sui ratione non dicit aliquid potabile, immo magis aliquid quod natura abhorret in potum. Et quia in hoc sacramento sanguis Christi consecratur ut potus, ideo oportuit aliquid addi quod ad potum pertineret, scilicet calicem. Alio modo potest intelligi, ut sit metaphorica locutio, ut per calicem passio Christi designetur. Sicut enim calix vini inebriat, ita et passio sui amaritudine quasi hominem extra se ponit: Thren. 3, 15: *Replevit me amaritudinibus, inebriavit me absynthio*; et hoc modo loquendi usus est Dominus de sua passione loquens, ut patet Matth. 26, 39: *Transeat a me calix iste;* et hic modus loquendi etiam est conveniens in hac forma: quia, ut dictum est, in consecratione sanguinis exprimitur directe mysterium passionis. Nec obstat quod solet objici, quod locutiones figurativae faciunt distrahere intellectum, et ita sunt causa evagationis: quia mens sacerdotis debet esse adeo fixa ad ea quae dicit, quod non qualibet levi occasione (1) evagetur.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus de sui ratione non dicit aliquid repugnans cibo ex ipsa sui nominatione, sicut sanguis repugnat potui; et ideo non est similis ratio. Magister autem non posuit formam quantum ad verba, sed quantum ad sensum.

Ad secundum dicendum, quod transubstantiatio vini in ipsum calicem non fit, sed in contentum, scilicet sanguinem Christi, prout potus est, et prout est per passionem fusus; et ideo objectio cessat.

Ad tertium dicendum, quod quamvis vas illud non sit de substantia sacramenti, tamen contentum et significatum est de substantia sacramenti; et secundum hoc intelligitur locutio.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod, sicut dictum est, verba illa quae adduntur in consecratione sanguinis, exprimunt conditiones passionis, et praecipue secundum quod operatur in sacramentis. Sunt autem tria in passione consideranda, secundum quod in sacramentis operatur. Primo effectus quem inducit, qui est remissio peccatorum; et hoc tangitur in hoc quod dicit: *Qui pro vobis et pro multis effundetur in remissionem peccatorum*. Secundo medium quo iste effectus in alios traducitur, quod est fides, qua mediante habet effectum et in his qui praecesserunt et in his qui sequuntur; et quantum ad hoc dicit, *Mysterium fidei;* quod quidem potest referri ad ipsam passionem, quae est mysterium fidei, ut occultum quoddam latens in fide omnium Christi fidelium, et praecipue antiquorum, apud quos erat in mysterio abscondite diversimode figurata; et ad ipsum sanguinem, prout in sacramento continetur, quod quidem latet sub speciebus, et maximam habet difficultatem ad credendum; unde antonomastice dicitur, *Mysterium fidei.* Tertio finis ad quem perducit, qui est aeternorum perceptio, ad quem introducit Christus per sanguinem propriae passionis: in quo novum testamentum confirmatur, non quidem promittens temporalia, ut prius, sed aeterna; et quantum ad hoc dicit: *Novi et aeterni testamenti.* Et quia finis prius est in intentione, ideo, fine praemisso, per medium ad effectum passionis ostendendum verba formae perducunt.

(1) *Al.* actione.

Ad primum ergo dicendum, quod testamentum proprie est hereditatis percipiendae institutio filiis a patre; et ideo testamentum proprie pertinet ad promissionem bonorum, quae nobis a Patre caelesti disponuntur; ad quod quidem testamentum praecepta se habent sicut via ad consequendum hereditatem promissam; et ita per posterius testamentum ad mandata pertinet.

Ad secundum dicendum, quod antiquitas illa intelligitur quantum ad similitudinem ritus. Dicitur autem hoc testamentum novum et ratione hujus sacramenti, quod in renovatione mundi institutum est tempore gratiae, et iterum ratione promissionis per sanguinem Christi confirmatae, quae vetus impedimentum consequendae hereditatis amovit; et sic quasi quaedam innovatio promissionis per mortem Christi facta est.

Ad tertium dicendum, quod dicitur novum et aeternum diversis rationibus: novum quidem ratione jam dicta; aeternum, vel ratione bonorum aeternorum, de quibus est testamentum; vel ratione hujus sacramenti continentis Christum, qui est persona aeterna; vel ratione praedestinationis aeternae hanc gratiam praeparantis.

Ad quartum dicendum, quod nihil prohibet id quod est in aliquo occultatum et figuratum, secundum veritatem ibidem esse; et ideo frivolum juvamentum sui erroris accipiunt qui negant Christi sanguinem secundum veritatem in altari esse, propter hoc quod est ibi etiam secundum mysterium.

Ad quintum dicendum, quod eucharistia dicitur sacramentum caritatis Christi expressivum, et nostrae factivum; sed fides supponitur ad effectum hujusmodi sacramenti, qua mediante aliquis effectum participet; et ideo potius ponit ut medium perducens ad effectum fidem quam caritatem.

Ad sextum dicendum, quod hujus solutio ex dictis patet: quia hoc accidit propter hoc quod in consecratione corporis non signatur passio, sicut in consecratione sanguinis.

Ad septimum dicendum, quod sanguis Christi effusus est pro omnibus quo ad sufficientiam, sed pro electis tantum quo ad efficaciam; et ne putaretur effusus pro Judaeis tantum electis, quibus promissio facta fuerat, ideo dicit, *Vobis*, qui ex Judaeis, et *multis*, scilicet multitudine gentium. Vel per Apostolos sacerdotes designat (1), quibus me-

(1) *Al.* signat.

dantibus ad alios effectus passionis per dispensationem sacramentorum pervenit, qui etiam pro seipsis et pro aliis orant.

Ad octavum dicendum, quod remissio peccatorum non ponitur hic ut proprius effectus hujus sacramenti, sed ut effectus passionis, quae per consecrationem sanguinis exprimitur. De mutatione autem, additione et subtractione, idem dicendum hic quod supra positum est de forma baptismi, distinct. 3, quaest. 1, art. 2, quaestiunc. 2, 3 et 4.

ARTICULUS III.

Utrum verbis praedictis insit aliqua vis creata ad transubstantiationem faciendam.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod verbis praedictis non insit aliqua vis creata ad transubstantiationem faciendam. Damascenus enim dicit (lib. 4 de Fide orthod., cap. 14), quod sola virtute Spiritus sancti fit conversio panis in corpus Christi. Sed virtus Spiritus sancti non est virtus creata. Ergo nulla virtus creata inest his verbis, per quam fiat transubstantiatio.

2. Praeterea, opus transubstantiationis videtur esse difficilius quam opus creationis; quia citius ratio consentit creationi quam huic conversioni; cum quidam etiam philosophi ratione naturali ducti creationem posuerint. Sed nulla virtus creata, secundum communem opinionem, potest Deo cooperari in opere creationis. Ergo multo minus in opere hujus conversionis.

3. Praeterea, difficilius est convertere panem in substantiam corporis Christi, quam purissimos sanguines Virginis: quia corpus Christi et sanguines Virginis habent materiam communem, quae est subjectum conversionis; quod non potest esse in conversione panis in corpus Christi. Sed in formatione corporis Christi ex Virgine non fuit aliqua virtus creata active operans transformationem, ut in 3 lib., distinct. 3, quaest. 2, art. 2, dictum est. Ergo nec verbis praedictis inest aliqua virtus creata ad transubstantiandum.

4. Praeterea, nulla virtus creata potest operari aliquid supra naturam. Sed conversio panis in corpus Christi est maxime supra naturam, cum non servetur modus mutationis naturalis: quia neque est subjectum commune, et terminus ad quem est praeexistens actu. Ergo non potest per virtutem creatam verbis formae collatam hujusmodi conversio fieri.

5. Praeterea, virtus activa directe proportionatur ei ad quod actio terminatur: quia hoc est intentum ab agente, et ex eo denominatur actio. Sed corpus Christi ad quod terminatur conversio, est multo dignius qualibet pura creatura. Ergo cum agens debeat esse nobilius facto, non potest aliqua virtute creata aliquid in corpus Christi converti.

6. Praeterea, faciens et factum, causa et causatum, debent esse simul: quia quod non est, non potest aliquid facere, vel alicujus causa existere. Sed cum conversio praedicta fiat in istanti, et verba formae successive proferantur; quando fit conversio, verba illa non possunt simul esse, nisi secundum aliquid minimum sui. Ergo virtute aliqua quae insit verbis, non potest fieri hujusmodi conversio.

7. Praeterea, verba ista non habent virtutem ex seipsis: hoc planum est. Si ergo habent aliquam hujusmodi virtutem, oportet quod eis sit divinitus data. Oportet autem hanc virtutem esse simplicem, cum ejus effectus sit in instanti. Simplex autem virtus non potest successive dari, et ejus subjectum oportet esse simplex. Cum ergo verba praedicta compositionem habeant et successionem, non potest ipsis talis virtus esse collata.

8. Praeterea, inconveniens videtur facere aliquid nobilissimum, quod statim desinat esse. Sed virtus transubstantians est nobilissima, quod patet ex nobilitate effectus. Ergo cum verba formae statim esse desinant, inconveniens videtur, si ei virtus transubstantiandi data est a Deo.

9. Praeterea, verba ista non faciunt conversionem praedictam, nisi a sacerdote dicta. Sed anima sacerdotis magis est capax virtutis alicujus divinae quam verba prolata ab ipso. Ergo magis dicendum est quod haec virtus in sacerdote sit quam in verbis; si tamen aliqua virtus creata ad transubstantiationem operetur.

Sed contra est quod Dionysius dicit in fine eccl. Hier., *in ipsis*, scilicet *consummativis invocationibus*, idest formis sacramentorum, *esse virtutes operativas ex Deo*. Sed verba praedicta sunt forma dignissimi sacramenti. Ergo est in ipsis aliqua virtus ad transubstantiandum.

Praeterea, Ambrosius dicit (lib. 4 de Sacram., cap. 4), quod sermo Christi creaturas mutat, et sic ex pane fit corpus Christi consecratione caelestis verbi. Verbum autem Christi est forma praedicta a Christo instituta, et ex ejus persona recitata. Ergo (1) virtute horum verborum fit transubstantiatio.

Praeterea, sacerdos non operatur ad transubstantiationem nisi proferendo verba. Si ergo verbis non inesset virtus ad transubstantiandum, tunc sacerdos non haberet aliquam potestatem spiritualem (2) conficiendi; et sic non haberet ordinem, qui est quaedam potestas ad hoc principaliter.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod nulla virtus creata inest his verbis, qua fiat transubstantiatio; sed quod dicitur aliquando virtute horum verborum transubstantiationem fieri, intelligendum est, quod divina institutione firmatum est ut ad prolationem horum verborum conversio praedicta fiat virtute divina tantum; et sic etiam dicunt in omnibus aliis sacramentis, ut supra, distinct. 1, quaest. 1, art. 2, quaestiunc. 2, dictum est. Sed haec opinio dignitati sacramentorum novae legis derogat, et dictis sanctorum obviare videtur. Et ideo dicendum est, quod in verbis praedictis, sicut et in aliis formis sacramentorum, est aliqua virtus ex Deo; sed haec virtus non est qualitas habens esse completum in natura, qualiter est virtus alicujus principalis agentis secundum formam suam, sed habet esse incompletum, sicut virtus quae est in instrumento ex intentione principalis agentis, et sicut similitudines colorum in aere, ut supra, dist. 1 (ubi supra) dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod dictio exclusiva adjuncta principali agenti non excludit agens instrumentale: non enim sequitur: Solus hic faber facit cultellum; ergo martellus nihil ad hoc operatus est. Virtus enim instrumenti non est nisi

(1) *In editis* nec virtute.

(2) *Forte* specialem.

quaedam redundantia virtutis agentis principalis; unde in toto actio non attribuitur instrumento, sed principali agenti, secundum Philosophum; et propter hoc ex hoc quod dicitur, quod sola virtute Spiritus sancti fit hujusmodi conversio, non excluditur virtus instrumentalis, quae est in verbis praemissis.

Ad secundum dicendum, quod virtus creata praesupponit materiam in qua operetur; quod quidem contingit esse dupliciter. Uno modo ita quod sit mutationis subjectum, sicut accidit in conversionibus naturalibus. Alio modo ita quod subsit termino a quo, non autem mutationi, sicut accidit in dicta conversione. Sed creatio neutro modo materiam praesupponit; et ideo magis potest aliquid Deo instrumentaliter cooperari in hac conversione quam in opere creationis. Utrum autem majoris virtutis sit ista conversio, vel creatio, dicetur infra, distinct. 11, quaest. 1, art. 3, quaestiunc. 4.

Ad tertium dicendum, quod si in conceptione unio includatur, quae simul cum ipsa facta est, major difficultas fuit in conceptione quam in transubstantiatione: quia illa unio est terminata ad esse divinae personae: haec autem transubstantiatio ad corpus Christi, quia panis non convertitur nisi in corpus Christi. Si autem conceptionis opus includat tantum conversionem sanguinum purissimorum Virginis in corpus Christi, sic major difficultas est in hac conversione quam in illa conceptione; unde potuit etiam alicui creaturae conferre quod in illa conceptione sibi cooperaretur; quamvis non fuisset conveniens propter dignitatem (corporis) Chriservandam, quod tunc fiebat simpliciter, prius non sti existens: quod hic non accidit; et ideo nihil deperit dignitati corporis Christi, si aliqua creatura accipiat instrumentalem virtutem operandi in id quod in corpus Christi transubstantiatur.

Ad quartum dicendum, quod nulla creatura potest agere ea quae sunt supra naturam quasi principale agens; potest tamen agere quasi agens instrumentale a virtute increata motum: quia sicut creaturae inest obedientiae potentia, ut in ea fiat quidquid Creator disposuerit, ita etiam ut ea mediante fiat, quod est ratio instrumenti.

Ad quintum dicendum, quod virtus agentis principalis respicit principaliter terminum ad quem; sed virtus causae instrumentalis non attingit ad terminum ad quem, sed habet operationem suam in his quae sunt circa terminum; sicut qualitates activae elementares non attingunt ad animae rationalis introductionem. Et similiter hic contingit: quia virtus illa instrumentalis quae inest verbis, habet operationem supra substantiam panis, quia verbum ad elementum accedit, secundum Augustinum, non est autem aliquo modo causa eorum quae in termino ad quem sunt, sicut quod sint accidentia sine subjecto, vel alicujus hujusmodi; et ideo objectio cessat.

Ad sextum dicendum, quod virtus haec conversiva quae est in his verbis, cum sit sacramentalis, sequitur significationem, ut dictum est; significatio autem existentis conversionis, cum importet ordinem unius ad alterum, non potest fieri per dictionem, sed oportet quod per orationem fiat; cujus partes quamvis successive proferantur, tamen significatio est tota simul, quod tunc complet ultima orationis particula ad modum differentiae ultimae in definitionibus; et hac significatione existente, in ultimo prolationis instanti fit transubstantiatio.

Ad septimum dicendum, quod significatio orationis, quamvis relata ad partes quibus fit significatio, videatur composita, tamen relata ad rem significatam simplex est, inquantum significat unum, scilicet compositionem hujus cum hoc; sicut etiam Philosophus dicit in 5 Metaph. (text. 19), quod substantia senaria non est bis tria, sed semel sex quam ibi qualitatem nominat. Unde sicut ad hanc qualitatem senarii se habent partes ejus ut dispositiones materiales, non ut qualitates partium, sicut partes unius qualitatis totius: ita significationes partium sunt dispositiones ad significationem totius orationis, quae consurgit ex significatione ultimae partis in ordine ad omnes praecedentes: quia virtus conversiva sequitur significationem, ut dictum est; et ideo in ipso complemento significationis datur illa virtus orationi toti, ita quod partes singulae se habent materialiter tantum ad illam virtutem.

Ad octavum dicendum, quod valde conveniens est quod omne quod est propter aliquid, esse desinat perfecto hoc propter quod erat; et quia virtus illa non erat ad perfectionem ejus cui dabatur, sed magis ad faciendum conversionem de qua loquimur, cum sit tantum instrumentalis virtus, ut dictum est; ideo non est inconveniens, si statim conversione facta, et verba et virtus verborum esse desinant.

Ad nonum dicendum, quod quando aliquod opus perficitur pluribus instrumentis, virtus instrumentalis non est complete in uno, sed incomplete in utroque, sicut manu et penna scribitur; et similiter contingit in proposito: quia virtus instrumentalis ad faciendam praedictam conversionem non tantum est in verbo vel in sacerdote, sed in utroque incomplete: quia nec sacerdos sine verbo, nec verbum sine sacerdote conficere potest. Et quia sacerdos est similior principali agenti quam verbum, quia gerit ejus figuram; ideo, simpliciter loquendo, sua virtus instrumentalis est major et dignior (unde etiam permanet, et ad multos hujusmodi effectus se habet): virtus autem verbi transit, et ad semel tantum est: sed secundum quid est potentior virtus verbi, inquantum effectui propinquior, quasi signum ipsius; sicut etiam penna est scripturae propinquior, sed manus scribenti.

ARTICULUS IV.

Utrum formae expectent se in operando.
(3 *p.*, *qu.* 78, *art.* 8.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod formae expectent se in operando. Sicut enim se habet res ad rem, ita se habet forma ad formam. Sed res corporis non est sine re sanguinis: quia non consecratur corpus Christi sine sanguine. Ergo nec forma corporis operatur sine forma sanguinis.

2. Praeterea, hoc sacramentum est unum. Sed propter unitatem sacramenti species duae, scilicet panis et vini, se habent in ratione unius signi, ut dictum est. Ergo similiter duae formae se habent in ratione unius formae. Sed in una forma partes se expectant invicem ad agendum, ut dictum est. Ergo et forma corporis expectat formam sanguinis.

3. Praeterea, in baptismo tres immersiones se expectant in agendo. Ergo et similiter hae duae prolationes verborum.

Sed contra, si statim verbis prolatis, quando est orationis significatio, non esset ibi verum corpus Christi, haec esset falsa: *Hoc est corpus meum.* Sed in sacramento veritatis non contingit aliquod esse falsum. Ergo forma prima non expectat secundam in operando.

Praeterea, hostia non est adoranda ante consecrationem. Sed secundum communem modum Ecclesiae, statim dictis primis verbis formae super panem, ante formam sanguinis elevatur hostia a populo adoranda. Ergo ante formam sanguinis hostia est consecrata.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod deficiente sacerdote post corporis Christi consecrationem non debet alius procedere ad consecrationem sanguinis. Quia unius sacramenti unus debet esset minister. Sed consecratio utraque ad unum sacerdotem pertinet. Ergo ab uno ministro fieri debet.

2. Praeterea, sacerdos consecrans gerit figuram Christi, ex cujus persona verba proferuntur. Sed Christus non est divisus, ut dicitur 1 Corinth. 1. Ergo nec verba dividi debent ut a diversis proferantur.

Sed contra, ad perfectionem hujus sacramenti utraque consecratio requiritur. Si ergo consecrato corpore non consecratur sanguis, sacramentum remanet imperfectum, quod est inconveniens.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod haec verba sine aliis quae in canone Missae dicuntur, non habeant vim conficiendi. Quia in hoc sacramento requiritur intentio faciendi quod facit Ecclesia; et sic intentio debet esse secundum statuta Ecclesiae regulata. Sed proferens haec verba tantum, non servat Ecclesiae statuta. Ergo non conficit.

2. Praeterea, verba quibus fit consecratio, per se prolata, ad personam dicentis referuntur. Sed conversio panis et vini non fit in corpus et sanguinem dicentis, sed in corpus et sanguinem Christi. Ergo sine verbis praemissis, quibus verba formae determinantur ad personam Christi, scilicet: *Qui pridie quam pateretur etc.*, non potest fieri conversio.

3. Praeterea, si verbis praedictis tantum posset fieri consecratio, tunc aliquis in periculo mortis existens, posset licite sine verbis praecedentibus conficere, sicut aliquis in necessitate potest baptizare omissis illis quae sunt ad decorem sacramenti. Sed hoc nunquam licet. Ergo sine verbis aliis ista non habent vim convertendi.

Sed contra est quod Ambrosius dicit (lib. 4 de Sacr., cap. 4): *Sacramentum istud quod accipis, sermone Domini conficitur*; et loquitur de verbis praedictis. Ergo sine aliis ista prolata habent vim conficiendi.

Praeterea, virtus conversiva sequitur significationem verborum, ut dictum est. Sed verba formae absque praecedentibus sufficienter significant hoc quod in sacramento hoc faciendum est. Ergo sine aliis habent vim conversivam.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quidam dixerunt, quod prima forma non habet effectum suum nisi prolata forma secunda; nec secunda haberet effectum, nisi prima prius prolata: nec tamen periculose adoratur hostia ante consecrationem sanguinis, quia non adoratur quod est, sed quod erit. Sed illud non potest stare: quia forma materiae proportionari debet; unde sicut materiae distinctae sunt nec ad invicem commixtae, ita formae divisim operantur; quod patet ex hoc quod utraque per se completam significationem habet. Et ideo dicendum cum aliis, quod formae praedictae non expectant se mutuo in operando.

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc sacramento dupliciter aliquid continetur; scilicet ex vi sacramenti, et ex naturali concomitantia; et quia sacramentum est institutum in usum fidelium, ideo ex vi sacramenti continetur in hoc sacramento quod in usum fidelium venit. Et quia in pane consecrato non continetur sanguis Christi secundum quod est in usum potus fidelium, ideo non continetur ibi ex vi sacramenti, sed ex naturali concomitantia, qua convenit ut corpus Christi non sit sine sanguine; et e contrario est de vino consecrato. Unde panis non convertitur per vim primorum verborum in corpus et sanguinem, sed in corpus sine sanguine veniente in usum potus fidelium. Causa autem quare divisim sanguis a corpore consecratur, cum nunc non sit divisus, potest sumi ex usu ad quem est sacramentum, quia manducatio in cibo et potu consistit; et ex eo quod per sacramentum repraesentatur, quia in passione sanguis Christi a corpore divisus fuit.

Ad secundum dicendum, quod duae formae in hoc sacramento non pertinent ad unum sacramentum quasi unam formam constituant, sicut ex diversis dictionibus constituitur una forma; sed pertinent ad unum sacramentum mediantibus diversis partibus hujus sacramenti; et ideo utraque habet seorsum effectum suum supra partem ad quam ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod tres immersiones referuntur ad unum characterem, qui est res et sacramentum in baptismo; sed diversae formae referuntur ad diversa, quae sunt res et sacramentum hic; et ideo non est simile.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod secundum statutum concilii Toletani (7, can. 2), si sacerdos impeditur ut coeptum Missarum officium explere non possit, alius sacerdos debet explere quod ille inchoavit, ita quod incipiat sequens sacerdos ubi primus dimisit, si sciatur: si autem nesciatur, debet a capite incipere: non enim dicitur iteratum quod nescitur esse factum. Nec aliquid per hoc derogatur unitati sacramenti: quia omnes unum sumus in Christo propter fidei unitatem. Secundum tamen Innocentium tertium consultius est ut illa hostia jam consecrata seorsum posita, super aliam deinceps totum officium iteretur.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quidam dixerunt quod verba ista, in quibus forma consistit, ut dictum est, si per se dicantur sine aliis, non faciunt conversionem, ad minus sine illis quae sunt in canone Missae. Sed hoc non videtur probabile: quia secundum Augustinum

(super Joan., tract. 80), *accedit verbum ad elementum, et fit sacramentum.* Verbum autem quo accedente ad elementum fit sacramentum, a sanctis dicitur esse verbum Salvatoris; unde alia sunt de solemnitate sacramenti, non de necessitate. Et ideo cum aliis dicendum est quod in his verbis sine aliis potest confici corpus Christi, quamvis graviter peccaret qui hoc faceret. Et quod haec opinio sit verior, patet ex hoc quod non sit idem canon Missae apud omnes, et secundum diversa tempora, diversa sunt in canone Missae superaddita.

Ad primum ergo dicendum, quod ad sacramentum requiritur intentio faciendi quod facit Ecclesia in essentialibus sacramento, non autem in his quae pertinent ad decorem vel solemnitatem sacramenti, sicut in baptismo patet.

Ad secundum dicendum, quod ex ipsa intentione proferentis possunt verba formae ad personam Christi referri, etiam verbis aliis non praemissis, si sacerdos verba praedicta in persona Christi dicere intenderet.

Ad tertium dicendum, quod baptismus est sacramentum necessitatis; et ideo concessum est ut imminente necessitatis articulo possit aliquis baptizare sine solemnitate ab Ecclesia instituta. Secus autem est de hoc sacramento: quia alicui in necessitate constituto sufficeret spiritualiter manducare, si sacramentaliter manducare non posset; et ideo in nullo casu a peccato excusaretur.

Expositio textus.

Post sacramentum baptismi et confirmationis sequitur eucharistiae sacramentum. Videtur quod male ordinet. Quia quod est per essentiam, prius est quam id quod est per participationem. In hoc autem sacramento continetur Christus per essentiam, in aliis vero per participationem suae virtutis. Ergo hoc sacramentum ante omnia alia determinare debuit.

Praeterea, Dionysius aliter ordinat. Prius enim de baptismo, et postea de eucharistia, et postea de chrismate determinat. Ergo videtur quod Magister hic ordinem pervertat.

Et dicendum ad primum, quod sacramenta sunt ordinata ad usum fidelium; unde ordo sacramentorum non attenditur secundum contentorum ordinem sed secundum quod veniunt in usum fidelium; et ideo baptismus ante eucharistiam ab omnibus ponitur.

Ad secundum dicendum, quod Dionysius determinat de sacramentis secundum quod sunt actiones hierarchicae, ut supra, dist. 2, qu. 1, art. 2 in corp., dictum est; et ideo ordinem sacramentorum attendit, secundum quod per ea distinguuntur personae, ut in hierarchia et ordine. Et quia eucharistia non importat aliquam distinctionem supra baptismum, cum ex hoc ipso quod baptizatur aliquis, ad eucharistiae perceptionem deputetur; confirmatio autem addit; ideo praemittit eucharistiam confirmationi, sicut commune ad proprium. Magister autem determinat de sacramentis secundum quod sacramenta sunt medicinae quaedam sanctificantes; et ideo secundum ordinem sanctificationum ordinat sacramenta; et quia amplioris sanctificationis est eucharistia quam confirmatio; ideo postremo de ea determinat.

Intelligi datur antiquiora esse sacramenta Christianorum quam Judaeorum. Videtur hoc esse falsum: quia hoc sacramentum quo ad rem non fuit ante adventum Christi; quo ad speciem autem et ritum fuerunt sacrificia, quae erant sacramenta Judaeorum, etiam ante Melchisedech.

Et dicendum, quod loquitur quantum ad figuram hujus sacramenti per similitudinem speciei et ritus. Sacramenta autem quae in lege naturae fiebant, non erant figurae sacramentorum veteris legis, sed magis passionis Christi.

Consecratio quibus fit verbis? etc. Videtur falsum esse quod dicit: quia non dicitur: *Accipite et edite*, sed *manducate*; et praeterea hoc non est de forma, ut dictum est supra, qu. 2, art. 2. Item non dicitur: *Hic est sanguis meus*, sed: *Hic est calix sanguinis mei.*

Et dicendum, quod Magister non intendit hic definite ponere verba quibus fit consecratio, sed explanare quod verbis Domini fit; non tamen in omnibus verbis quae ipse ponit, nec eisdem numero, sed eisdem quo ad sensum.

Per reliqua autem omnia quae dicuntur, laus Deo defertur. Sciendum, quod eorum quae in officio Missae dicuntur, quaedam dicuntur per sacerdotem, quaedam per ministros, quaedam a toto choro. Ea quidem quibus populus immediate ordinatur ad Deum, per sacerdotes tantum dicuntur, qui sunt mediatores inter populum et Deum; quorum quaedam dicuntur publice, spectantia ad totum populum, in cujus persona ipse solus ea Deo proponit, sicut orationes et gratiarum actiones; quaedam privatim, quae ad officium ipsius tantum spectant, ut consecrationes, et hujusmodi orationes quas ipse pro populo facit; tamen in persona populi orans etiam in omnibus praemittit: *Dominus vobiscum*, ut mens populi Deo conjungatur ad ipsum per intentionem erecti. Et quia populus in his quae ad Deum sunt, sacerdotem ducem habet, ideo in fine cujuslibet orationis populus consentit respondens: *Amen*; unde et omnis sacerdotis oratio alte terminatur, etiam si privatim fiat. Ad ea vero quae per ministerium aliorum divinitus sunt tradita, per ministros altaris populus ordinatur. Ea vero quae ad dispositionem populi pertinent, chorus prosequitur: quorum quaedam a sacerdote inchoantur, quae ad ea pertinent quae rationem humanam excedunt, quasi divinitus accepta: quaedam chorus per seipsum, quibus illa declarantur quae rationi sunt consona. Item quaedam pertinent ad populum ut praeparatoria ad divina percipienda; et haec a choro praemittuntur his quae a ministris et sacerdote dicuntur; quaedam vero ex perceptione divinorum in populo causata; et haec sequuntur.

His ergo visis, sciendum est, quod quia omnis nostra operatio a Deo inchoata, circulariter in ipsum terminari debet; ideo Missae officium incipit ab oratione, et terminatur in gratiarum actione. Unde tres habet partes principales; scilicet principium orationis quod durat usque ad epistolam; medium celebrationem ipsam quae durat usque ad postcommunionem; et finem gratiarum actionis exinde usque in finem. Prima pars duo continet; scilicet populi praeparationem ad orationem, et ipsam orationem. Praeparatur autem populus ad orationem tripliciter. Primo per devotionem, quae excitatur in introitu; unde et sumitur ex aliquo pertinente ad solemnitatem, in cujus devotionem populus con-

gregatur, et etiam adjungitur Psalmus. Secundo humilitatem, quae fit per *Kyrie eleison*, quia misericordiam petens miseriam profitetur; et dicitur novies propter novem choros Angelorum, vel propter fidem Trinitatis, secundum quod quaelibet persona in se consideratur et in ordine ad alias. Tertio per rectam intentionem, quae ad caelestem patriam et gloriam dirigenda est, quae omnem rationem humanam excedit; et hoc fit per *Gloria in excelsis*, quod chorus prosequitur sacerdote inchoante; et ideo non dicitur nisi in solemnitatibus quae nobis caelestem solemnitatem repraesentant; in officiis vero luctus omnino intermittitur. Deinde sequitur oratio ad Deum pro populo fusa, quam sacerdos publice proponit praemisso *Dominus vobiscum*, quod sumitur de Ruth 2. Pontifex autem dicit: *Pax vobis*, gerens typum Christi qui his verbis discipulos post resurrectionem allocutus est, Joan. 20.

Secunda autem pars principalis tres partes continet. Prima est populi instructio usque ad offertorium; secunda, materiae oblatio usque ad praefationem; tertia, sacramenti consummatio usque ad post communionem. Instructio autem populi fit per verbum Dei, quod quidem a Deo per ministros suos ad populum pervenit; et ideo ea quae ad instructionem plebis pertinent, non dicuntur a sacerdote, sed a ministris. Ministerium autem verbi Dei est triplex. Primum auctoritatis, quod competit Christo qui dicitur minister, Rom. 15, de quo dicitur Matth. 7, 29: *Erat autem in potestate docens.* Secundum manifestae veritatis quae competit praedicatoribus novi testamenti, de quo dicitur 2 Corinth. 3, 6: *Qui et idoneos nos fecit ministros etc.* Tertium figurationis, quod competit praedicatoribus veteris testamenti; et ideo doctrinam Christi proponit diaconus. Et quia Christus non solum est homo, sed Deus; ideo diaconus praemittit: *Dominus vobiscum*, ut ad Christum quasi ad Deum homines attentos faciat. Doctrina vero praedicatorum novi testamenti proponitur per subdiaconos. Nec obstat quod aliquando ab eis legitur loco Epistolae aliquid de veteri Testamento, quia praedicatores novi testamenti etiam vetus praedicant. Doctrina vero praedicatorum veteris testamenti per inferiores ministros legitur non semper, sed illis diebus quibus praecipue configuratio novi et veteris testamenti designatur, ut in jejuniis quatuor temporum, et quando aliqua celebrantur quae in veteri lege figurata sunt, sicut passio, nativitas, baptismus, et aliquod hujusmodi. Et quia utraque doctrina ordinat ad Christum, et eorum qui praeibant, et eorum qui sequebantur; ideo doctrina Christi postponitur quasi finis. Ex doctrina autem ordinante ad Christum duplex effectus populo provenit, quibus etiam homo praeparatur ad doctrinam Christi: scilicet profectus virtutum, qui per graduale (1) insinuatur: dicitur enim a gradu quo ascenditur de virtute in virtutem, vel a gradibus altaris ante quos dicitur; et exultatio habita de aeternorum spe, quod insinuat *Alleluja*; unde et replicatur propter stolam animae et corporis. In diebus vero et officiis luctus intermittitur, et loco ejus, tractus ponitur, qui asperitate vocum et prolixitate verborum praesentis miseriae incolatum insinuat. Tempore autem resurrectionis duplex *Alleluja* dicitur propter gaudium resurrectionis capitis, et membrorum. Effectus autem evangelicae doctrinae est fidei confessio; quae quia supra rationem est, a sacerdote inchoatur symbolum fidei et chorus prosequitur, nec dicitur nisi in illis solemnitatibus de quibus fit mentio in symbolo, sicut de nativitate, resurrectione, de Apostolis, qui fidei fundatores extiterunt, ut 1 Corinth. 3, 10: *Ut sapiens architectus fundamentum posui.*

Deinde sequitur secunda pars partis secundae principalis quae pertinet ad materiae consecrandae oblationem; et haec tria continet. Praemittitur enim offerentium exultatio, quasi praeparatoria, in offertorio, quia *hilarem datorem diligit Deus*, 2 Corinth. 9, 7: exprimitur ipsa oblatio dum dicitur: *Suscipe sancta Trinitas*: petitur oblationis acceptatio per orationes secreto dictas, quia hoc sacerdotis tantum est Deum oblationibus placare: ad quam orationem sacerdos per humilitatem se praeparat dicens: *In spiritu humilitatis et in animo contrito suscipiamur a te Domine.* Et quia haec tria praedicta exigunt mentis erectionem ad Deum, ideo omnibus tribus praemittitur: *Dominus vobiscum*, loco cujus quando oratio secreta facienda est, dicitur: *Orate fratres.*

Tertia pars secundae principalis partis, quae ad sacramenti perceptionem pertinet, tria continet. Primo praeparationem; secundo sacramenti perfectionem, ibi: *Te igitur etc.* Tertio sacramenti susceptionem, ibi: *Oremus. Praeceptis salutaribus moniti, et divina institutione formati audemus dicere.* Praeparatio autem populi et ministrorum et sacerdotis ad tantum sacramentum fit per devotam Dei laudem; unde in praefatione, in qua fit dicta praeparatio, tria continentur. Primo populi excitatio ad laudem, ubi sacerdos praemisso *Dominus vobiscum*, quod ad totam hanc tertiam partem referendum est, inducit ad mentis erectionem, dicens: *Sursum corda*, et ad gratiarum actionem, dicens: *Gratias agamus Domino Deo nostro.* Secundo Deum implorat ad laudem suscipiendum, ostendens laudis debitum, dicens: *Vere dignum*, ratione dominii (unde subdit: *Domine sancte*); *justum* ratione paternitatis (unde subdit: *Pater omnipotens*); *aequum*, ratione Deitatis (unde subdit: *Aeterne Deus*); *salutare*, ratione redemptionis (unde subdit: *Per Christum Dominum nostrum*). Quandoque vero adjungitur aliqua alia laudis materia secundum congruentiam solemnitatis, sicut: *Et te in Assumptione Beatae Mariae semper virginis collaudare*; etiam proponens laudis exemplum: *Per quem majestatem tuam laudant Angeli.* Tertio populus laudes exsolvit Divinitatis, assumens Angelorum verba: *Sanctus, sanctus, sanctus Dominus Deus exercituum*, Isa. 6, 3; et humanitatis Christi, assumens verba puerorum, Matth. 21, 10: *Benedictus qui venit in nomine Domini.*

Illa autem pars quae perfectionem sacramenti continet, in tres dividitur, secundum tria quae sunt de integritate hujus sacramenti: scilicet aliquid quod est sacramentum tantum; aliquid quod est res et sacramentum; aliquid quod est res tantum. In prima igitur parte continetur benedictio oblatae materiae, quae est tantum sacramentum; in secunda corporis et sanguinis Christi consecratio, quod est res et sacramentum, ibi: *Quam oblationem*; in tertia, effectus sacramenti postulatio

(1) *Al.* pro graduali.

quod est res tantum, ibi: *Supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris.* Circa primum duo facit sacerdos: primo petit oblationis benedictionem, quae dicitur donum a Deo nobis datum, munus Deo a nobis oblatum, sacrificium ad nostram salutem a Deo sanctificatum; secundo petit offerentibus, sive pro quibus offertur, salutem, ibi: *in primis quae tibi offerimus etc.* Ubi tria facit: primo commemorat eos pro quorum utilitate offertur hostia tam quantum ad generalem statum Ecclesiae, quam quantum ad personas speciales, ibi: *Memento;* secundo commemorat eos in quorum offertur reverentia, ibi: *Communicantes;* et ponitur Virgo quae Christum in templo obtulit, Apostoli qui ritum offerendi nobis tradiderunt, et Martyres qui seipsos Deo obtulerunt, non autem Confessores, quia de iis antiquitus non solemnizabat Ecclesia, vel quia non sunt passi sicut Christus, cujus passionis memoriale est hoc sacramentum: tertio concluditur expresse quid per oblationem hostiae impetrandum petatur, ibi: *Hanc igitur oblationem etc.*

Quam oblationem etc. Haec pars ad consecrationem pertinet, quae tria continet: primo imploratur consecrantis virtus; secundo perficitur consecratio, ibi: *Qui pridie quam pateretur, accepit panem;* tertio exponitur rei consecratae commemoratio, ibi: *Unde et memores etc.* Verba autem illa quae ibi dicuntur: *Benedictam, adscriptam, ratam, rationabilem, acceptabilemque,* possunt referri uno modo ad hoc quod est res contenta in hoc sacramento, scilicet Christum, qui est hostia *benedicta* ab omni macula peccati immunis; *adscripta,* idest praefigurata figuris veteris testamenti, et praedestinatione divina praeordinata; *rata,* quia non transitoria; *rationabilis,* propter congruitatem ad placandum; *acceptabilis,* propter efficaciam. Alio modo possunt referri ad ipsam hostiam, quae est sacramentum tantum; quam petit fieri *benedictam,* ut Deus eam consecret, et ut confirmet quantum ad memoriam; *adscriptam,* quantum ad propositum immobile; *ratam,* ut ante acceptet; *rationabilem,* quantum ad judicium rationis; *acceptabilem,* quantum ad beneplacitum voluntatis. Tertio modo possunt referri ad effectum; unde dicit, *Benedictam,* per quam benedicimur; *adscriptam,* per quam in caelis ascribamur; *ratam,* per quam in membris Christi censeamur; *rationabilem,* per quam a bestiali sensu eruamur; *acceptabilem,* per quam Deo accepti simus.

Supra quae propitio ac sereno vultu respicere digneris. Hic petit sacerdos sacramenti effectum; et primo effectum gratiae; secundo effectum gloriae, ibi: *Memento etiam Domine famulorum famularumque tuarum.* Circa primum duo facit: primo petit acceptari sacramentum, quod est gratiae causa; secundo petit dari gratiae donum, ibi: *Supplices te rogamus;* cujus expositio infra, dist. 33, ponetur. Effectum autem gloriae primo petit jam mortuis, ibi, *Memento;* secundo adhuc vivis, ibi: *Nobis quoque peccatoribus.* Completur autem canon Missae more aliarum orationum in Christo, ibi: *Per Christum Dominum nostrum,* per quem hoc sacramentum originem habet et quantum ad substantiam; unde dicit, *Creas* propter esse naturae; *sanctificas,* propter esse sacramenti: et quantum ad virtutem; unde dicit, *Vivificas,* propter effectum gratiae, quae est vita animae; *benedicis,* propter gratiae augmentum; et quantum ad operationem, sive usum; unde dicit: *Et praestas nobis.*

Oremus. Praeceptis salutaribus moniti, et divina institutione formati audemus dicere. Hic ponitur sacramenti perceptio (1), ad quam praemittitur praeparatio communis et specialis. Communis triplex: primo enim ponitur sacramenti petitio in oratione dominica, in qua dicitur: *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie;* secundo percipientium expiatio per orationem sacerdotis: *Libera nos;* tertio pacis adimpletio, ibi: *Pax Domini.* Hoc enim sacramentum est sanctitatis et pacis; et quia pax Christi exsuperat omnem sensum, ideo pacis petitio a sacerdote inchoatur, cum dicit *Pax Domini,* et a choro completur, cum dicitur, *Agnus Dei;* et sic tria a sacerdote incepta prosequitur, scilicet, *Gloria in excelsis,* quod pertinet ad spem; *Credo in unum Deum,* quod pertinet ad fidem; *Pax Domini,* quod pertinet ad caritatem. Petit autem populus misericordiam quantum ad amotionem mali contra miseriam culpae et poenae, et pacem quantum ad consecutionem omnis boni; unde ter *Agnus Dei,* dicitur. Praeparatio autem specialis sacerdotis sumentis fit per orationes quas privatim dicit, *Domine Jesu Christe,* et si quae aliae sunt.

Tertia pars principalis est gratiarum actionis; et continet duo: rememorationem accepti beneficii in cantu antiphonae post communionem, et gratiarum actionem in oratione, quam sacerdos prosequitur, ut conformiter finis Missae principio respondeat.

Sciendum autem, quod in officio Missae, ubi passio repraesentatur, quaedam continentur verba graeca, sicut, *Kyrie eleison,* idest Domine miserere: quaedam hebraica, sicut *Alleluja,* idest laudate Deum; *Sabaoth,* idest exercituum; *Hosanna,* salva obsecro; *Amen,* idest vere, vel fiat: quaedam latina, quae patent: quia his tribus linguis scriptus est titulus crucis Christi, Joan. 19.

(1) *Al. additur* primo enim ponitur sacramenti perceptio.

DISTINCTIO IX.

De duobus modis manducandi.

Et sicut duae sunt res illius sacramenti, ita etiam duo modi manducandi. Unus sacramentalis, scilicet quo boni et mali edunt; alter spiritualis, quo soli boni manducant. Unde Augustinus (super Joan. tract. 26, et habetur de Consecr., dist. 2, cap. « Quid est Christum »): « Quid est Christum » manducare? Non est hoc solum in sacramento corpus ejus » accipere (multi enim indigne accipiunt), sed in ipso ma» nere, et habere ipsum in se manentem. » Spiritualiter enim manducat qui in unitate Christi et Ecclesiae, quam sacramentum significat, manet. Nam qui discordat a Christo: nec carnem Christi manducat, nec sanguinem bibit, etsi tantae rei sacramentum ad judicium sui quotidie accipiat. Spiritualem manducationem Augustinus distinguens a sacramentali (super Joan., tract. 25, et habetur de Consecr., dist. 2.

cap. 6): « Ut quid paras ventrem et dentem? » Crede et manducasti. Credere enim in eum, hoc est come- » dere panem vivum (1). Qui credit in eum, manducat eum. » Item (tract. 26): « Quomodo manducandus est Christus? » Quomodo ipse dicit (Joan. 6, 57): Qui manducat carnem » meam, et bibit sanguinem meum, in me manet, et ego in » eo. Si in me manet et ego in eo, tunc bibit: qui vero in » me non manet, nec ego in illo, etsi accipit sacramentum, ac- » quirit magnum tormentum. » Item (2): « Nulli ambigendum » est, tunc quemquam corporis et sanguinis Domini participem » fieri, quando Christi membrum efficitur, nec alienari ab » illius panis calicisque consortio, etiam si antequam illum » panem edat et calicem bibat, de hoc saeculo in unitate » corporis Christi constitutus abscedat: quia illius sacramenti » beneficio non privatur, quando ille habere hoc quod illud » sacramentum signat, invenitur. In illo enim sacramento » corpus et sanguinem suum nobis commendavit, quod et » fecit nos ipsos. Nam et nos corpus ipsius facti sumus. » Item (3) (tract. 26 in Joan.): « Qui discordat a Christo, » non manducat carnem ejus, nec bibit (4) sanguinem, etsi » tantae rei sacramentum ad judicium sibi quotidie accipit. »

De errore quorumdam, qui dicunt, a bonis tantum corpus Christi sumi.

Haec verba, et alia hujusmodi, ubi de spirituali manducatione agitur, quidam obtuso corde legentes, erroris caligine involuti sunt, adeo ut praesumpserint dicere, corpus et sanguinem Christi a bonis tantum sumi, et non a malis. Sed indubitanter tenendum est, a bonis sumi non modo sacramentaliter, sed et spiritualiter; a malis vero tantum sacramentaliter; idest, sub sacramento, scilicet sub specie visibili carnem Christi de Virgine sumptam, et sanguinem pro nobis fusum sumi, sed non mysticam, quae tantum bonorum est: quod subditis probatur testimoniis. Gregorius (5) (lib. 4 Dialogorum, cap. 58): « Est quidem in peccatoribus et indi- » gne sumentibus vera Christi caro et verus sanguis; sed » corporali (6) essentia, non salubri efficientia. » Item Augustinus (super Joan., tractat. 26): « Multi indigne accipiunt » corpus Domini, de quibus Apostolus ait (1 Corinth. 11, 29): » Qui manducat panem et bibit calicem Domini indigne, » judicium sibi manducat et bibit. Per quod docemur quam » sit cavendum male accipere bonum. Ecce enim factum est » malum, dum male accipitur bonum: sicut e contra Aposto- » lo factum est bonum, cum bene accipitur malum, scilicet » dum stimulus satanae patienter portatur. Ergo et mala » prosunt bonis, sicut angelus satanae Paulo, et sancta obsunt » malis: bonis sunt ad salutem, malis ad judicium. Unde qui » manducat et bibit indigne, judicium sibi manducat et bibit: » non quia res illa mala est, sed quia malus male accipit » quod bonum est. » Idem (super Joan., tract. 6): « Indigne » quis sumens corpus Christi, non efficit ut, quia malus est, » malum sit quod accipit; vel quia non ad salutem accipit, » nihil accipiat. Corpus enim et sanguis Domini nihilominus » erat in illis quibus ait Apostolus (loc. cit.). Qui mandu- » cat indigne etc. » His aliisque pluribus aperte ostenditur quod etiam a malis verum corpus Christi et sanguis sumitur, sed sacramentaliter, non spiritualiter.

De intelligentia quorumdam verborum.

Secundum hos duos modos sumendi intelligentia quorumdam verborum ambigue dictorum distinguenda est. Ait enim Augustinus (et habetur in Glossa (1) ordinaria 1 Corinth. 11): « Bonus accipit sacramentum, et rem sacramenti; malus vero » sacramentum, et non rem. » Sacramentum hic dicit corpus Christi proprium de Virgine natum; rem vero spiritualem Christi carnem. Bonus ergo utramque Christi carnem accipit: malus vero tantum sacramentum, idest corpus Christi sub sacramento (2), et non rem spiritualem. Item (ibid.): « Non » manducans manducat, et manducans non manducat: quia » non manducans sacramentaliter, aliquando manducat spiri- » tualiter, et e converso » (3). Et qui manducant spiritualiter, veritatem carnis et sanguinis dicuntur sumere, quia ipsam efficientiam habent, idest remissionem peccatorum, pro qua videtur orari, cum dicitur (4): « Perficiant in nobis, » Domine, quaesumus, tua sacramenta quod continent, ut » quod nunc specie gerimus, rerum veritate capiamus. » Rerum veritatem dicit ipsam efficientiam; quasi dicat: Per haec sacramenta praesta ut sicut sacramentaliter carnem Chisti sumimus, ita spiritualiter sumamus. Vel petit sacerdos ut Christus, qui nunc specie panis et vini sumitur, manifesta visione, sicut in essentia Divinitatis est, quandoque capiatur. Constat ergo a bonis et a malis sumi corpus Christi; sed a bonis ad salutem, a malis ad perniciem.

---

(1) *Al.* et vinum.

(2) De sacramentis fidelium (*Ex edit. P. Nicolai*).

(3) In lib. Sententiarum Prosperi, sent. 348 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(4) *Al. deest* nec bibit.

(5) *Nicolai*: Gregorius in 1 Reg., lib. 2, cap. 1: « Qui vi- » tiorum cibo saturati ad Eucharistiae susceptionem corpus » praeparant, saturari non possunt: quia etsi sacramentum » ore percipiunt, sacramenti virtute non replentur: salutis » quippe fructum non percipiunt in comestione salutaris ho- » stiae, qui ea quibus se repleverant flagitia, portant in » mente. » Item: « Est quidem etc.: *et ad marginem.* » Pro his editiones aliae appendicem sequentem velut ex Gregorio lib. 4 Dialog., cap. 58, indicabant: Glossa eadem velut ex Ambrosio notat lib. 4 de Sacram., cap. 4, super 1 ad Cor. 11. Sed est Lanfranci, tom. 6 Biblioth. Patrum.

(6) *Al. deest* corporali.

(1) Nullius nomine praenotata: unde vero desumpta sit non occurrit (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Nicolai omittit*: idest corpus Christi sub sacramento.

(3) *Idem.* Et tract. 26 in Joan.: « Qui non manet in Chri- » sto, et in quo non manet Christus, proculdubio non man- » ducat ejus carnem, nec bibit ejus sanguinem, licet carna- » liter et visibiliter premat dentibus sacramentum corporis » et sanguinis Christi. Sed magis tantae rei sacramentum ad » judicium sibi manducat et bibit etc. » Et Bernardus ad Fratres de monte Dei, cap. 10: « Rem sacramenti omni loco » sumere ad salutem omnibus in promptu est. Nam et sa- » cramentum sicut accipit ad vitam dignus, sic ad mortem » et judicium indignus; rem vero sacramenti nemo percipit » nisi dignus: sacramentum enim sine re sacramenti sumenti » mors est; res vero sacramenti (etiam praeter sacramentum) » sumenti vita est, et aeterna utique vita. Quoties in com- » memorationem ejus qui pro te passus est, pie ac fideliter » fueris affectus, ejus carnem manducas, et sanguinem bibis: » (quod est spiritualiter manducare ac spiritualiter bibere corpus et sanguinem Christi, ut superius praemiserat). Sic ergo qui manducant etc.

(4) Nimirum in collecta post communionem sabbati quatuor temporum Septembris, ut refertur etiam in decretis, dist. 2, cap. *Species*; et apud Gregorium in sacramentario ad ejusdem sabbati complendam (ut appellat): quin et apud Lanfrancum, ut supra (*Ex edit. P. Nicolai*).

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de sacramento eucharistiae secundum se, hic determinat de usu ipsius: et dividitur in partes tres: in prima distinguit duos modos manducandi corpus Christi; in secunda excludit ex determinatis quemdam errorem, ibi: *Haec verba et alia hujusmodi . . . . . . quidam obtuso corde legentes, erroris caligine involuti sunt:* in tertia manifestat quaedam dubia ex praedeterminatis, ibi: *Secundum hos duos modos sumendi intelligentia quorumdam verborum ambigue dictorum distinguenda est.* Secunda dividitur in duas: in prima ponit errorem; in secunda excludit ipsum, ibi: *Sed indubitanter tenendum est, a bonis sumi non modo sacramentaliter, sed et spiritualiter.*

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur quinque: 1.° de manducatione

corporis Christi; 2.° qui possint manducare; 3.° utrum peccatoribus liceat corpus Christi manducare; 4.° utrum corporaliter pollutis; 5.° utrum cuilibet sit dandum ad manducandum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum corpus Christi debeat sumi per modum manducationis. — *(3 p., quaest. 73, art. 5, et quaest. 79, art. 1.)*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Corpus Christi non debeat sumi per modum manducationis. Quia quod manducatur, per os intrat. Omne autem quod per os intrat, in ventrem vadit, et per secessum emittitur, ut dicitur Matth. 15; quod dignitati corporis Christi non competit. Ergo non debet per modum manducationis sumi.

2. Praeterea, quod manducatur, ad manducantem trahitur. Sed, sicut dicit Dionysius (4 cap. de div. Nom.), nos non trahimus Deum ad nos, sed magis nos in Deum. Ergo non debemus nos Deo conjungi per modum manducationis.

3. Praeterea, hoc sacramentum ordinatur ad refectionem mentis. Sed refectio mentis, quae erit in patria, erit per visionem. Ergo corpus Christi deberet dari videndum, non manducandum.

Sed contra est quod dicitur Joan. 6, 56: *Caro mea vere est cibus.* Sed usus cibi non est ut videatur, sed ut manducetur. Ergo non debet videri tantum corpus Christi, sed manducari.

Praeterea, oportet membra capiti realiter conjungi, ad hoc quod vivificentur. Sed per visum non conjungitur nobis aliquid realiter, sed secundum similitudinem tantum. Ergo non per visum, sed per manducationem corpus Christi sumi debet.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius 1. Videtur quod manducatio corporis Christi sit de necessitate salutis. Sicut enim dicitur de baptismo, Joan. 3, 5: *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, non potest intrare in regnum caelorum;* ita dictum est Joan. 6, 54: *Nisi manducaveritis carnem Filii hominis, et biberitis ejus sanguinem, non habebitis vitam in vobis.* Sed propter verba praedicta dicitur baptismus sacramentum necessitatis. Ergo eadem ratione manducatio corporis Christi est de necessitate salutis.

2. Praeterea, Innocentius III dicit (lib. de mysteriis Missae), quod manducandus est agnus, ut a vastante Angelo protegamur. Sed protegi a vastante Angelo est de necessitate salutis. Ergo et praedicta manducatio.

3. Praeterea, per istam manducationem Christo incorporamur. Sed hoc est de necessitate salutis, sicut et a peccato mundari. Ergo praedicta manducatio est de necessitate salutis, sicut et poenitentia et baptismus, quibus a peccatis mundamur.

Sed contra, pueri baptizati salutem consequuntur, cum gratia in baptismo detur. Sed eis non datur corpus Christi manducandum. Ergo manducatio praedicta non est de necessitate salutis.

Praeterea baptismi ministerium propter hoc quod est de necessitate salutis, omnibus est concessum in casu necessitatis. Sed hoc sacramentum per solos sacerdotes perfici potest. Ergo non est sacramentum necessitatis.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod male distinguantur duo modi manducationis in littera. Corpus enim Christi est cibus spiritualis. Sed cibi corporalis manducatio semper est corporalis. Ergo et hujus cibi manducatio semper est spiritualis; et ita non sunt duo modi manducationis.

2. Praeterea, in aliis sacramentis non attenditur aliqua distinctio nisi ex parte recipientis tantum, sicut quod quidam accedunt ficti, quidam non. Sed haec distinctio videtur esse ex parte ipsius sacramenti. Ergo inconvenienter ponitur.

3. Praeterea, ubi unum propter alterum, ibi unum tantum. Sed manducatio sacramentalis est propter spiritualem. Ergo una non debet contra aliam distingui.

4. Sed contra, videtur quod sint plures modi. Quia usus hujus sacramenti dicitur manducatio. Sed in hoc sacramento sunt tria; scilicet id quod est sacramentum tantum, id quod est res et sacramentum, et id quod est res tantum. Ergo debent esse tres modi manducationis.

5. Praeterea, in baptismo etiam fit trimembris divisio suscipientium: quidam enim suscipiunt rem et sacramentum; quidam sacramentum et non rem; quidam rem, et non sacramentum. Sed susceptio hujus sacramenti dicitur manducatio. Ergo hic etiam debet distingui triplex modus manducandi.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut dictum est, ad perfectionem sacramentorum novae legis exigitur quod sit sacramentum aliquod in quo Christus nobis realiter conjungatur et uniatur, non solum per participationem virtutis ejus, sicut est in aliis sacramentis; et quia sacramentum est sensibile signum, ideo oportet quod alicui sensui usus sacramenti approprietur. In sensibilibus autem est triplex differentia. Quaedam enim sentientibus neque conjunguntur neque uniuntur, sicut ea quae sentiuntur per medium extrinsecum, ut in visu praecipue accidit et auditu et olfactu, sed solum similitudines sensibilium ad sensum referuntur. Quaedam autem sensibilia conjunguntur quidem, sed non uniuntur realiter, sed secundum assimilationem qualitatis tantum, sicut accidit in tactu: quia qualitates tangibilium immutant tactum; nec tamen ex tangente et tacto fit unum nisi secundum quid. Quaedam autem et conjunguntur et uniuntur, sicut accidit in cibis et potibus. Et ideo sumptio hujus sacramenti congrue per modum manducationis fit. Alia vero sacramenta novae legis, quibus per virtutem eis inditam Christo assimilamur, fiunt in tangendo tantum, ut baptismus. Figurae autem veteris testamenti quae solam similitudinem Christi venturi habebant, significabant per modum visionis. Competit etiam manducatio passioni Christi in hoc sacramento repraesentatae, per quam corpus Christi vulneratum fuit; convenit etiam effectui, qui est robur animae.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de cibo qui ordinatur ad refectionem corporis quem oportet digeri, et sic impuro separato in membra converti; sed cibus iste ordinatur ad refectionem mentis: et propter hoc ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod de ratione manducationis est quod aliquid per os introrsum su-

matur; sed *esse in* aliter in spiritualibus, et aliter in corporalibus sumitur: quia in corporalibus quod est *in*, continetur sicut locatum in loco; in spiritualibus autem quod est *in* continet sicut anima corpus. Et ideo convenienter cibus corporis trahitur ad corpus, ut contentum ad continens: cibus autem mentis trahit ad se mentem, ut continens contentum: propter quod Augustinus (lib. 7 Conf., cap. 10) dicit sibi dictum: *Non tu me mutabis in te, sicut cibum carnis tuae; sed tu mutaberis in me.*

Ad tertium dicendum, quod res visa beatificans per essentiam suam videnti conjungetur in patria; quod quidem non accidit in visione corporali. Et quia oportebat hanc conjunctionem significari per aliquod sensibile signum, oportuit illud sensibile ad hoc assumi quod realiter conjungatur et uniatur. In patria autem signis sacramentalibus opus non erit; nihilominus propter similitudinem ad ea quae nunc geruntur, frequenter illa beata visio nobis per figuram manducationis in Scriptura exprimitur.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod gratia est sufficiens causa gloriae; unde omne illud sine quo potest haberi gratia, non est de necessitate salutis. Hoc autem sacramentum gratia praesupponit, quia praesupponit baptismum, in quo gratia datur: nec debet peccato praeveniri, quod gratiam privet; et ideo quantum est de se, non est de necessitate salutis. Sed de ordinatione Ecclesiae homines obligantur secundum Ecclesiae statutum corpus Christi semel in anno sumere.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus loquitur de manducatione spirituali sine qua non potest esse salus.

Ad secundum dicendum, quod Innocentius loquitur quantum ad instructionem (1) Ecclesiae, vel etiam quantum ad manducationem spiritualem.

Ad tertium dicendum, quod incorporatio spiritualis ad Christum potest esse sine manducatione sacramentali; et ideo non oportet quod sit sacramenti susceptio de necessitate salutis.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod divisio formalis alicujus sumitur penes id quod competit ei per se, et non per accidens. Usus autem alicujus rei per se et non per accidens, est quando utitur quis re aliqua ad hoc ad quod instituta est. Unde cum manducatio dicat usum hujus sacramenti, quod quidem ad hoc institutum est ut quis re sacramenti potiatur; distinguetur manducatio secundum duas res hujus sacramenti: ut manducatio sacramentalis respondeat ei quod est res et sacramentum; manducatio vero spiritualis ei quod est res tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod manducatio cibi corporalis non praesupponit aliam manducationem quae sit ejus causa sicut manducatio spiritualis praesupponit sacramentalem quasi causam. Unde in his qui sacramentaliter manducant, potest ex defectu manducantium impediri effectus sacramenti, qui est spiritualis manducatio; et ideo possunt hae manducationes ab invicem separari, et propter hoc oportet eas distinguere.

Ad secundum dicendum, quod perfectio aliorum sacramentorum in ipso usu consistit; et ideo eorum distinctio non potest nisi ex parte recipientium sumi: sed perfectio hujus sacramenti in ipsa materiae consecratione consistit; et ideo potest esse hic distinctio ex parte ipsius sacramenti.

Ad tertium dicendum, quod verbum illud intelligitur in his quae hoc modo ad se invicem ordinantur quod ab invicem separari non possunt; sicut quando talis effectus nunquam potest esse sine tali causa, nec e converso; et tunc etiam non excluditur diversitas rerum inter causam et causatum, sed ponitur necessitas ordinis.

Ad quartum dicendum, quod id quod est hic res et sacramentum, nunquam separatur ab eo quod est sacramentum tantum; et si separaretur usus ejus quod est sacramentum tantum, esset accidentalis usus; et ideo penes hoc non debet sumi aliquis modus manducationis specialis.

Ad quintum dicendum, quod hic etiam posset fieri talis distinctio. In quibusdam enim conjunguntur duae manducationes, et hi suscipiunt rem et sacramentum; et in quibusdam separantur, et hi suscipiunt vel rem tantum, vel sacramentum tantum. Sed quia haec divisio magis se tenet ex parte suscipientium quam ex parte sacramenti; ideo non est propria huic sacramento sicut baptismo.

ARTICULUS II.

Utrum peccator manducet corpus Christi sacramentaliter. — (3 *p., qu.* 80, *art.* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod peccator non manducet corpus Christi sacramentaliter. Quia, ut dicitur Sap. 1, 4, *in malevolam animam non introibit sapientia, nec habitabit in corpore subdito peccatis.* Sed Christus, qui est res contenta in hoc sacramento, est Dei sapientia, ut habetur 1 Corinth. 1. Ergo a peccatore sumi non potest.

2. Praeterea, cibus iste non vadit in ventrem, sed in mentem. Non autem vadit in mentem peccatoris. Ergo nullo modo corpus Christi sumit.

3. Praeterea, nihil indecens debet fieri a sapiente. Sed hoc est valde indecens quod corpus tam pretiosum in immundo corpore ponatur. Ergo cum corpus peccatoris sit immundum, non recipiet verum corpus Christi.

Sed contra, majus videtur consecrare corpus Christi quam sumere. Sed peccator potest consecrare. Ergo et sumere.

Praeterea, Christi corpus non est magis nobile sub sacramento quam in specie propria. Sed in specie propria permisit se a peccatoribus tractari. Ergo et sub specie sacramenti a peccatoribus manducari potest.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod infideles sacramentaliter comedant. Quia, sicut dicit Hugo de S. Victore (lib. 2 de Sacram., part. 8, cap. 13), quamdiu sensus corporalis afficitur, praesentia carnis non tollitur. Sed sensus corporalis infidelis afficitur. Ergo praesentiam corporalem carnis Christi non amittit.

2. Praeterea, infidelis potest recipere characterem, qui est res et sacramentum, in baptismo. Sed fides operatur in baptismo sicut in eucharistia. Ergo et corpus Christi sacramentaliter potest manducare.

---

(1) *Forte* ad institutionem.

3. Praeterea, plus est conficere corpus Christi quam sumere. Sed haereticus habens ordinem potest conficere, ut infra dicetur. Ergo et potest sacramentaliter manducare.

Sed contra, in forma hujus sacramenti ponitur *Mysterium fidei*. Ergo hi qui fide carent, sacramentaliter manducare non possunt.

Praeterea, de ratione sacramenti est quod significet et efficiat. Sed in eo qui non habet fidem non efficit aliquid, nec aliquid ei signat. Ergo sacramentaliter non manducat.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod creatura irrationalis non sumat aliqualiter corpus Christi. Primo per hoc quod Magister infra dicit, quod hoc quod a brutis sumitur, non est corpus Christi.

2. Praeterea, hoc sacramentum est majoris perfectionis quam baptismus. Sed quantumcumque animal brutum aqua abluatur, non dicitur baptismi sacramentum percipere aliquo modo. Ergo neque sacramentum corporis Christi poterit aliquo modo percipere.

3. Praeterea, constat quod non percipit spiritualiter, quia non credit; neque sacramentaliter, quia sacramenta creaturae rationali sunt tradita. Si ergo aliquo modo sumat, erit tertius modus manducandi praeter duos in littera assignatos.

Sed contra, Deus magis abominatur peccatorem quam creaturam rationalem, in qua non est nisi quod Deus in ea fecit, qui solum culpam (1) non fecit. Sed, sicut in littera determinatur, corpus Christi verum a peccatoribus sumitur. Ergo et a brutis.

Praeterea, si corpus Christi per negligentiam vel quocumque modo in aliquem locum immundum projiciatur, non dicitur quod desinat esse sub speciebus corpus (2) Christi. Ergo non oportet dici, quod sub speciebus a brutis comestis desinat esse corpus Christi. Sed species possunt a brutis manducari. Ergo et corpus Christi.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod qui non manducat sacramentaliter, non manducet spiritualiter. Sacramentalis enim (3) manducatio est propter spiritualem. Si ergo spiritualis sine corporali haberi possit, frustra aliquis sacramentali uteretur.

2. Praeterea, spiritualis manducatio est per fidem et caritatem, per quae aliquis Christo incorporatur. Sed antiqui patres fidem et caritatem habuerunt. Ergo si spiritualis manducatio esse posset sine sacramentali, ipsi spiritualiter manducassent; quod non potest esse, quia usus sacramenti non potest esse ante ejus institutionem.

Sed contra, aliquis potest percipere rem baptismi sine sacramento, ut supra, dist. 4, dictum est. Sed baptismi sacramentum est majoris necessitatis quam hoc. Ergo potest etiam spiritualiter manducare quis sine sacramenti manducatione.

(1) *Al.* quam solus culpam.
(2) *Al.* corporis.
(3) *Al.* autem.

QUAESTIUNCULA V.

Ulterius. 1. Videtur quod etiam Angelus corpus Christi possit manducare spiritualiter: quia super illud, Psalm. 72, *Panem Angelorum manducavit homo*, dicit Glossa (1): *idest corpus Christi, qui est vere cibus Angelorum.*

2. Praeterea, quicumque potest manducare sacramentaliter, potest etiam manducare spiritualiter. Sed Angelus in carne assumpta potest manducare sacramentaliter. Ergo etiam sine corpore assumpto potest manducare spiritualiter.

Sed contra, manducare est usus sacramenti. Sed sacramenta non sunt data Angelis ad usum, sed hominibus. Ergo Angeli non possunt spiritualiter manducare.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quidam dixerunt corpus Christi secundum rei veritatem a peccatoribus non sumi: quia quam (2) cito labiis peccatoris tangebatur, desinebat sub speciebus esse corpus Christi: intantum dignitati sacramenti deferentes quod derogabant veritati. Si enim vere corpus Christi sub speciebus erat per conversionem panis et vini in substantiam corporis Christi, speciebus remanentibus, non poterit esse quod desinat ibi esse corpus Christi, nisi per aliquam contrariam mutationem ejus quod prius convertebatur in corpus Christi. Et quia de illo non remanent nisi species solae, quae ad utramque substantiam communiter se habent, sicut subjectum in naturalibus mutationibus duabus formis; ideo quamdiu species non mutantur, nullo modo desinit ibi esse corpus Christi; sicut nec in mutationibus formalibus forma introducta desinit esse in subjecto, donec subjectum ad formam aliam transmutetur. Speciebus autem in aliquid transmutari non competit nisi secundum quod habent aliquam proprietatem substantiae in hoc quod sunt sine subjecto; unde nihil potest eas transmutare ad aliam substantiam, nisi quod transmutaret substantiam panis et vini, si ibi esset; quod solus tactus labiorum, vel divisio quae est per dentes, vel trajectio in ventrem non faceret, sed sola digestio, quae est a calore naturali convertente cibum. Unde patet quod veritati sacramenti derogat qui dicit, quod ad solum tactum labiorum desinit esse corpus Christi a peccatore sumptum. Et ideo hac opinione tamquam haeretica de medio sublata, ejus contrarium ab omnibus tenetur.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de spirituali inhabitatione, et non de sacramentali vel corporali: quia Christus etiam peccatoribus corpus suum tractandum exhibuit.

Ad secundum dicendum, quod cum dicitur, cibus iste non transit in ventrem, sed in mentem, haec praepositio *in* non denotat terminum motus localis, sed finem sumptionis: vadit enim quasi localiter quocumque species vadunt; sed non sumitur propter ventris repletionem, sicut corporales cibi, sed propter mentis refectionem, in qua ejus effectus recipitur, non in ipsa materia corporis, quia mentem inhabitare per essentiam sola Divinitas potest.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod cor-

(1) Sumpta ex Augustino super eumdem locum, ubi paulo aliter (*Ex edit. P. Nicolai*).
(2) *Al. deest* quam.

pus Christi sumitur a peccatoribus, nullo modo corpus Christi aliquam immunditiam contrahit: quia labia peccatoris non tangant nisi species, sub quibus secundum veritatem est corpus Christi; et praeterea in hoc dat exemplum mansuetudinis et humilitatis.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod manducatio est actus transiens a manducante in manducatum. Unde *sacramentaliter manducare* potest intelligi dupliciter. Uno modo ut adverbium determinet manducationem ex parte manducati; et sic quicumque sumit species, sacramentaliter manducat; idest, sumit hoc quod est sacramentum in eucharistia, idest verum corpus Christi. Alio modo ut determinet manducationem ex parte manducantis; et sic solus ille sacramentaliter manducat qui utitur illo cibo visibili ut sacramento. Infidelis autem circa id quod est significatum in hoc sacramento, errans, non utitur speciebus illis ut sacramento, sive non credit in Christum secundum quod sub hoc sacramento continetur; unde talis non sacramentaliter manducat. Et quia actio est magis propinqua agenti quam patienti, ideo sensus secundus est magis proprius; et ideo secundum hunc sensum dicendum, quod infidelis non credens rem hujus sacramenti, non manducat sacramentaliter.

Ad primum ergo dicendum, quod illa objectio procedit secundum primum sensum.

Ad secundum dicendum, quod percipiens baptismum se habet tantum ut patiens. Unde ad hoc quod aliquis recipiat sacramentaliter baptismum, non exigitur nisi quod subjiciat se actioni Ecclesiae, ut scilicet intendat recipere quidquid illa facit, quamvis quandoque credat illa nihil facere; sed percipiens eucharistiam non solum se habet ut recipiens, seu patiens, sed etiam ut agens, inquantum manducat; ideo ad hoc ut sacramentaliter manducet, oportet quod ipsemet utatur sacramento ut sacramento.

Ad tertium dicendum, quod consecrare eucharistiam non est uti sacramento, sed quodammodo efficere ipsum; sed manducare est uti sacramento; actio autem utentis recipit modum ab eo quo quis utitur, sed actio efficientis non recipit modum ab eo quo quis efficit, sed a virtute activa: unde aliquis dicitur conficere sacramentum, et non conficere sacramentaliter; dicitur autem manducare et sacramentum, et sacramentaliter. Et ideo non est mirum, si aliquid requiritur ad hoc quod aliquis manducet sacramentaliter quod non requiritur ad hoc quod efficiat sacramentum.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod corpus Christi non manducatur a brutis ita quod in ventrem trajiciatur, eo quod corpus Christi non est sub speciebus illis nisi prout est ordinabile ad usum humanum. Ex quo autem in ventrem muris descendunt species, non possunt ordinari ad usum humanum; et ideo desinit esse corpus Christi. Sed haec ratio non valet propter duo. Primo, quia supponit falsum. Cum enim non statim species in ventrem trajectae esse desinant, vel in aliud convertantur, possunt adhuc de ventre animalis extrahi, et in usum venire. Secundo, quia quamvis aliquid ordinetur ad usum aliquem, non tamen oportet quod esse desinat, quando quis eo uti non potest. Et ideo secundum alios dicendum, quod verum corpus Christi manet adhuc sub speciebus a brutis ore acceptis, et in ventrem trajectis.

Ad primum ergo dicendum, quod nulla ordinatio bruti est ad corpus Christi, secundum quam possit Christo incorporari; et ideo non sumunt corpus Christi nisi per accidens, inquantum sumunt illud sub quo est corpus Christi; et sic Magister intellexit quod non sumitur corpus Christi a brutis; vel loquitur secundum aliam opinionem.

Ad secundum dicendum, quod illud quod est sacramentum in baptismo, est aliquis effectus inductus in recipiente, cujus creatura irrationalis capax esse non potest; et ideo sacramentum baptismi creatura irrationalis neque per se neque per accidens recipit: sed sacramentum eucharistiae consistit in ipsa materiae consecratione; et ideo potest creatura irrationalis ipsum accipere non per se, sed per accidens.

Ad tertium dicendum, quod creatura irrationalis nullo modo spiritualiter manducat, neque sacramentaliter: quia neque utitur manducato ut sacramento, neque manducat sacramentum secundum rationem sacramenti, sicut dicitur sacramentaliter manducare infidelis qui intendit recipere hoc quod recipit Ecclesia, quamvis hoc credat nihili esse. Et similiter etiam ille qui manducaret hostiam consecratam, nesciens eam consecratam esse, non manducaret sacramentaliter aliquo modo, quia non manducaret sacramentum nisi per accidens: nisi quod plus accederet ad sacramentalem manducationem, inquantum est aptus natus sacramentum ut sacramentum manducare, quod bruto non competit. Nec tamen oportet quod sit alius modus manducationis tertius a duobus praedictis; quia hoc quod est per accidens, in divisionem non cadit.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod Christus est spiritualis electorum cibus, non quidem in alios conversus, sed ad se convertens eos quos reficit; unde spiritualiter Christum manducare est Christo incorporari, quod per fidem et caritatem contingit. Et quia Christus in seipso est spiritualis cibus, ideo in sacramentali cibo significatur et continetur. Prius ergo naturaliter est Christum esse cibum spiritualem quam esse cibum spiritualem sub sacramento contentum: quia prius est aliquid naturaliter proprietatem aliquam habens, quam similitudinem proprietatis illius ei significatio aliqua adhibeat. Unde non quicumque manducat Christum spiritualiter, manducat hoc sacramentum spiritualiter; utroque tamen modo convenit spiritualiter manducare non manducantem sacramentaliter. Manducat enim spiritualiter Christum qui fidem et caritatem ad ipsum habet sine ordine ad hoc sacramentum; non tamen manducat talis spiritualiter hoc sacramentum, sed solum ille qui habet fidem et caritatem ad Christum cum devotione et proposito sumendi hoc sacramentum, etiam si sacramentaliter non manducet.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut baptizatus baptismo flaminis emundationem consecutus est propter propositum baptismi sacramentalis, et accipiens sacramentum ampliorem gratiam consequitur, ita etiam qui spiritualiter manducavit, in proposito et devotione habuit manducationem sacramentalem, ad quam accedens ex ipsa vi sacramenti majorem gratiam consequitur; unde non sequitur quod sacramentalis manducatio superfluat.

Ad secundum dicendum, quod antiqui patres

non manducaverunt spiritualiter hoc sacramentum quia nondum erat institutum, nec consecratio praecesserat; manducaverunt tamen spiritualiter Christum; et secundum hoc dicitur 1 Corinth. 10, quod omnes eamdem escam manducaverunt spiritualem.

Solutio V. Ad quintam quaestionem dicendum, quod manducare hoc sacramentum spiritualiter non competit Angelis: quia eis Christus sub sacramento non proponitur, sed in nuda veritate. Christum tamen quodammodo spiritualiter manducant, et quodammodo non. Cum enim spiritualiter manducare sit Christo incorporari, secundum hoc aliquis Christum manducare potest secundum quod ejus membrum effici potest et Christus esse caput ejus. Est autem Christus caput Angelorum quodammodo, quia secundum rationem influentiae, et secundum conformitatem naturae in genere; et quodammodo non, quia non secundum conformitatem in specie, ut in 3 lib., dist. 13, qu. 1, art. 2, quaestiunc. 1, in corp., dictum est; et ideo uno modo spiritualiter manducant Christum, et alio modo non.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus dicitur esca Angelorum secundum Divinitatem, inquantum Angelos reficit; et secundum humanitatem, secundum quod in ipsum desiderant Angeli prospicere, 1 Petr. 1; non tamen secundum conformitatem naturae in specie.

Ad secundum dicendum, quod si Angelus assumpto corpore species masticaret, non tamen manducaret sacramentaliter: quia non manducaret sacramentum secundum rationem sacramenti, cum non habeat fidem, sed manifestam visionem: neque habet conformitatem naturae; et ideo non manducaret sacramentum nisi per accidens.

ARTICULUS III.

Utrum peccet quis cum conscientia peccati mortalis corpus Christi manducans. — (3 p., qu. 80, art. 4 et 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non peccet quis cum conscientia peccati mortalis corpus Christi manducans. Quia secundum Augustinum (lib. 2 de lib. Arb., cap. 19), maximis bonis nullus male utitur. Sed corpus Christi de maximis bonis est. Ergo nullus potest ipso utendo peccare.

2. Praeterea, infirmi non minus egent medicina quam medico. Sed Christus in propria specie veniens ut medicus, non refugit peccatorum consortium: quia, sicut ipse dicit, Luc. 5, 31, *non egent qui sani sunt medico, sed qui male habent.* Ergo cum Christus sub sacramento proponatur ut medicina, non debet peccatoribus subtrahi.

3. Praeterea, nullus peccat faciendo id quod tenetur. Sed iste peccator tenetur ex praecepto Ecclesiae semel in anno corpus Christi sumere. Ergo quamvis sit in proposito peccandi, non peccat corpus Christi sumendo.

Sed contra, 1 Corinth. 11, 29: *Qui manducat indigne, judicium sibi manducat.* Sed qui cum conscientia peccati mortalis manducat, indigne manducat. Ergo etc.

Praeterea, Deus magis horret sordes spirituales, quae sunt peccata, quam sordes corporales. Sed peccaret qui corpus Christi in lutum projiceret. Ergo peccat qui Christum in corpus suum peccato infectum intromittit.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod etiam ille qui non habet conscientiam peccati mortalis, in peccato mortali existens peccet corpus Christi sumendo. Peccatum enim facit hominem indigne accedere ad corpus Christi. Sed ignorantia peccati cui homo subjacet, non tollit peccatum, immo gravissime peccat qui ignorat, secundum Ambrosium (1). Ergo cum indigne accedens peccet mortaliter, videtur quod habens peccatum cujus non est conscius, accedens peccet.

2. Praeterea, in meliori statu est justus habens conscientiam peccati mortalis, cui non subjacet, quam peccator subjacens peccato cujus non est conscius: quia hoc videtur esse praesumptionis, primum autem humilitatis: quia secundum Gregorium (2), bonarum mentium est ibi culpam agnoscere ubi culpa non est. Sed justus carens peccato peccat, si cum conscientia peccati mortalis accedat. Ergo multo fortius peccator, qui peccati sui sibi non est conscius.

3. Praeterea, ubicumque requiritur examinatio, ibi est necessaria rei veritas, et non opinio tantum. Sed ad hoc quod aliquis digne accedat ad corpus Christi, requiritur diligens examinatio sui ipsius, ut patet 1 Corinth. 11, 28: *Probet seipsum homo, et sic de pane illo edat.* Ergo necessarium est quod sit puritas a peccato secundum veritatem, et non solum secundum aestimationem.

Sed contra, Eccl. 9, 1, dicitur: *Nemo scit utrum odio vel amore dignus sit.* Si ergo habens peccatum cujus non est conscius, peccaret corpus Christi sumendo; quicumque sumit, exponeret se periculo peccati mortalis; et ita nullus sumere deberet.

Praeterea, ignorantia facti excusat. Sed ignorantia peccati est hujusmodi. Ergo excusat.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod manducans indigne corpus Christi, magis peccet quam quodcumque aliud peccatum committens. Super illud Marc. 14: *Vae homini illi etc.*, dicit Glossa (3): *Vae homini illi qui ad mensam Domini accedit indigne: iste enim in exemplum Judae Filium hominis tradit;* et in 1 Corinth. 11 dicitur, quod est reus sanguinis Domini. Sed Judas et illi qui sanguinem Domini fuderunt, gravissime peccaverunt. Ergo et hoc peccatum est ceteris gravius.

2. Praeterea, plus peccaret qui corpus Christi in lutum projiceret quam qui aliquod aliud peccatum committeret, puta fornicationem, vel aliud hujusmodi. Sed Deus plus horret sordes peccati quam sordes luti. Ergo peccator sumens corpus Christi gravius peccat quam quodlibet aliud peccatum committens.

---

(1) In Ambrosio non occurrit; sed post praemissam Ambrosii et Augustini auctoritatem indicatur in Glossa (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) Lib. 12 Epistolarum, indictione 7, epist. 31 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(3) Ex Beda, cujus nomen praesefert, mutuata (*Ex edit. P. Nicolai*).

3. Sed contra, quod est per se malum, est magis malum quam quod est per accidens malum. Sed alia peccata sunt per se mala, ut fornicatio; sed manducare corpus Christi est per se bonum, et per accidens malum. Ergo est minus malum.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod minus peccat haereticus manducans corpus Christi quam fidelis peccator. Quia pejus est contemnere Christum quam contemnere sacramentum Christi. Sed fidelis peccator manducans contemnit Christum, quem sub sacramento vere esse credit; infidelis autem contemnit sacramentum in hoc quod sub eo Christum esse non credit. Ergo infidelis minus peccat.

2. Praeterea, quanto aliquod peccatum est magis dissonum a ratione, tanto est gravius. Sed peccatum fidelis indigne sumentis est contra rationem naturalem manifeste: non autem illius qui non credit sub hoc sacramento Christum secundum veritatem esse: quia hoc supra rationem est, et supra sensum. Ergo infidelis minus peccat.

3. Sed contra, quanto aliquis magis elongatur a Christo realiter, tanto magis debet elongari sacramentaliter. Sed infidelis magis elongatur realiter: quia prima unio ad Christum est per fidem, qua ille caret. Ergo magis peccat accedendo ad Christum sacramentaliter.

QUAESTIUNCULA V.

Ulterius. 1. Videtur quod subjacens peccato carnis, magis peccat accedens ad hoc sacramentum quam subjacens peccato spirituali. Quia peccatum manducantium corpus Christi in peccato carnis existentium comparatur peccato Judae; unde Hieronymus (1) (ad Oceanum): *Quid tibi cum feminis qui ad altare cum Deo fabularis?* . . . . . (2) *Dic sacerdos, dic clerice, qualiter eisdem labiis Filium Dei oscularis, quibus osculatus es filiam meretricis? O Juda, osculo Filium hominis tradis.* Sed peccatum Judae fuit gravissimum. Ergo talis gravius peccat.

2. Praeterea, in peccato carnis est immunditia mentis et corporis. Ergo magis facit contumeliam sacramento qui cum peccato carnis corpus Christi manducat, quam qui manducat cum peccato spirituali, ubi est immunditia mentis tantum.

Sed contra, Gregorius dicit (lib. 31 Moral. cap. 17, in cap. 39 Job), quod peccata spiritualia sunt majoris culpae; cujus ratio est quia peccata carnis magis ex infirmitate accidunt. Sed ex hoc est aliquis indignus corporis et sanguinis Domini quod culpae subjacet. Ergo minus peccat accedens cum peccato carnis quam cum peccato spirituali.

QUAESTIUNCULA VI.

Ulterius. 1. Videtur quod peccator peccat videndo corpus Christi. Quia corpus Christi est dignius quam arca Testamenti. Sed Bethsamitae videntes arcam Domini, quia peccatores erant, percussi sunt, ut dicitur 1 Reg. 6. Ergo multo fortius peccator videns corpus Christi peccat.

2. Praeterea, publicanus laudatur, Luc. 18, de hoc quod oculos non levabat ad caelum. Sed corpus Christi est dignius caelo. Ergo debent peccatores ab aspectu corporis Christi abstinere.

Sed contra est consuetudo Ecclesiae, secundum quam elevatur corpus Christi ab omnibus aspiciendum sine aliqua discretione videntium. Ergo non peccat peccator videns.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quilibet cum conscientia peccati mortalis manducans corpus Christi, peccat mortaliter, quia abutitur sacramento: et quanto sacramentum est dignius, tanto abusus est periculosior. Ratio autem hujus ex tribus potest sumi. Primo ex eo quod est sacramentum tantum, ex quo apparet, quod hoc sacramentum in modum cibi proponitur; cibus autem non competit nisi viventi: unde si carens vita spirituali per peccatum mortale accipiat hoc sacramentum, abutitur ipso. Secundo ex eo quod est ibi res et sacramentum, quod est ipse Christus, qui est sanctus sanctorum; unde receptaculum ejus debet esse sanctum; et ideo si aliquis cum contrario sanctitatis corpus Christi sumat, sacramento abutitur. Tertio ex eo quod est res tantum, quod est corpus Christi mysticum; quia ex hoc ipso quod aliquis ad hoc sacramentum accedit, significat se ad unitatem corporis mystici tendere; unde si peccatum in conscientia teneat, per quod a corpore mystico separatur, fictionis culpam incurrit, et ita abutitur sacramento.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini intelligendum est de eo quo utitur quis sicut eliciente actum usus: sic enim virtutibus, quas maxima bona dicit, nullus male utitur. Sed non est intelligendum de eo quo quis utitur quasi objecto usus: sic enim etiam virtutibus aliquis male utitur, qui de virtutibus gloriatur et superbit; et ita etiam aliquis potest corpore Christi male uti sicut objecto.

Ad secundum dicendum, quod duplex est medicina. Una est removens morbum; et talis infirmis debetur; et huic comparatur baptismus et poenitentia. Alia est promovens in perfectam sanitatem; et talis non debetur infirmis, sed jam sanis; et huic comparatur haec medicina. Utraque autem medicina per medicum datur. Unde non sequitur, si medicus non fugit infirmi consortium, quod quaelibet ejus medicina infirmis dari debeat.

Ad tertium dicendum, quod habens conscientiam mortalis quod dimittere non proponit, peccat accedens ad sumendum corpus Christi, quia indigne accedit. Peccat etiam non accedendo tempore ab Ecclesia constituto, quia inobediens est. Non tamen est perplexus, quia potest se ab hoc dubio eripere, peccati propositum dimittendo. Nihilominus tamen manente tali proposito minus peccat non sumendo quam sumendo; quia illud quod est malum secundum se, est majus malum quam illud quod est malum quia prohibitum; unde potius (1) se debet dimittere excommunicari, quam cum proposito peccati corpus Christi sumat.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum,

---

(1) Non sicut prius tom. 2, seu vera epist. 83, quae ad illum ibidem scripta extat: sed epistola supposititia de Clericorum vita. Sequens autem appendix non occurrit, quam veluti ex Bernardo flores Doctorum citant (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Nicolai interponit* et alibi.

(1) *Al.* primum. *Nicolai* prius.

quod ignorantia circumstantiae a peccato excusat, adhibita diligentia, praecipue quando est talis circumstantia, cujus certitudo plene haberi non potest. Quod autem homo sit omnino a peccato immunis, per certitudinem sciri non potest; 1 Corinth., 6, 4: *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum.* Potest tamen de hoc haberi aliqua conjectura, praecipue per quatuor signa, sicut Bernardus dicit (in sermone Septuagesimae circa med.). Primo, cum quis devote verba Dei audit: quia *qui est ex Deo, verba Dei audit;* Joan. 8, 47. Secundo, cum quis se promptum ad bene operandum invenit: quia probatio dilectionis exhibitio est operis, ut dicit Gregorius (homil. 30 in Evang.). Tertio, cum quis a peccatis abstinendi in futurum propositum habet. Quarto, cum de praeteritis dolet: quia in his vera poenitentia, secundum Gregorium (lib. 9 Epist., indict. 4, epist. 39), consistit. Unde si aliquis per hujusmodi signa facta diligenti discussione suae conscientiae, quamvis forte non sufficienti, ad corpus Christi devote accedat, aliquo peccato mortali in ipso manente, quod ejus cognitionem praeterfugiat, non peccat, immo magis ex vi sacramenti peccati remissionem consequitur. Unde Augustinus dicit in quodam sermone (ut refertur in Decr. de consecr., dist. 2, cap. *Invitat*), quod quando corpus Christi manducatur, vivificat mortuos.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est ignorantia peccati. Una qua ignoratur an aliquid peccatum sit; et haec quidem ignorantia si sit in sola cognitione consistens, quandoque excusat peccatum, sicut cum ignoratur circumstantia quae peccatum facit, sicut cum quis commiscetur alienae quam credit suam; et hic non habet locum auctoritas Ambrosii. Quandoque autem non excusat, sicut cum est ignorantia universalis juris; immo ipsa ignorantia grave peccatum est; et videtur in his quae per se mala sunt, ad infidelitatem pertinere; in his autem quae sunt mala quia prohibita, ad negligentiam; et hic habet aliquo modo locum verbum Ambrosii propter ignorantiae periculum; quia medicina non quaeritur cum morbus ignoratur; et etiam propter infidelitatem, quae est gravissimum peccatum. Si autem sit talis ignorantia in cognitione simul et affectione consistens, sicut ignorantia electionis, quando quis in illicitum improhibite fertur ac si esset licitum, sicut dicit Philosophus de his qui ex habitu alicujus vitii operantur, ut intemperati; tunc gravissime peccat qui ignorat, quia haec ignorantia provenit ex contemptu. Alia ignorantia peccati est, qua id quod scitur esse peccatum, jam non creditur esse, sed sibi dimissum esse; et talis ignorantia non excusat nec aggravat illud peccatum, cujus ignorantia dicitur; sed potest excusare respectu sequentis peccati, respectu cujus peccatum praecedens, quod ignoratum est, se habet ut circumstantia, quae peccatum in actu sequenti induceret, si sciretur; et ita est in proposito. Unde quamvis sit indignus ratione praecedentis peccati, non tamen indigne accedit, quia ignorantia excusat a peccato illum accessum, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod sicut ignorantia circumstantiae quae excusat peccatum, excusat a peccato, ita error circumstantiae talis causat peccatum, ut patet in eo qui accedit ad suam, quam credit non esse suam. Et similiter est in proposito: quia justus credens se peccatorem, errat in hac circumstantia. Unde si tali opinione manente corpus Christi manducaret; constat quod eligeret se peccatorem corpus Christi manducare; et ita electio esset prava, et peccaret. Sed electio non est prava in eo qui peccatum habet quod nescit; et ideo quamvis justus sit simpliciter melius dispositus, tamen est pejus dispositus quantum ad hoc.

Ad tertium dicendum, quod examinatio requiritur, ne ignorantia ex negligentia procedat; quia talis ignorantia non excusaret.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sicut meritum praecipue consistit penes caritatem, item demeritum praecipue consistit penes contemptum Dei; unde secundum quod aliquis Deum per actum peccati magis contemnit, secundum hoc majorem reatum incurrit; et ideo illa peccata quae in actuali contemptu consistunt, sunt graviora illis in quibus non est contemptus nisi ex consequenti, et quasi interpretatus; sicut accidit in fruitione creaturae, per quam aliquis delectationi intendit, ex cujus intentione a praeceptis Dei discedit, et sic per consequens percipientem contemnit. Peccatum autem blasphemiae in contemptu principaliter consistit; et similiter peccatum accedentis indigne ad corpus Christi, irreverentia quaedam et contemptus essentialiter est. Sciendum autem, quod contemptus ex duplici parte mensurari potest. Uno modo ex parte contemnentis; et sic non potest fieri comparatio unius generis peccati ad aliud genus, sed unius particularis peccati ad aliud: quia contingit in uno veniali peccato ex genere esse majorem contemptum actualem quam in uno gravissimo peccato mortali ex genere. Alio modo ex parte ejus quod contemnitur; et sic est talis ordo peccatorum, quod illud in quo ipse Deus in seipso etiam contemnitur, est peccatum gravissimum, sicut peccatum infidelitatis et blasphemiae; et post hoc illud peccatum in quo contemnitur Deus in sacramento, et inter alia praecipue in isto, in quo essentialiter Christus Deus et homo continetur (non tamen contemptus iste est circa Christum, ut est Deus et homo, sed prout est in sacramento); et post, peccatum illud in quo contemnitur Deus in membris suis; et post, peccatum in quo contemnitur Deus in praeceptis suis, quod commune est omni peccato mortali; et secundum hoc patet quod peccatum de quo nunc agitur, neque est omnium gravissimum, neque est omnium minimum; sed est medium inter peccata quae committuntur in Deum, et alia peccata quae committuntur in proximum, vel in seipsum; unde ad utraque argumenta oportet respondere.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum indigne corpus Christi manducantium comparatur peccato Christum occidentium, inquantum utrumque peccatum in ipsum Christum committitur; sed tamen peccatum Christum occidentium majus est: quia illud peccatum commissum est in ipsam Christi personam; hoc autem peccatum committitur in ipsum, secundum quod est sub sacramento.

Ad secundum dicendum, quod ille qui corpus Christi in lutum projiceret, magis peccaret quam manducans peccator: quia magis abutitur sacramento, secundum quod longius a debito usu sacramenti recedit, quod ab homine justo sumendum est.

Ad tertium dicendum, quod quamvis corpus Christi manducare non sit malum nisi per accidens, tamen manducare corpus Christi indigne est

malum per se. Nullum enim peccatum dicitur malum per se nisi propter corruptionem alicujus circumstantiae.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod in indigne manducante (1) est duo peccata considerare: scilicet peccatum quo indignus redditur ad manducandum, et peccatum quo indigne manducat. Quia ergo peccatum infidelitatis est gravius ceteris aliis peccatis, ideo infidelis manducans indignior est ad manducandum. Sed quia non credit illud quod sumitur esse tantae dignitatis quantae est, ideo non tantum peccat in abusu: quia ignorantia infidelitatis quamvis non excuset sequens peccatum a toto, excusat tamen a tanto, ut patet de peccato occidentium Christum: quia, *si cognovissent, nunquam Dominum gloriae crucifixissent*, 1 Corinth. 2, 8; et per hanc ignorantiam eorum peccatum alleviatum est, ut dicit Anselmus; et similiter Paulus de seipso dicit, 1 Timoth. 1, 14: *Misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate mea.* Et ideo infidelis indignior manducat, sed peccator fidelis magis indigne.

Ad primum ergo dicendum, quod infidelis quantum ad peccatum infidelitatis contemnit Christum in sua persona, quia ejus doctrinae repugnat; quantum autem ad manducationem contemnit quidem non expresse sed interpretative, inquantum illa ignorantia qua Christum sub sacramento esse non credit, non est invincibilis; unde quia potest facere ut credat, perinde reputatur ac si credat, in genere peccati; quamvis actualis et expressus contemptus aggravet quantitatem istius peccati; et sic quantum ad ipsam manducationem magis fidelis peccator peccat.

Ad secundum dicendum, quod quamvis ea quae sunt fidei, et praecipue circa hoc sacramentum, non sint ita rationi humanae consona secundum se considerata, tamen ut dicta a Deo, et prodigiis approbata, sunt maxime rationi consona. Nihil enim est adeo rationi consonum, sicut quod Deo sit credendum in omnibus quae dicit et contestatur. Doctrina autem fidei *cum accepisset principium enarrandi a Domino, contestante Deo signis et prodigiis, et variis Spiritus sancti distributionibus, per eos qui audierunt, in nos confirmata est*, Hebr. 2, 3; et ideo peccatum infidelitatis est gravius quam peccatum indigne manducantis.

Tertium autem argumentum concludit, quod infidelis indignior sit; et hoc concedendum est.

Solutio V. Ad quintam quaestionem dicendum, quod ad hoc quod aliquis digne corpus Christi manducet, duo requiruntur: scilicet ut sit in statu gratiae, per quam capiti Christo unitur; et quod in actu mens ejus feratur ad divina; unde et sacerdos monet populum sursum corda ad Deum habere. Peccatum autem quanto est gravius, tanto magis a gratia elongat; unde cum peccata spiritualia secundum genus sint graviora carnalibus, ut per Gregorium (loc. cit.) patet, quamvis aliquod carnale aliquo spirituali sit gravius loquendo in genere; per peccatum spirituale aliquis efficitur magis indignus manducationis corporis Christi quam per peccatum carnale quantum ad primum quod requirebatur ad digne manducandum. Sed quia per peccatum carnale, per luxuriam praecipue, mens humana deprimitur ut ad superna ferri non possit, quia etiam in actu matrimoniali Spiritus sanctus corda Prophetarum non tangit, ut Hieronymus dicit (lib. 2 contr. Jovin.), et secundum Philosophum in 7 Eth. (cap. 3), impossibile est hominem aliquid intelligere in ipsa delectatione venereorum; per peccatum carnale homo magis indignus redditur quantum ad secundum quod exigebatur ad digne manducandum. Sed quia multo gravius est habitum gratiae tollere quam actum virtutis impedire, cum illud pertineat ad peccatum mortale semper, hoc autem interdum ad veniale; major indignitas relinquitur; ex defectu primi quam ex defectu secundi; et ideo, simpliciter loquendo, plus peccat qui peccato majori irretitus accedit, nisi per ignorantiam excusetur. Certius autem cognosci potest peccatum mortale in peccatis carnis, praecipue luxuria, quam in peccatis spiritualibus; et ideo quantum ad hoc per accidens peccat plus accedens cum carnali peccato; quamvis simpliciter et per se loquendo peccet plus accedens cum spirituali, si spirituale carnali sit gravius.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc idem quod de peccato luxuriae dicit Hieronymus, de quolibet peccato mortali dici potest: quia qui manducat indigne, reus est corporis et sanguinis Domini aliquo modo, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod illa immunditia corporis procedit ex immunditia mentis: quia non inquinatur corpus nisi de consensu mentis: ut dicit Lucia (ut habetur ex communi ejus historia). Unde magis pensatur indignitas ex mente quam ex carne.

Solutio VI. Ad sextam quaestionem dicendum, quod ea quae in sacramentis geruntur exterius, debent respondere his quae interius geruntur; unde secundum quod homo ad Christum accedit interius mente, ita ad ejus sacramentum debet accedere corpore. Quidam autem non accedunt neque fide neque caritate; unde tales arcendi sunt ab inspectione sacramenti et assumptione. Quidam autem accedunt fide sine caritate; et tales possunt videre, sed non sumere: quia per caritatem aliquis Christo incorporatur; sed per fidem accedens, adhuc longius stat.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc non erat propter dignitatem arcae, quod prohibita erat videri, sed propter figuram: *omnia enim in figura contingebant illis*, 1 Corinth. 10, 11: quia non licet nisi majoribus et perfectis secreta fidei, quae per arcam significantur, curiose scrutari: quia *qui perscrutator est majestatis, opprimetur a gloria;* Prov. 25, 27.

Ad secundum dicendum, quod humilitas alicujus commendatur in hoc etiam quod a licitis abstinet; et ideo non sequitur, si aliquis peccator abstinens ab hoc ad tempus laudatur, quod propter hoc non abstinens peccet.

ARTICULUS IV.

Utrum nocturna pollutio quae in somnis accidit sit peccatum. — (3 *p.*, *qu.* 80, *art.* 7.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod nocturna pollutio quae in somnis accidit, sit peccatum. Meritum enim et demeritum, cum sint contraria, nata sunt fieri circa idem. Sed homo in

1) Al. quod indigne manducare.

somnis mereri potest, sicut patet de Salomone, qui dormiens a Domino sapientiae donum impetravit: 2 Paralip. 1. Ergo et potest aliquis demereri: ergo si in somnis in aliquod peccatum consentiat; peccatum est, quod in nocturna pollutione frequenter accidit.

2. Praeterea, quicumque non habet mentem ligatam, non excusatur a peccato, si aliquod turpe committere consentiat. Sed mens dormientis non videtur esse ligata, cum non sit actus corporis ex cujus passione somnus accidit; immo videtur quod debeat esse magis libera, quia immobilitatis exterioribus sensibus, interiores, a quibus immediate mens accipit, confortantur; et quaedam quandoque de futuris mente dormiens percipit quae vigilans percipere non potest. Ergo non excusatur a peccato, si in aliquod turpe consentiat; et sic idem quod prius.

3. Praeterea, quicumque potest deliberare et ratiocinari, videtur usum liberi arbitrii habere, quod inquirendo eligit. Sed dormiens, ut experimento scitur, interdum argumentatur, et argumenta solvit (1). Ergo habet usum liberi arbitrii et sic idem quod prius.

4. Praeterea, quicumque potest consentire et dissentire alicui turpi, reus esse videtur, si consentiat: quia talis videtur esse dominus sui actus. Sed dormiens aliquando dissentit turpitudini praesentatae, aliquando autem consentit. Ergo quando consentit, videtur esse reus peccati.

5. Praeterea, actiones et motus ex terminis judicantur. Sed nocturna pollutio frequenter vigilia finitur quamvis in somno inchoetur. Ergo est judicanda ac si in vigilia fieret; et ita est peccatum.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 12 super Genes. ad litteram (cap. 15): *Ipsa phantasia quae fit in cogitatione* (2) *sermocinantis, cum expressa fuerit in visione somniantis, ut inter illam et veram conjunctionem corporum non discernatur, continue movetur caro, et sequitur quod eum motum sequi solet; cum hoc tam sine peccato fiat, quam sine peccato a vigilantibus dicitur* (3), *quod ut diceretur sine dubio cogitatum est.*

Praeterea, Philosophus dicit in 1 Ethic. (cap. 2 et 3), quod secundum dimidium vitae, scilicet somnum, non differt felix a misero neque vitiosus a studioso. Sed secundum peccatum differunt. Ergo peccatum non potest in somnis accidere.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non impediat a sumptione corporis Christi. Veniale enim peccatum magis displicet Deo quam quaelibet immunditia corporalis quae fit sine peccato. Sed nocturna pollutio non est peccatum, ut ex auctoritate Augustini inducta patet. Ergo cum veniale peccatum non impediret a sumptione corporis Christi, multo minus nocturna pollutio impedit.

2. Praeterea, non est dubium quin peccatum mortale plus impedit quam nocturna pollutio. Sed aliquis post peccatum mortale confessum, potest corpus Christi manducare. Ergo multo fortius qui pollutionem nocturnam confessus est, potest eadem die manducare corpus Christi.

3. Praeterea, homo debet impedire peccatum alterius mortale, quantumcumque potest. Sed si aliquis in peccato mortali existens celebret Missam, constat quod peccat mortaliter. Ergo si aliquis non habens conscientiam peccati mortalis possit hoc impedire celebrando loco ejus, videtur quod debeat celebrare, etiam si sit nocturna pollutione pollutus.

4. Praeterea, turpis cogitatio aliquando sine peccato accidit, ut ex verbis Augustini inductis patet: crapulatio autem sine peccato accidere non potest. Sed secundum Gregorium (lib. 2 Epist., indict. 7, epist. 31 ad 2 interrog. August. Angl. Episcopi), pollutio quae ex crapula accidit, a communione non impedit, si necessitas incumbat. Ergo nec illa quae ex turpi cogitatione praecedente in vigilia procedit, nec illa quae ex infirmitate naturae, ut Gregorius dicit. Ergo nulla pollutio impedit.

Sed contra est quod dicitur Levit. 15, 16: *Vir a quo egreditur semen coitus . . . . . immundus erit usque ad vesperam.* Sed immundis non licet sancta tangere. Ergo multo minus corpus Christi manducare.

Praeterea, Isidorus dicit (lib. 3 Sent., cap. 6), et habetur in Decr. dist. 6 (cap. *Non est peccatum*): *Qui nocturna pollutione polluitur, quamvis extra memoriam turpium cogitationum se sentiat inquinatum, tamen* (1) *hic ut tentaretur suae culpae tribuat, et suam immunditiam statim fletibus tergat.* Sed ille qui purgatione indiget, debet a perceptione hujus sacramenti abstinere. Ergo pollutus nocturna pollutione impeditur a perceptione corporis Christi.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod propter immunditiam pure corporalem aliquis a perceptione hujus sacramenti impediatur. Deut. 23, 12: *Habebis locum extra castra,* dicit Glossa (2): *Corporalem munditiam diligit Deus.* Ergo corporalem immunditiam odit; et ita propter corporalem immunditiam debet homo ab hoc sacramento abstinere.

2. Praeterea, major est dignitas hujus sacramenti quam omnium sacramentorum veteris testamenti. Sed in veteri lege et mulieres post partum, et patientes fluxum menstrui, et seminiflui immundi reputabantur respectu sacramentornm veteris testamenti. Ergo multo fortius debent abstinere a perceptione hujus sacramenti.

3. Praeterea, sacerdoti leproso interdicitur facultas celebrandi, ut patet extra, de clerico aegro vel debili: *Tua nos* (et est Clementis III). Ergo eadem ratione propter lepram debet laicus a perceptione hujus sacramenti abstinere.

Sed contra, poena non debetur poenae, sed culpae: alioquin consurgeret duplex tribulatio, quod est contra id quod dicitur Nahum 1. Sed omnes praedictae immunditiae corporales poenae quaedam sunt. Ergo propter eas non debet aliquis a sacramento altaris impediri, quod est maxima poena.

Praeterea, naturalibus non meremur neque de-

---

(1) *Al. addebatur* et legis.
(2) Al. *in cognitione.*
(3) Al. *cum hoc tamen sine peccato fiat, quae sine peccato vigilantibus dicitur, quod vobis diceretur etc.*

(1) Al. *inquantum tamen.*
(2) Nullius nomine praenotata: unde vero desumpta sit non occurrit (*Ex edit. P. Nicolai*).

mereatur. Sed omnes praedictae immunditiae ex causis naturalibus accidunt. Ergo propter eas non meretur aliquis a participatione hujus sacramenti impediri.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod omne peccatum, secundum Augustinum (de lib. Arb., lib. 3, cap. 17, et lib. de duab. Animab., cap. 10), est in voluntate: motus autem voluntatis praesupponit judicium rationis, eo quod est apparentis boni vel vere vel false; unde ubi non potest esse judicium rationis, non potest esse voluntatis motus. In somnis autem judicium rationis impeditur. Judicium enim perfectum haberi non potest de aliqua cognitione, nisi per resolutionem ad principium unde cognitio ortum habet; sicut patet quod cognitio conclusionum ortum habet a principiis; unde judicium rectum de conclusione haberi non potest nisi resolvendo ad principia indemonstrabilia. Cum ergo omnis cognitio intellectus nostri a sensu oriatur, non potest esse judicium rectum nisi reducatur ad sensum. Et ideo Philosophus dicit in 6 Ethic. (cap. 9), quod sicut principia indemonstrabilia, quorum est intellectus, sunt extrema, scilicet resolutionis, ita et singularia, quorum est sensus. In somno autem sensus ligati sunt; et ideo nullum judicium animae est liberum, neque rationis neque sensus communis; et ideo neque motus appetitivae partis est liber; et propter hoc non potest aliquis peccare in somno, neque mereri. Sed tamen potest in somno accidere signum peccati vel meriti, inquantum somnia habent causas imaginationis vigilantium; unde dicit Philosophus in 1 Ethic. (cap. 16, vel 20), quod inquantum paulatim pertranseunt quidam motus (1), scilicet a vigilantibus ad dormientes, meliora sunt phantasmata studiosorum quam quorumlibet; et Augustinus, 12 super Genes. (cap. 15), quod propter affectionem animae bonam etiam in somnis quaedam ejus merita clarent.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quod Augustinus ibidem dicit, Salomonis petitio in somnis facta placuisse Deo et remunerationem invenisse dicitur pro bono desiderio prius habito, quod in somnis per signum sanctae petitionis claruit; non quod tunc in somno meruerit.

Ad secundum dicendum, quod mens humana habet duos respectus: unum ad superiora, quibus illustratur: alium ad corpus a quo recipit, et quod regit. Ex parte illa qua anima a supernis accipit, per somnum non ligatur, immo magis libera redditur quanto fit a corporalibus curis magis absoluta; et ideo etiam ex influentia superni luminis aliqua de futuris percipere potest dormiens quae vigilans scire non posset. Ex parte autem illa qua a corpore recipit, oportet quod ligetur quantum ad ultimum judicium et completum, ligatis sensibus a quibus ejus cognitio initium sumit; quamvis etiam imaginatio ejus non ligetur, quae immediate ei species rerum subministrat.

Ad tertium dicendum, quod liberi arbitrii est eligere, secundum quod patet ex Augustini definitione in 2 lib., dist. 24, quaest. 1, art. 1, posita: electio autem est quasi conclusio consilii, ut dicitur in 3 Ethic. (cap. 3); unde ad judicium pertinet, vel judicium praesupponit; et ideo quamvis aliquem usum alicujus rationis homo dormiens habere possit, secundum quod sensus minus ligantur, tamen usum liberi arbitrii in eligendo habere non potest.

Ad quartum dicendum, quod secundum quod sensus magis vel minus ligatur a passione somni, hoc etiam judicium rationis magis vel minus impeditur. Unde quandoque homo dormiens considerat, haec quae apparent somnia esse. Sed quia in dormiendo nunquam sunt sensus soluti ex toto, ideo etiam rationis judicium non est ex toto liberum; unde semper cum aliqua falsitate judicium rationis est, etiam si quantum ad aliquid sit verum; et inde contingit quod aliquis in somno aliquando consentit turpitudini, aliquando non. Quia tamen judicium rationis non est omnino liberum, et per consequens nec liberi arbitrii usus; ideo nec talis consensus vel dissensus potest esse meritorius vel demeritorius in se.

Ad quintum dicendum, quod corporales motus non pertinent ad meritum vel demeritum, nisi secundum quod a voluntate quasi a principio causantur; et ideo nocturna pollutio magis judicatur quantum ad rationem meriti vel demeriti, secundum principium quod est in dormiendo, quam secundum terminum qui est in vigilando: quia ex quo in dormiendo excitatus est motus carnis, non subjacet voluntati vigilantis ulterius motus ille, nec reputatur evigilasse, quousque perfectum usum liberi arbitrii recuperavit. Potest tamen contingere quod in ipsa evigilatione peccatum oriatur, si quidem pollutio propter delectationem placeat: quod quidem erit veniale peccatum, si sit ex surreptione talis placentia; mortale autem, si sit cum deliberante consensu, et praecipue cum appetitu futuri. Ista autem placentia non facit praeteritam pollutionem peccatum, quia ipsius causa non est, sed ipsa in se peccatum est. Si autem placeat ut naturae exoneratio, vel alleviatio, peccatum non creditur.

Solutio II. Ad secundum quaestionem dicendum, quod ad hoc quod homo digne ad sacramentum eucharistiae accedat, tria requiruntur. Primo munditia conscientiae; quae non nisi per peccatum tollitur. Secundo erectio mentis ad Deum per actualem devotionem; et haec per mentis hebetudinem vel occupationem aut evagationem interdum sine peccato amittitur. Tertio munditia corporalis; unde et celebrantes, vel tractaturi aliquod sacramentum, propter reverentiam manus lavant. Unde primo et principaliter peccatum impedit (immunditia conscientiae); secundo indevotio sive hebetudo mentis; tertio corporalis immunditia; et haec tria quandoque concurrunt in aliqua pollutione nocturna, quandoque duo ex his, quandoque unum tantum; et secundum hoc homo magis vel minus impeditur; et ideo distinguendae sunt pollutionum differentiae. Distinguitur autem dupliciter pollutio nocturna. Primo quantum ad causam. Eorum enim quae in somnis apparent, triplex est causa. Una extrinseca spiritualis, sicut in his quae per spirituales substantias nobis revelantur. Alia intrinseca spiritualis, quando phantasmata quae apparent dormientibus, sunt reliquiae praecedentium cogitationum. Tertia est corporalis intrinseca, sicut quando phlegma dulce ad linguam decurrit, somniat homo comedere dulcia; unde medici ex somnis, corporis dispositionem conjiciunt. Pollutio ergo quandoque ex illusione accidit, quando phantasmata per cau-

(1) Al. pertranseunt quidem motum.

sam extrinsecam spiritualem, scilicet daemones, commoventur; quandoque ex reliquiis praeteritarum cogitationum, quod est causa spiritualis intrinseca; quandoque ex causa intrinseca naturali: quae quidem causa vel fuit voluntati subjecta, et est quando ex superfluitate cibi aut potus praecedente pollutio accidit; vel non fuit voluntati subjecta, sicut sive accidat ex debilitate naturae impotentis retinere semen, sive ex ejus virtute superflua expellentis, sive quocumque alio modo, quod (1) in idem redit. Secundo distinguitur pollutio quantum ad modum: quia quandoque accidit sine imaginatione, quandoque cum imaginatione; et hoc dupliciter: quia quandoque in ipsa somni imaginatione homo turpitudini consentit, quandoque dissentit, et tamen pollutio accidit. Quando ergo sine imaginatione pollutio accidit, signum est quod pollutio ex causa sit corporali intrinseca. Sed quando cum imagine, potest sic vel sic esse. In omnibus igitur praedictis pollutionibus corporalis immunditia est communis; sed quaedam mentis hebetatio non est nisi in illis pollutionibus quae cum imaginatione accidunt: quia in illis quae sine imaginatione accidunt, anima nihil participare videtur. Nulla autem dictarum est peccatum, ut ex dictis patet; sed potest esse effectus peccati significans praecedens peccatum veniale vel mortale. Peccatum autem mortale ex necessitate praecepti a perceptione eucharistiae impedit, quia mortaliter peccat qui cum conscientia peccati mortalis accedit. Hebetudo autem mentis et immunditia corporalis est quaedam indecentia honestatis: quia indevotio quaedam videtur sic accedere, nisi necessitas urgeat. Et ideo considerandum est, utrum in causa pollutionis possit inveniri peccatum praecedens: quia cogitatio turpium quandoque est sine peccato, sicut cum in cogitatione tantum manet, ut cum quis disputans de talibus, oportet quod loquens cogitet; aliquando etiam cum peccato veniali, quando ad affectionem cogitatio pertingens in sola delectatione finitur; quandoque etiam cum mortali, quando consensus adjungitur. Et quia cogitationi tali de propinquo est delectatio, et delectationi consensus, inde etiam in dubium potest verti, utrum sequens pollutio ex peccato acciderit, vel non, et aut veniali, aut mortali; satis tamen probabiliter potest conjici non praecessisse consensum, quando in ipsa somni imaginatione anima dissentit; non tamen oportet quod, si consentiat, consensus in vigilando praecesserit: quia hoc potest accidere propter ligamen judicii rationis, quod quandoque magis quandoque minus est liberum in somno. Unde in tali pollutione si ad causam recurrens dubitet de consensu, omnino abstinere debet. Si autem expresse inveniat consensum non praecessisse, et necessitas urgeat, aut aliqua causa potior reformet actum (2), potest accedere, aut etiam celebrare non obstante corporis immunditia, aut hebetatione mentis: alias si necessitas non incumbat, videtur non exhibere debitam reverentiam sacramento. Non tamen si celebrat, mortaliter peccat, sed venialiter, sicut cum quis quandoque mentis evagationem patitur. Quando autem ex illusione accidit, si illusionis causa in nobis praecessit, puta cum quis indevotus ad dormiendum accesserit; idem est judicium ac de pollutione quae ex cogitatione praecedenti causatur. Si autem in nobis causa non praecesserit, immo magis causa contraria, et hoc frequenter accidat, et praecipue in diebus quibus quis communicare debet; signum est quod diabolus homini fructum eucharistiae percipiendae auferre conatur. Unde in tali casu consultum fuit cuidam monacho, ut in collationibus Patrum legitur (coll. 22, cap. 6), quod communicaret; et sic diabolus videns se non posse consequi intentum, ab illusione cessavit. Si autem ex cibo praecedenti aut potu acciderit, idem est judicium ac de pollutione quae ex turpi cogitatione processit; nisi intantum quod non ita de facili accidit peccare mortaliter in sumptione cibi sicut in cogitatione turpi. Et quia aliquando haec pollutio sine imaginatione accidit, illa vero nunquam; illa autem quae ex naturae dispositione accidit, non est signum alicujus peccati, sed potest hebetationem mentis inducere, si cum imaginatione contingat, immunditiam autem corporalem habet; ideo si necessitas immineat, vel devotio exposcat, talis non impeditur, et praecipue quando non cum imaginatione accidit. Tamen si propter reverentiam abstineat, laudandus est, quando infirmitas non est perpetua. Et quia non ita de facili potest percipi ex qua causa contingat, ideo tutius est abstinere, nisi necessitas incumbat. Debet autem abstinere, ut dicunt, usque ad vigintiquatuor horas: quia in tali spatio natura deordinata per corporalem immunditiam et mentis hebetationem, reordinatur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis peccatum quodlibet veniale magis ad impuritatem pertineat mentis secundum se quam pollutio nocturna, et secundum hoc magis Deo displiceat; tamen peccatum veniale non ita hebetat animam et corpus inquinat, nec ita de facili est signum peccati mortalis, sicut pollutio; et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod non esset consulendum alicui quod statim post peccatum mortale etiam contritus et confessus, ad eucharistiam accederet; sed deberet, nisi magna necessitas urgeret, per aliquod tempus propter reverentiam abstinere; et praeterea confessio purgat maculam mentis, non autem immunditiam corporalem et hebetudinem, quae contingit in mente ex depressione ipsius ad carnem.

Ad tertium dicendum, quod quidam dicunt quod homo debet peccare venialiter, ut alium a peccato mortali impediat. Sed hoc dictum contradictionem implicat: quia ex hoc ipso quod dicitur peccatum, ponitur indebitum fieri. Unde si aliquid fit quod nullo modo possit non esse peccatum, non debet fieri, nec etiam bonum est fieri, nec licitum, ut alius a peccato mortali liberetur; quamvis ad hoc ex quadam pietate animi etiam multi boni inclinentur. Sed potest hoc contingere ut aliquid quod alias est peccatum veniale, ex tali causa factum desineret esse peccatum; sicut dicere aliquod verbum jocosum quod non esset otiosum si diceretur causa piae utilitatis; unde si talis pollutio sit quae in casu necessitatis non impediat, deberet pollutus in casu proposito celebrare; alias non.

Ad quartum dicendum, quod turpis cogitatio dicitur non solum quae de turpibus est (quia de eis non potest esse honesta cogitatio); sed quae turpitudinem habet propter delectationem vel con-

(1) *Al.* *deest* quod.
(2) *Al.* pactum.

sensum adjunctum: et haec quidem turpitudo magis horrenda est quam illa quae in cibo accidit: tum quia magis vitari potest, cum difficillimum sit in cibo modum tenere: tum quia est magis propinqua ad mortale peccatum.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod cum iste cibus non sit corporis sed mentis cibus, magis in ejus sumptione consideranda est dispositio mentis quam corporis; et ideo distinguendum est in immunditia corporali tantum: quia aut est perpetua, sicut lepra, aut diuturna; vel est temporalis et cito purgabilis. Si quidem sit perpetua vel diuturna, tunc nullo modo propter hoc quis abstinere debet, ne propter immunditiam corporis perdatur fructus mentis, sicut accidit in leprosis patientibus fluxum sanguinis vel seminis. Si autem sit temporalis et facile expurgabilis, tunc si aliquis in mente sit bene dispositus, sumere non prohibetur; quamvis etiam possit ad tempus laudabiliter abstinere propter reverentiam tanti sacramenti.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus diligit corporalem munditiam, et immunditiam odit, secundum quod pertinet ad reverentiam vel irreverentiam sacramenti; et ideo si ex devotione mentis, non propter irreverentiam, aliquis cum immunditia corporali accedat, Deus acceptat.

Ad secundum dicendum, quod prohibitio immundorum in lege a sanctis magis erat propter significationem quam propter ipsas res; et ideo non oportet quod similiter fiat in novo testamento, ubi veniente veritate figurae cessaverunt.

Ad tertium dicendum, quod interdicitur sacerdoti leproso ne celebret publice coram populo propter horrorem; tamen secrete bene potest ex devotione celebrare, nisi sit adeo corruptus quod ministerium sine periculo explere non possit. Leprosus tamen ad sacerdotium promoveri non debet.

ARTICULUS V.

Utrum sacerdos debeat dare corpus Christi petenti si sciat ipsum esse peccatorem. — (3 p., qu. 80, art. 6.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod sacerdos dare non debeat corpus Christi petenti, si sciat ipsum esse peccatorem. Medicus enim non debet dare infirmo medicinam quam scit ei esse mortiferam. Sed sacerdos scit peccatori corpus Christi esse mortiferam causam (1). Ergo non debet ei dare.

2. Praeterea, contra veritatem vitae non est faciendum aliquid propter vitandum scandalum. Sed dare corpus Christi peccatori est contra veritatem vitae, cum sit contra praeceptum Domini, Matth. 7, 6: *Nolite sanctum dare canibus*. Ergo quantumcumque possit sequi scandalum, nullo modo est ei dandum: sicut nec pro aliquo scandalo vitando deberet dari cani, aut in lutum projici.

3. Praeterea, de duobus malis minus malum eligendum est. Sed peccatori minus est malum si infametur, quam si corpus Christi manducet indigne. Ergo magis sacerdos debet ei negare in publico, etiamsi crimen ipsius in notitiam venire debeat, quam ei dare.

4. Praeterea, si dat ei hostiam non consecratam, nullum scandalum erit. Ergo videtur quod hoc debet magis facere.

Sed contra, omnis Christi actio nostra est instructio. Sed Christus dedit corpus suum in coena Judae, ut habetur Joan. 13, et Dionysius dicit (de eccles. Hierarch., cap. 3, part. 3), quamvis sciret eum peccatorem. Ergo et sacerdos peccatori petenti denegare non debet.

Praeterea, Augustinus dicit (epist. 120, ad Honoratum, et habetur de Cons., dist. 2, cap.: *Nihil prohibeat*): *Non prohibeat dispensator pingues terrae*, idest peccatores, *mensam Domini manducare*.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod suspectis de crimine etiam dari debeat. Suspicio enim dubitationem importat. Sed dubia in meliorem partem interpretanda sunt. Ergo videtur quod debeat ei dari ac si esset justus.

2. Praeterea, experimentum non sumitur de aliquo crimine, nisi de quo suspicio praecessit. Sed corpus Christi dandum est aliquando alicui ad experimentum de peccato sumendum sub his verbis: *Corpus Domini sit tibi ad probationem hodie;* ut dicitur in Decret. caus. 2, qu. 4, cap. *Saepe contingit*. Ergo dari debet suspectis.

Sed contra, si suspectis de crimine daretur corpus Christi, esset scandalum populo videnti et scienti. Sed scandalum vitandum est. Ergo non oportet eis dari corpus Christi.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod amentibus corpus Christi dari non debeat. Quia ad hoc quod aliquis corpus Christi sumat, requiritur diligens examinatio, ut patet 2 Corinth. 11, 28: *Probet autem seipsum homo, et sic de pane illo edat et de calice bibat*. Sed hoc non potest in amente procedere. Ergo non potest ei dari eucharistia.

2. Praeterea, inter amentes etiam energumeni computantur, secundum Dionysium in eccl. Hierarch. (cap. 3): energumeni etiam ab inspectione divinorum arcentur; unde statim post Evangelium in primitiva Ecclesia per vocem diaconi cum catechumenis excludebantur. Ergo non debet eis dari eucharistia.

Sed contra Cassianus (1) dicit (2): *Eis qui ab incommodis vexantur spiritibus, communionem sacrosanctam a senioribus nostris nunquam meminimus interdictum*. Ergo cum tales sint amentes, amentibus debet dari.

Praeterea, in decret. caus. 26, qu. 1, cap.: *Qui recedunt*, dicitur: *Amentibus etiam quaecumque pietatis sunt, conferenda sunt*; et loquitur de reconciliatione et sacra communione.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod etiam pueris dandum sit corpus Christi. Quia per baptismum aliquis ascribitur ad corporis Christi sumptionem; unde et

(1) *Nicolai*: mortiferum, seu mortis causam.

(1) *Al*. Cassiodorus.
(2) Collat. 7, cap. 30, vel apud illum Serenus Abbas (*Ex edit. P. Nicolai*).

baptizato conferendum est, ut Dionysius dicit (de eccl. Hier., cap. 2, par. 3). Sed pueri baptizati sunt. Ergo et eis corpus Christi debet dari.

2. Praeterea, vita spiritualis sicut est per baptismum, ita est per eucharistiam: quia dicitur Joan. 6, 58: *Qui manducat me, vivit propter me.* Sed pueris datur baptismus ut habeant spiritualem vitam. Ergo et similiter debet dari eis eucharistia.

Sed contra est quod iste cibus est grandium, ut patet per Augustinum (in lib. Confes. 7, cap. 10). Sed pueri nondum sunt grandes in fide. Ergo non debet eis dari.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod si sacerdos sciat peccatum alicujus qui eucharistiam petit, per confessionem vel alio quolibet modo, distinguendum est: quia aut peccatum est occultum, aut manifestum. Si est occultum, aut exigit in occulto, aut in manifesto. Si in occulto, debet ei denegare, et monere ne in publico petat. Si autem in manifesto petit, debet ei dare. Primo, quia pro peccato occulto poenam inferens publicam, revelator est confessionis, aut proditor criminis. Secundo, quia quilibet Christianus habet jus in perceptione eucharistiae, nisi illud per peccatum mortale amittat. Unde cum in facie Ecclesiae non constet istum amisisse jus suum, non oportet ei in facie Ecclesiae denegari: alias daretur facultas malis sacerdotibus pro suo libito punire maxima poena quos vellent. Tertio propter incertitudinem status sumentis: quia *spiritus ubi vult, spirat,* Joan. 3, 8; unde subito potuit esse compunctus, et divinitus a peccato purgatus, et divina inspiratione ad sacramentum accedere. Quarto, quia esset scandalum, si denegaretur. Si vero peccatum est manifestum, debet ei denegari sive in occulto sive in manifesto petat.

Ad primum ergo dicendum, quod potius deberet eligere medicus medicinam esse mortiferam infirmo quam sibi, si alterutrum oporteret. Et similiter sacerdos potius deberet eligere quod peccator assumat ad perditionem suam, quam ipse deneget in perditionem propriam, scandalizando et peccatum occultum revelando. Et praeterea non est certum utrum sit ei mortifera, quia subito homo spiritu Dei mutatur. Et iterum in ipsa petitione peccavit mortaliter in mortale peccatum consentiens.

Ad secundum dicendum, quod non dimittitur tantum propter scandalum, sed propter alias causas quae faciunt ne esset contra veritatem vitae, si negaret. Dominus ergo non prohibuit simpliciter dare, sed voluntatem dandi, dicens: *Nolite sanctum dare canibus.* Sacerdos autem in casu proposito non dat propria sponte, sed magis coactus. Nec est similis ratio de animalibus brutis, et de projectione in lutum: quia causae praedictae non sunt ibi.

Ad tertium dicendum, quod secundum Innocentium tertium (1), cum nemo debeat unum mortale committere ut proximus aliud non committat, eligendum est potius sacerdoti non prodere peccatorem, quam ut ille non peccet; sed peccator debet potius eligere ut abstinendo reddatur suspectus quam communicando manducet indignus.

(1) De mysteriis Missae, lib. 4, cap. 13 (*Ex edit. P. Nicolai*).

Ad quartum dicendum, quod nullo modo debet dari hostia non consecrata pro consecrata: tum quia in sacramento veritatis non debet esse aliqua fictio: tum quia cum manducans adoret quod manducat, ut dicit Augustinus (1), daret sacerdos ei occasionem idolatrandi. Unde Decretalis dicit in casu consimili (ut habetur extra. de celebr. Miss., cap. *De homine*), quod falsa sunt abjicienda remedia quae sunt veris periculis graviora.

Rationes quae sunt ad oppositum, procedunt solum quando peccator occultus publice petit.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod triplex est suspicio. Quaedam violenta, ad cujus contrarium non admittitur probatio; sicut si inveniatur solus cum sola nudus in lecto, loco secreto, et tempore apto ad commixtionem. Alia est probabilis, sicut si inveniatur solus cum sola colloquens in locis suspectis, et frequenter. Tertia est praesumptuosa, quae ex levi conjectura ortum habet. Haec autem ultima deponenda est; in secunda non debet denegari, quia poena non infligitur ubi culpa ignoratur; sed de prima est idem judicium quod de peccato. Unde si sit suspicio procedens ex fama publica, non debet ei dari neque in occulto neque in manifesto; si autem sit singularis ipsius sacerdotis, sic debet dari in publico, sed non in occulto.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non habeatur in prima suspicione certitudo sensibilis, vel per demonstrationem, tamen habetur talis certitudo quae sufficit ad probationem juris. Non enim in omnibus est similiter certitudo requirenda, ut dicitur 1 Ethic. (cap. 2).

Ad secundum dicendum, quod decretum illud abrogatum est: quia facere tales probationes est tentare Deum. Vel dicendum, quod intentio illius decreti non est ut talis purgatio fiat, sed ut propter timorem talis purgationis a futuris abstineat.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod de amentibus distinguendum est. Quidam enim dicuntur large amentes, quia debilem mentem habent, sicut dicitur invisibile quod male videtur; et tamen sunt aliquo modo docibiles eorum quae ad fidem et devotionem sacramenti pertinent: et talibus non oportet corpus Christi denegari. Quidam vero sunt omnino carentes judicio rationis; et isti vel fuerunt tales a nativitate, et tunc eis non debet dari, quia non possunt ad devotionem induci quae requiritur ad hoc sacramentum (quamvis quidam contrarium dicant): vel inciderunt in amentiam post fidem et devotionem sacramenti, et tunc debet eis dari, nisi timeatur periculum vel de vomitu vel de exspuitione, aut aliquo hujusmodi. Et hoc patet per hoc quod habetur in Decretis, 26, qu. 6 (cap. *Is qui*): *Si is qui infirmitate poenitentiam petit et dum sacerdos invitatus ad eum venit, vertatur in phrenesim, accepto testimonio ab astantibus qui petitionem audierunt, et reconcilietur, et eucharistia ejus ori infundatur.*

Ad primum ergo dicendum, quod in isto casu praecedens devotio computatur ei ad dignam manducationem.

Ad secundum dicendum, quod daemoniacis non

(1) In Psal. 21, super illud: *Manducaverunt et adoraverunt;* ac in Psalm. 98, super illud: *Adorate scabellum pedum ejus, quoniam sanctum est* (*Ex edit. P. Nicolai*).

est deneganda communio, nisi forte certum sit quod pro aliquo crimine a diabolo torqueantur; et de talibus loquitur Dionysius. Vel dicendum, et melius, quod ipse vocat energumenos illos in quibus adhuc viget virtus daemonis propter peccatum originale nondum extirpatum, eo quod nondum baptismi gratiam consecuti sunt, quibus adhibetur exorcismus post catechismum ante baptismum; unde ipse ponit eos secundo loco post catechumenos.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod pueris carentibus usu rationis, qui non possunt distinguere inter cibum spiritualem et corporalem, non debet eucharistia dari; quamvis quidam Graeci contrarium teneant, irrationabiliter autem: quia ad eucharistiae sumptionem exigitur actualis devotio, quam tales pueri habere non possunt. Pueris autem jam incipientibus habere discretionem, etiam ante perfectam aetatem, puta cum sint decem vel undecim annorum, aut circa hoc, potest dari, si in eis signa discretionis appareant et devotionis.

Ad primum ergo dicendum, quod pueri baptizati acquirunt jus percipiendi corpus Christi, non tamen statim, sed tempore competenti; sicut et jus percipiendae hereditatis habent, quamvis eam statim non possideant. Dionysius autem assignat ritum baptismi quoad adultos, ut patet inspicienti verba ejus.

Ad secundum dicendum, quod per baptismum datur primus actus vitae spiritualis, unde est de necessitate salutis; et ideo pueris baptismus dandus est: sed per eucharistiam datur complementum spiritualis vitae; et ideo illis qui perfectionis secundae, quae est per actualem devotionem, possunt esse capaces, debet dari, prout habetur de Consecr., distinct. 4, cap. *In Ecclesia* (1), ubi dicitur: *Non cogitetis vitam habere posse qui sunt expertes corporis et sanguinis Domini* (1); et loquitur de pueris. Intelligendum est autem quantum ad rem sacramenti, quae est unitas Ecclesiae, extra quam non est salus nec vita, et non quantum ad sacramentalem manducationem.

(1) *Quod sequitur usque ad finem in antiquis editionibus perperam ponebatur in expositione textus.*

Expositio textus.

Crede, et manducasti. Intelligendum est de manducatione spirituali, et fide formata. Ideo autem potius fidem commemorat, quia ipsa est quae maxime in sacramentis operatur.

Nos corpus Christi sumus. Ergo spiritualiter manducamus nosipsos. — Et dicendum, quod nos non sumus corpus ipsius nisi ratione unionis (2), quam manducando spiritualiter acquirimus.

Ecce factum est malum. Contrarium dicit supra eodem capite: *Indigne quis sumens corpus Christi, non efficit ut malum sit quod accipit.* — Et dicendum, quod non sit malum in se, sed sit malum, idest nocivum, ei (3).

Ita spiritualiter sumamus. Contra: quia in patria nullus usus sacramenti erit; ergo nec spiritualis sumptio. — Et dicendum, quod dicitur sumptio consecutio rei sacramenti, quam sacramentum statim non efficit, sed tantum significat, scilicet fruitio Divinitatis, quam etiam significat sacramentalis manducatio.

(1) *Nicolai haec interponit.* Vel sic ex Augustino lib. 1 ad Bonifacium, cap. 22: *Nec illud cogitatis, eos vitam habere non posse qui sunt expertes etc.*
(2) *Al.* nisi unionis.
(3) *Al.* idest, nocivum est.

DISTINCTIO X.

De haeresi aliorum, qui dicunt, corpus Christi non esse in altari nisi in signo.

Sunt item alii praecedentium insaniam transcendentes; qui Dei virtutem juxta modum naturalium rerum metientes, audacius ac periculosius veritati contradicunt, asserentes, in altari non esse corpus Christi vel sanguinem; nec substantiam panis vel vini in substantiam carnis et sanguinis converti; sed ita Christum dixisse: « Hoc est corpus meum, » sicut Apostolus dicit (1 Corinth. 10, 4): « Petra autem erat Chri» stus. » Dicunt enim, ibi esse corpus Christi tantum in sacramento, idest in signo manducari a nobis. Qui errandi occasionem sumunt a verbis Veritatis: unde prima haeresis facta est in discipulis Christi (1). Cum enim diceret (Joan. 6, 54): « Nisi quis manducaverit carnem meam, et biberit » sanguinem meum, non habebit vitam aeternam; » illi non intelligentes dixerunt (vers. 61): « Durus est hic sermo, quis » potest eum audire? » et abierunt retro. Illis discedentibus instruxit duodecim qui remanserant: « Spiritus est (inquit) » qui vivificat; caro nihil prodest. Verba quae locutus sum » vobis, spiritus et vita sunt. » (2): « Intellexisti spiritualiter? » spiritus et vita sunt: intellexisti carnaliter? etiam sic spiri» tus et vita sunt, sed tibi non sunt. Spiritualiter intellige » quae locutus sum. Non hoc corpus quod videtis, manduca» turi estis, et bibituri illum sanguinem, quem fusuri sunt » qui me crucifigent. Sacramentum aliquod vobis commendavi: » spiritualiter intellectum vivificabit vos; caro autem non » prodest quidquam. » Sunt etiam alia illorum insaniae fomitem ministrantia. Ait enim Augustinus (super Joan. tract. 30): « Donec saeculum finiatur, sursum est Dominus; sed » tamen etiam hic nobiscum est veritas Domini. Corpus enim » in quo resurrexit, in uno loco esse oportet; veritas autem » ejus ubique diffusa est. » Item (ad Dardanum epist. 57): » Una persona Deus et homo: ubique per id quod est Deus; » in caelo per id quod homo est. » Christus etiam dicit » Matth. 26, 2): « Pauperes semper habebitis vobiscum, me » autem non semper habebitis. » His aliisque utuntur praefati haeretici in assertione sui erroris.

(1) *Nicolai* (ut Augustinus dicit in Psalm. 54, super illud: *Divisi sunt prae ira etc.*).
2) *Nicolai* (Unde iterum Augustinus tract. 27 in Joan., et super Psalm. 98).

Determinatio praemissorum.

Quae ex eadem ratione omnia accipienda sunt. Non enim verbis his negatur, verum corpus Christi a fidelibus sumi, vel in altari esse; sed in his Veritas Apostolos et in eis nos instruxit, quod ipsius corpus non in partes discerptum (ut putaverunt illi discipuli qui retro ierunt), sed integrum; nec visibiliter in forma humana, sed invisibiliter sub forma panis et vini, corpus et sanguinem nobis traderet. Quem sensum Augustinus confirmat (1) dicens (ut refertur in Decr. de con-

(1) *Nicolai* alicubi.

sec. dist. 2, cap: Non haec » ex epist. ad Iraeneum, sed non occurrit): « Ipsum quidem et non ipsum corpus quod videbatur manducatur: ipsum quidem invisibiliter, non ipsum » visibiliter. » Item (in Psal. 98): « Et si necesse est illud » visibiliter celebrari, necesse est tamen invisibiliter intel- » ligi. » Ita etiam intelligendum est corpus Christi esse in uno loco, scilicet visibiliter in forma humana; veritas tamen ejus, idest Divinitas, ubique est: veritas etiam ejus, idest verum corpus, in omni altari est, ubicumque celebratur. Sic etiam illud intelligendum est: « Pauperes semper habebitis » vobiscum, me autem non semper habebitis; » secundum corporalem praesentiam scilicet, qua cum eis conversabatur. Similiter per id quod homo est, in caelo est visibiliter; invisibiliter autem est in altari: quia non in forma humana apparet, sed forma panis et vini operitur. Unde et invisibilis caro ejus dicitur, quae vere est in altari; sed quia in specie sua non apparet, invisibilis dicitur. Ait enim Augustinus (1): « Hoc est quod dicimus, quod modis omnibus approbare » contendimus, sacrificium Ecclesiae duobus confici, duobus » constare, visibili elementorum specie, et invisibili Domini » nostri Jesu Christi carne et sanguine: sacramento, et re » sacramenti, idest corpore Christi: sicut Christi persona » constat, et conficitur ex Deo et homine, cum Christus sit » verus Deus et homo: quia omnis res illarum rerum na- » turam et veritatem in se continet ex quibus conficitur. » Conficitur autem sacrificium Ecclesiae duobus; sacramento » et re sacramenti, idest corpore Christi. Est ergo sacramen- » tum et res sacramenti idem corpus Christi. » Ecce invisibilem dixit carnem Christi, quia forma panis operta sumitur et tractatur. Idemque corpus Christi dixit esse sacramentum et rem: ex quo confirmatur quod supra diximus. Deinde addit, quod magis movet lectorem: « Caro (inquit) ejus est » quam sub forma panis opertam in sacramento accipimus; » et sanguis ejus, quem sub vini specie ac sapore potamus. » Caro videlicet carnis, et sanguis sacramentum est sanguinis: carne et sanguine, utroque invisibili, intelligibili et spirituali, significatur corpus Christi visibile et palpabile, plenum gratia, et divina majestate.

Quae sit intelligentia praemissorum.

Attende his diligenter, quia tropo quodam utitur hic Augustinus, quo solent res significantes rerum sortiri vocabula quas significant. Hic enim visibilis species panis vocatur nomine carnis, et visibilis species vini nomine sanguinis. Invisibilis vero et intelligibilis dicitur caro Christi; quia secundum illam speciem non videtur caro, sed intelligitur; ita et sanguis. Caro ergo invisibilis dicitur esse sacramentum carnis visibilis, quia species panis, secundum quam illa non videtur caro, est sacramentum carnis visibilis: quia carne invisibili, idest specie, secundum quam caro Christi non videtur caro, significatur corpus Christi, quod est visibile et palpabile, ubi in sua forma apparet: ita et de sanguine accipi debet. Quem sensum confirmat Augustinus, aperiens qualiter praedicta intelligenda sint, quia obscure dixerat, consequenter dicens, ita panem vocari corpus Christi, cum vere sit sacramentum corporis Christi quod in cruce positum est, sicut ipsa immolatio quae fit manibus sacerdotis, vocatur Christi passio non rei veritate sed significandi (2) mysterio, et sicut sacramentum fidei dicitur fides. Satis responsum est haereticis, et objectionibus eorum qui negant verum corpus Christi in altari esse, et panem in corpus, vel vinum in sanguinem mystica consecratione converti, dicentes: Quis audeat manducare Dominum suum? Quis etiam audeat dicere quotidie formari corpus Christi de materia vel substantia, quae non fuit Virginis caro?

Auctoritatibus probat verum corpus Christi esse in altari, et in id panem converti.

Haec et his similia objiciunt illi in divino mysterio legem naturae sectantes: quorum perfidiam subdita convincunt testimonia: Ait enim Veritas (Matth. 26, 26): « Accipite: hoc » est corpus meum. » Item Ambrosius (lib. de Initiandis, cap. » 9): « Si tantum valuit sermo Eliae ut ignem de caelo depo- » neret (1), non valebit tantum sermo Christi, ut substan- » tias (2) mutet? De totius mundi operibus legitur (Psalm. » 148, 5), quia ipse dixit, et facta sunt etc. Sermo igitur, » idest Filius, qui potuit ex nihilo facere quod non erat, non » potest ea quae sunt, in id mutare quod non erant? Non » enim minus est causare quam mutare novas naturas rebus. » Item (ibid.): « Si ordinem quaerimus, viro mixta femina » generare consueverat. Liquet ergo quod praeter naturae » ordinem virgo generavit; et hoc quod conficimus corpus, » ex virgine est. Quid ergo hic quaeris naturae ordinem in » Christi corpore, cum praeter naturam sit ipse partus ex » virgine? Item (ibid.): Ante benedictionem alia species » nominatur; post consecrationem corpus significatur; ante » consecrationem aliud dicitur; post consecrationem sanguis » nuncupatur. Tu dicis, Amen, idest verum est: quod sermo » sonat, affectus sentiat. » Item Augustinus (ut in Decr. de de consecr., dist. 2, cap: « Nos autem »): « In specie panis » et vini quam videmus, res invisibiles, idest carnem et san- » guinem, honoramus: nec similiter pendimus has duas spe- » cies sicut ante consecrationem pendebamus, cum fideliter » fateamur ante consecrationem panem esse et vinum, quod » natura formavit; post consecrationem vero carnem Christi » et sanguinem, quod benedictio consecravit. » Item Ambrosius (lib. 4 de Sacram., cap. 4, et de Consecr., dist. 2, cap: « Panis. »): « Panis est in altari usitatus ante verba sacra: » ubi accessit consecratio, de pane fit Christi caro. Quomodo » autem potest quod panis est, esse corpus Christi? Conse- » cratione, quae fit sermone Christi. » Item (ibid.): « Si » tanta vis est in sermone Domini, ut incipiant esse quae » non erant; quanto magis operatorius est, ut sint quae erant » et in aliud commutentur? (3) Et sic quod erat panis ante » consecrationem, jam corpus Christi est post consecratio- » nem: quia sermo Christi creaturam mutat: et sic ex pane » fit corpus Christi, et vinum cum aqua in calice missum fit » sanguis consecratione verbi caelestis. » Item Augustinus (ut refertur de Consecr., dist. 2, cap. « Utrum »): « Sicut » per Spiritum sanctum vera Christi caro sine coitu creatur, » ita per eumdem ex substantia panis et vini idem corpus » Christi et sanguis consecratur. Corpus Christi et veritas » est et figura: veritas, dum corpus Christi et sanguis virtu- » te spiritus ex panis vinique substantia efficitur; figura vero » est id quod exterius sentitur. » Item Eusebius Emissenus (4) (refertur in Decr. de Consecr., dist. 2, cap. « Quia corpus. »): « Invisibilis sacerdos visibiles creaturas in substantiam cor- » poris et sanguinis sui verbo suo secreta potestate commu- » tat. » Ex his aliisque pluribus constat verum corpus Christi et sanguinem in altari esse; immo integrum Christum ibi sub utraque specie; et substantiam panis in corpus, vinique substantiam in sanguinem converti.

(1) *Nicolai*: dist. 2 de Consecr., cap. *Hoc est*, seu Lanfrancus lib. de sacram. Eucharistiae.
(2) *Nicolai* significante.

(1) *Nicolai* (vel depromeret).
(2) *Idem:* ut species elementorum, vel substantias.
(3) *Nicolai* (aut quae erant, in aliud commutentur). Et iterum ibidem aequivalente sensu. Si igitur quod erat etc.
(4) Quod nomine Eusebii Emisseni refertur, est Eucherii Lugdunensis, ut Perronius notat (*Ex edit. P. Nicolai*).

Divisio textus.

Postquam Magister determinavit quod in hoc sacramento tria inveniuntur, aliquid quod est sacramentum tantum, et aliquid quod est res et sacramentum, et aliquid quod est res tantum; et secundum hoc diversimode diversi manducant: in parte ista incipit prosequi de singulis dictorum trium in speciali; unde dividitur in partes tres: in prima determinat de ipso vero corpore Christi, quod est sacramentum, et res contenta in sacramento; in secunda de speciebus panis et vini, quae sunt in sacramentum tantum; 12 dist., ibi: *Si autem quaeritur de accidentibus quae remanent .... in quo subjecto fundentur, potius mihi videtur fatendum existere sine subjecto quam esse in subjecto;*

in tertia determinat de effectu sacramenti, qui est res tantum, in fine dist., ibi: *Institutum est hoc sacramentum duabus de causis.* Primam in duas: in prima ostendit verum corpus Christi in altari contineri sub sacramento; in secunda determinat de transubstantiatione, per quam fit ut ibi sit verum corpus Christi, dist. 11: *Si autem quaeritur, qualis sit illa conversio . . . . definire non sufficit.* Prima in tres: in prima ponit errorem quorumdam negantium veritatem quam asserere intendit, et probationes eorum; in secunda solvit probationes ipsorum, ibi: *Quae ex eadem ratione omnia accipienda sunt*; in tertia inducit auctoritates ad veritatem probandam, ibi: *Haec et his similia objiciunt etc.* Secunda pars dividitur in partes tres: in prima exponit auctoritates quas illi errantes pro se inducunt, et expositionem sanctorum praedictam confirmat; in secunda ostendit dubitationem esse de quadam auctoritate Augustini inducta pro se, ibi: *Deinde addit quod magis movet;* in tertia exponit eam, ibi: *Attende his diligenter.*

QUAESTIO I.

Hic quatuor quaeruntur: 1.° utrum verum corpus Christi contineatur in hoc sacramento; 2.° utrum totus Christus contineatur in sacramento sub speciebus quae manent; 3.° qualiter sit ibi; 4.° quomodo possit agnosci corpus Christi secundum quod est sub sacramento.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in sacramento altaris contineatur verum corpus Christi. — (3 p., qu. 75, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in sacramento altaris non contineatur verum corpus Christi. In his enim quae ad pietatem et reverentiam pertinent divinam, nihil debet esse quod in crudelitatem vel irreverentiam sonet. Sed manducare carnes hominis sonat in quamdam bestialem crudelitatem manducantis (1), et irreverentiam manducati. Ergo et in sacramento pietatis, quod ad manducationis usum ordinatur, non debet esse verum corpus Christi quod manducatur.

2. Praeterea, sacramenta ordinantur ad utilitatem nostram. Sed Joan. 6, 64, dicitur: *Caro non prodest quidquam.* Ergo corpus Christi, sive ejus caro, non debet esse in hoc sacramento, sed solum ejus spiritualis virtus.

3. Praeterea, Gregorius dicit in homil. de regulo (sive homil. 28 in Evang.): *Corporalem praesentiam Domini quaerebat, qui per spiritum nusquam deerat. Minus itaque in illum credidit, quem non putabat posse salutem dare, nisi praesens esset in corpore.* Sed non ponimus quod corpus Christi sit in altari, nisi ut nobis sit causa salutis. Ergo videtur quod ex infirmitate fidei procedat.

4. Praeterea, nihil potest esse nunc ubi prius non fuit, loco praeexistente, nisi ipsum mutetur. Sed corpus Christi ante consecrationem non erat in altari. Si ergo post consecrationem sit ibi secundum veritatem, oportet quod aliquo modo sit mutatum; quod non potest dici. Ergo non est verum ibi corpus Christi.

(1) *Al. deest* manducantis.

5. Praeterea, nullum corpus potest esse simul in diversis locis. Sed corpus Christi est in caelo vere, quo ascendit. Ergo impossibile est quod sit in altari. Probatio primae. Nihil continetur extra suos terminos, si termini cujuslibet corporis locati sunt simul cum termino corporis locantis. Ergo nullum corpus locatum in uno loco, potest esse extra terminos illius loci; et ita non potest esse in duobus locis simul.

6. Praeterea, eadem ratione potest poni corpus Christi esse in diversis locis et esse ubique, sicut ponentes Angelum esse in diversis locis, dicunt quod est ubicumque velit. Sed ponere quod corpus Christi ubique possit esse, est haereticum: quia hoc solius Divinitatis est. Ergo non potest esse in diversis locis simul.

7. Praeterea, Angelus est simplicior quam corpus Christi. Sed Angelus non potest esse simul in pluribus locis. Ergo neque corpus Christi: et sic idem quod prius.

8. Praeterea, corpus Christi, inquantum corpus, non habet quod sit in pluribus locis, quia sic cuilibet corpori conveniret; neque inquantum gloriosum, quia multo fortius spiritui glorificato conveniret; neque inquantum Divinitati unitum, quia unio non ponit ipsum extra limites corporis. Ergo nullo modo sibi competit.

Sed contra, 1 Corinth. 11, 19: *Qui manducat et bibit indigne, judicium sibi manducat et bibit, non dijudicans corpus Domini.* Sed si esset corpus Christi ibi secundum solam significationem, non oporteret dijudicare hunc cibum ab aliis: quia quilibet panis eadem ratione significat corpus Christi. Ergo oportet ponere quod sit ibi verum corpus Christi.

Praeterea, veritas in novo testamento debet respondere figuris veteris testamenti. Sed in veteri testamento ipse agnus, qui figurabat Christum, sumebatur in cibum, ut patet Exod. 12: ergo in nova lege ipsum verum corpus Christi quod per agnum significatur, debet manducari.

Praeterea, Deuter. 32, 4 dicitur: *Dei perfecta sunt opera.* Sed non perfecte conjungeremur Deo per sacramenta quae nobis tradit, nisi sub aliquo eorum ipse vere contineretur. Ergo in hoc sacramento verum corpus Christi continetur: quia non est aliud assignare sacramentum in quo Christus realiter contineatur.

Ad hoc etiam sunt multae auctoritates in littera positae.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sub sacramento altaris continetur verum corpus Christi, quod de Virgine traxit: et contrarium dicere est haeresis, quia derogatur veritati Scripturae, qua Dominus dicit (Matth. 26, 26, et alibi): *Hoc est corpus meum.* Ratio autem quare oportet quod in hoc sacramento ipse Christus contineatur, in principio hujus tractatus, dist. 8, dicta est: quia scilicet non ita perfecte nobis Christus conjungeretur, si sola sacramenta illa haberemus in quibus conjungitur nobis Christus per virtutem suam in sacramentis illis participatam; et ideo oportet esse aliquod sacramentum in quo Christus non participative, sed per suam essentiam contineatur, ut sit perfecta conjunctio capitis ad membra. Consequenter autem et aliae utilitates, sicut ostensio maximae caritatis in hoc quod seipsum dat nobis in cibum, sublevatio spei ex tam familiari conjunctione ad ipsum, et

maximum meritum fidei in hoc quod creduntur multa in hoc sacramento quae non solum praeter rationem sunt, sed etiam contra sensum, ut videtur; et multae aliae utilitates, quae explicari sufficienter non possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod in crudelitatem saperet, et maximam irreverentiam, si corpus Christi ad modum cibi corporalis manducaretur, ut scilicet ipsum verum corpus Christi dilaniaretur et dentibus attereretur. Hoc autem non contingit in sacramentali manducatione: quia ipsum per manducationem non laceratur, sed manducantes integros facit, speciebus, sub quibus latet, divisis (1), ut infra dicetur, dist. 12.

Ad secundum dicendum, quod nihil prodesset caro Christi corporaliter manducata, ut dictum est; multum autem prodest sacramentaliter manducata. Unde Augustinus dicit (tract. 27 in Joan.): *Caro non prodest quidquam; sed quomodo illi intellexerunt: sic enim intellexerunt carnem quomodo in cadaver vertitur, aut in macello dilaniatur.*

Ad tertium dicendum, quod non dicimus verum corpus Christi esse in altari, eo quod aliter non posset salutem conferre, sicut regulus credebat; sed quia iste est convenientissimus modus salvandi, sicut et convenientissimus modus reparationis humanae fuit per hoc quod Verbum caro factum est, et habitavit in nobis: quamvis etiam alius modus reparationis fuit possibilis.

Ad quartum dicendum, quod non oportet semper illud quod est nunc ubi prius non fuit localiter, mutatum esse: quia potest aliquid esse conversum in ipsum, sicut cum aer in ignem convertitur. Sed tamen ignis mutatur mutatione generationis; et hoc accidit, quia ignis in illa conversione non est terminus generationis, sed compositum ex subjecto generationis, scilicet materia, et termino, scilicet forma; unde forma ipsa quae est terminus, per se non generatur, ut in 7 Metaph. (text. 27) probatur: generatur autem per accidens, quia non est per se subsistens, sed in alio, quo mutato mutari dicitur. Corpus autem Christi est in altari cum prius non fuerit, quia panis conversus est in ipsum, ita quod ipsum totum corpus est terminus per se conversionis, sicut ibi erat forma: non tamen est ens in alio sicut forma, sed per se subsistens; et ita non oportet quod sit localiter motum, neque generatum per se, neque per accidens.

Ad quintum dicendum, quod nullum corpus comparatur ad locum nisi mediantibus dimensionibus quantitatis; et ideo ibi corpus est aliquod ut in loco, ubi commensurantur dimensiones ejus dimensionibus loci; et secundum hoc corpus Christi non est nisi in uno loco tantum, scilicet in caelo. Sed quia conversa est in corpus Christi substantia panis, qui prius erat in hoc loco determinate mediantibus dimensionibus suis, quae manent transubstantiatione facta; ideo manet locus, non quidem immediate habens ordinem ad corpus Christi secundum proprias dimensiones, sed secundum dimensiones panis remanentes, sub quibus succedit corpus Christi substantiae panis; et ideo non est hic ut in loco, per se loquendo, sed ut in sacramento, non solum significante, sed continente ipsum ex vi conversionis factae. Et sic patet quod corpus Christi non est extra terminos loci sui secundum quod ei competit esse alicubi intus vel extra ex dimensionibus propriis, quod est per se alicubi esse intus vel extra; sed est extra terminos loci quasi per accidens, secundum quod competit ei esse alicubi ratione illarum dimensionum quae remanent ex illo corpore quod conversum est in corpus Christi.

Ad sextum dicendum, quod sicut ex dictis patet, corpus Christi non dicitur esse alicubi nisi ratione dimensionum propriarum, et illius corporis quod in ipsum conversum est. Non est autem possibile quod dimensiones ejus propriae sint ubique, neque quod corpus in ipsum convertendum ubique sit; et ideo quamvis corpus Christi sit in pluribus locis aliquo modo, non tamen potest esse ubique.

Ad septimum dicendum, quod ratio illa bene sequeretur, si ratione propriorum terminorum esset in pluribus locis, quod multo fortius Angelo conveniret; sed convenit ei inquantum aliquod corpus convertitur in corpus Christi, non autem in Angelum.

Ad octavum dicendum, quod hoc non competit corpori Christi neque inquantum est corpus, neque inquantum est glorificatum, neque inquantum Divinitati unitum, sed inquantum est terminus conversionis; unde similiter accideret de corpore lapidis, si Deus simili modo panis substantiam in lapidem converteret, quod non est dubium eum posse.

ARTICULUS II.

Utrum Christus contineatur sub sacramento quantum ad animam. — (3 *p.*, *qu.* 76, *art.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus non contineatur sub sacramento quantum ad animam. Quia Christo non competit esse in altari, ut dictum est, nisi secundum quod panis in ipsum convertitur. Sed constat quod panis non convertitur in animam Christi. Ergo anima Christi non est ibi.

2. Praeterea, Christus est in sacramento altaris, ut cibus fidelium. Sed non est cibus secundum animam, sed secundum corpus: quia dicit (Joan. 6, 56): *Caro mea vere est cibus.* Ergo non est ibi secundum animam.

3. Praeterea, forma sacramenti debet respondere sacramento. Sed in forma non fit mentio de anima, sed solum de corpore: quia dicitur: *Hoc est corpus meum.* Ergo non est ibi secundum animam.

Sed contra, quaecumque non separantur secundum esse, ubicumque est unum, et aliud. Sed unum est esse animae Christi et corporis, sicut materiae et formae. Ergo cum corpus Christi sit in altari, erit ibi anima.

Praeterea, corpus Christi non est in sacramento inanimatum. Sed corpus sine anima est inanimatum. Ergo Christus non est ibi secundum corpus tantum, sed etiam secundum animam.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod sub specie panis Christus non contineatur inquantum ad carnem animatam. Quia, ut dictum est, corpus Christi est ibi secundum quod cibus. Sed esse cibum non convenit nisi carni; unde Joan. 6, 56: *Caro mea vere*

(1) *Al.* diversis.

est cibus. Ergo non est ibi aliqua pars corporis, nisi caro.

2. Praeterea, quod jam est, non oportet fieri. Si ergo in pane consecrato sunt omnes partes corporis Christi, erit ibi sanguis; ergo non oporteret quod per consecrationem vini iterum ibi fieret.

3. Praeterea, Deus in revelationibus veritatem ostendit: alias revelatio esset causa erroris, quod est inconveniens. Sed species panis ostensa est aliquando ut caro tantum, sicut legitur in vita beati Gregorii (lib. 2, cap. 42). Ergo non est sub specie panis aliquid de corpore Christi nisi caro, et non sanguis vel os, vel aliud hujusmodi.

Sed contra, sicut corpus Christi significatur in sacramento, ita continetur ibi. Sed significatur secundum quod est; alias significatio esset falsa. Ergo est ibi secundum quod est. Sed caro non est sine sanguine et aliis partibus corporis. Ergo est ibi non solum caro, sed etiam aliae partes corporis.

Praeterea, in specie panis significatur totum id quod est res tantum sine sacramento, scilicet unitas corporis mystici, et similiter in vino, ut ex dictis, 8 dist., patet. Sed sicut significatur id quod est res tantum, ita significatur et continetur id quod est res et sacramentum. Ergo et totus Christus, qui est res et sacramentum, continetur sub utraque specie.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod non sit ibi corpus Christi secundum propriam qualitatem. Nihil enim quod manet convertitur in alterum. Sed quantitas panis manet. Ergo non convertitur in quantitatem corporis Christi. Sed corpus Christi non est in altari, ut dictum est, nisi ut est terminus conversionis. Ergo non est ibi secundum propriam quantitatem.

2. Praeterea, secundum Philosophum in 3 Phys. (text. 40), corpus naturale non potest esse simul cum dimensionibus separatis: quia tunc duae dimensiones essent simul. Sed dimensiones panis manent. Ergo sub eisdem dimensionibus non potest esse corpus Christi cum dimensionibus propriae quantitatis.

3. Praeterea, accidens plus dependet a substantia quam substantia ab accidente. Sed ex parte ejus quod est sacramentum tantum, invenitur accidens sine substantia. Ergo multo magis potest poni ex parte ejus quod est res et sacramentum, quod sit substantia sine accidente; et ita corpus Christi sine quantitate.

4. Praeterea, sicut dictum est supra (art. praec. ad 5), ubicumque est corpus aliquod secundum proprias dimensiones, est ibi ut in loco. Sed corpus Christi non est sub sacramento ut in loco, quia jam esset extra terminos loci proprii. Ergo impossibile est quod sit ibi secundum dimensiones proprias.

Sed contra, subjectum nunquam separatur a propria passione. Sed substantiae corporalis propria passio est quantitas dimensiva. Ergo cum substantia corporis Christi sit sub sacramento, etiam quantitas ejus dimensiva erit.

Praeterea, de ratione corporis vivi est organizatio, ut patet in 2 de Anima (text. 6 et 7). Sed organizatio requirit diversum situm partium; situs autem praesupponit quantitatem. Ergo oportet, cum corpus Christi sit vivum sub sacramento, quod sit ibi sub propria quantitate.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod non sit ibi secundum totam quantitatem suam. Constat enim quod quantitas corporis Christi non invenitur extra corpus Christi, ut corpus Christi sit sine propria quantitate. Sed constat quod corpus Christi non est ultra dimensiones panis, neque aliqua pars dimensionis est in qua non sit corpus Christi. Ergo si est ibi quantitas tota corporis Christi, neque excedit dimensiones panis, neque exceditur. Sed communis animi conceptio est quod duae quantitates, quarum una alteri superposita neque excedit neque exceditur, sunt aequales, ut patet in principio Euclidis. Ergo quantitas corporis Christi tota aequatur quantitati panis: quod est falsum; quia contingit esse majorem et minorem.

2. Praeterea, nullum corpus secundum totam suam quantitatem potest contineri indifferenter magna et parva quantitate extrinseca. Sed corpus Christi continetur indifferenter sub parva parte vel magna panis consecrati. Ergo non est ibi secundum totam suam quantitatem.

3. Praeterea, quandocumque sub aliqua quantitate extrinseca continetur corpus aliquod habens partes distinctas secundum suam intrinsecam quantitatem totam; contingit assignare sub qua parte illius quantitatis singulae partes contineantur. Sed corpus Christi, cum sit organicum, habet partes distinctas. Si ergo secundum totam suam quantitatem continetur sub dimensionibus, erit assignare ubi sit caput ejus et manus et pes; quod est impossibile: quia parvitas quantitatis non sufficit ad talem distantiam; et praecipue cum partes habeant distantias determinatas.

Sed contra, formalitas corporis attenditur secundum totalitatem quantitatis ejus; quia secundum quantitatem dividitur et partes habet. Sed secundum Augustinum (1) (ut refertur de consec., dist. 2, cap.: *Qui manducat*, et cap. *Invitat*), Christus totus manducatur in sacramento. Ergo est ibi secundum totam suam quantitatem.

Praeterea, impossibile est aliquid esse alicubi secundum partem quantitatis et non secundum totam, nisi divisa quantitate ipsius. Sed quantitas corporis Christi non dividitur actu, quia corpus illud dividi est impossibile. Ergo cum in sacramento contineatur aliquid quantitatis corporis ejus, impossibile est dicere quod non contineatur in toto.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in sacramento altaris continetur aliquid dupliciter: uno modo ex vi sacramenti, alio modo ex naturali concomitantia. Ex vi quidem sacramenti continetur ibi illud ad quod conversio terminatur. Ad quid autem terminatur conversio, sciri potest ex tribus. Primo ex eo quod convertebatur: non enim convertitur materia sacramenti nisi in id ad quod habet similitudinem secundum proprietatem naturae suae, sicut vinum in sanguinem. Secundo ex significatione formae, cujus virtute fit conversio; unde in illud conversio terminatur quod est significatum per formam. Tertio ex usu sacramenti: quia quod pertinet ad cibum, continetur sub specie panis ex vi sacramenti; quod

(1) Apud Augustinum non occurrit, etsi ut ex illo usurpat Beda in 1 Corinth., cap. 1 (*Ex edit. P. Nicolai*).

pertinet ad potum, sub specie vini. Ex naturali autem concomitantia, et quasi per accidens, continetur sub sacramento illud quod per se non est terminus conversionis, sed sine quo terminus conversionis esse non potest. Secundum hoc ergo patet quod cum anima Christi non habeat similitudinem cum substantia panis, nec in forma sacramenti de anima fiat mentio, nec anima conveniat ad usum sacramenti, qui est manducare et bibere; ad animam non terminatur conversio panis nec vini, sed ad corpus et sanguinem Christi, quae ab anima separata non sunt; et ideo anima non continetur ibi ex vi sacramenti, sed tamen continetur ibi ex naturali concomitantia ad corpus quod vivificat. Unde si fuisset facta conversio panis in corpus Christi quando erat mortuum, anima non fuisset sub sacramento. Et quod dictum est de anima, debet intelligi de Divinitate; nisi quod Divinitas ejus, etiam praeter sacramentum, est ubique.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod duplex est usus sacramenti; scilicet manducare et bibere. Manducare autem est usus cibi sicci; sed bibere est usus cibi humidi, qui potus dicitur; et ideo sub specie panis, qui ad usum manducationis ordinatur, continetur ex vi sacramenti non solum caro Christi, sed os, et omnes hujusmodi partes; non autem sanguis, quia continetur ex vi sacramenti sub specie vini, qui ad usum potus ordinatur; quamvis ex naturali concomitantia et sanguis sit sub specie panis, et caro sub specie vini.

Ad primum ergo dicendum, quod ponitur ibi pars pro toto, scilicet caro pro toto corpore: et hanc partem specialiter posuit, ut per similitudinem manducationis corporalis, cui praecipue caro apta est, manuduceret ad sacramentalem, quamvis etiam ossa et aliae hujusmodi partes manducationi aliquo modo competant, cum secundum Avicennam quaedam animalia ipsis nutriantur.

Ad secundum dicendum, quod illud quod jam est, non fit eo modo quo est, sed alio modo potest fieri; quia quod est potentia, fit actu; et ideo sanguis Christi, qui est sub sacramento hostia consecrata non ex vi sacramenti, fit ibi per consecrationem vini ex vi sacramenti existens; sicut etiam quod est in uno loco per accidens, fit ibi per se quandoque.

Ad tertium dicendum, quod visus corporalis, ut dicetur, non potest videre corpus Christi secundum quod est sub sacramento. Quid autem illud sit quod quandoque in hoc sacramento in specie carnis aut sanguinis apparet, infra dicetur, art. 4, quaestiunc. 2.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod substantia panis, quae convertitur in corpus Christi, non habet aliquam proportionem similitudinis ad quantitatem vel alia accidentia Christi, sed tantummodo ad substantiam ejus corporis: et ideo, cum nihil convertatur in corpus Christi de pane nisi substantia panis, quia accidentia manent, constat quod conversio illa terminatur directe ad substantiam, non autem ad accidentia, quia accidentia panis remanent; et ideo quantitas et alia accidentia propria corporis non sunt ibi ex vi sacramenti; sunt tamen ibi secundum rei veritatem ex naturali concomitantia accidentis ad subjectum, ut de anima dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa probat quod non sit ibi ex vi sacramenti; et hoc concedo.

Ad secundum dicendum, quod quia dimensiones corporis Christi non sunt ibi ex vi sacramenti, sed solum ex eo quod concomitantur inseparabiliter substantiam, constat quod contrario ordine sunt ibi dimensiones propriae corporis Christi, et dimensiones locati corporis in loco. Corporis enim locati substantia non habet ordinem ad locum nisi mediantibus dimensionibus; et ideo, quia dimensiones corporis locati non possunt esse simul cum aliis dimensionibus, sequitur ex consequenti quod substantia corporis locati non possit esse simul cum aliis dimensionibus, neque separatis, neque in alio corpore existentibus. Sed hic e contrario substantia corporis Christi per se immediate ordinatur ad hoc quod sit sub sacramento; et dimensiones ejus propriae ex consequenti et per accidens. Substantia autem ex hoc quod est substantia non prohibetur esse simul cum dimensionibus quibuscumque, sive conjunctis sibi, sive separatis, aut existentibus in alio subjecto; sicut substantia Angeli potest esse simul ubi est aliud corpus; et ideo etiam corpus Christi sub propria quantitate potest esse sub dimensionibus panis.

Ad tertium dicendum, quod non potest fieri sine mutatione panis, quod ejus accidentia sine substantia remaneant: et similiter non posset fieri quod substantia corporis Christi esset sine accidentibus sine sua mutatione. Posset autem Deus hoc facere ut sine accidentibus propriis esset, ad minus aliquibus, absque transubstantiatione intrinseca (1); et quia non est inconveniens panem mutari, esset autem inconveniens Christum mutari; ideo non est simile quod inducit ratio.

Ad quartum dicendum, quod quamvis corpus Christi cum quantitate propria sit sub sacramento, non est tamen ibi mediante sua quantitate; et ideo non est ibi ut in loco.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod qua ratione ponitur ibi pars quantitatis, eadem ratione ibi poni debet etiam tota quantitas: quia sicut corpus Christi non separatur a propria quantitate, ita una pars quantitatis non separatur ab alia: utrumque enim sine mutatione intrinseca corporis Christi non posset evenire.

Ad primum ergo dicendum, quod in superpositione (2) directe quantitas applicatur quantitati. Et quia quantitas Christi non directe applicatur quantitati panis, quia non mediante ipsa corpus Christi sub dimensione panis est; ideo non est ibi aliqua superpositio quantitatis ad quantitatem, nec aliqua commensuratio quantitatum; et ideo non sequitur quod sint aequales.

Ad secundum dicendum, quod sicut illa quae non habent quantitatem, possunt esse indifferenter sub parva et magna quantitate, sicut patet de anima, quae est indifferenter in magno et parvo corpore; ita illud quod non ratione suae quantitatis continetur sub aliqua quantitate, potest esse indifferenter in magna et parva quantitate: et sic est in proposito.

Ad tertium dicendum, quod situs, sicut objectio tangit, quantitatem praesupponit; et quia quantitas Christi nullam similitudinem habet ad dimensiones

(1) *Al.* ad minus aliquibus intrinseca.
(2) *Al.* in suppositione.

panis, ideo etiam nec situs partium corporis Christi: et ideo quamvis corpus Christi, prout est sub sacramento, habeat partes distinctas, et situatas situ naturali, non est tamen assignare in partibus dimensionum panis, ubi singulae partes corporis Christi jaceant. Nec tamen sequitur quod dicamus corpus Christi confusum, quia ordinem habent partes in se; sed secundum ordinem illum non comparantur ad dimensiones exteriores.

ARTICULUS III.

Utrum corpus Christi contineatur sub sacramento circumscriptive. — (3 p., qu. 76, art. 5 et 6.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod corpus Christi contineatur sub sacramento circumscriptive. Omne enim corpus quod est in loco, circumscribitur. Sed corpus Christi est sub sacramento sicut in loco: quod patet, quia non est alium modum assignare de modis *essendi in* quos assignat Philosophus in 4 Phys. (text. 23). Ergo corpus Christi est in loco circumscriptive.

2. Praeterea, in sex principiis (1) dicitur, quod proprium est positionis primo loco substantiae inhaerere. Sed corporis Christi substantia non denudatur aliis proprietatibus, prout est sub sacramento. Ergo neque positione: ergo secundum quod est sub sacramento, est in loco: quia positio ordinem partium in loco dicit.

3. Praeterea, omne corpus quod continetur superficie alterius corporis, ita quod non excedit neque exceditur, circumscribitur illa superficie sicut loco. Sed corpus Christi totum, ut dictum est, continetur sub ultima superficie dimensionum panis quae manent, et nec excedit nec exceditur. Ergo est sicut in loco circumscriptive.

4. Praeterea, omne quod replet locum, circumscribitur loco. Sed corpus Christi replet locum dimensivum, alias esset vacuum. Ergo corpus Christi circumscribitur speciebus illis.

Sed contra, omne corpus quod circumscribitur loco, commensuratur loco circumscribenti: quia locus et locatum sunt aequalia, ut dicitur in 4 Phys. (text. 30). Sed corpus Christi non commensuratur quantitati dimensionum, ut dictum est, art. praec. Ergo non est ibi sicut in loco circumscriptive.

Praeterea, omne corpus quod circumscribitur loco aliquo, partes ejus habent situm determinatum in loco illo. Sed hoc, ut dictum est, non convenit corpori Christi ratione dimensionum illarum. Ergo non continetur eis circumscriptive.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod contineatur sub eis saltem definitive. Quia plus distat a natura loci Angelus quam corpus Christi. Sed Angelus non potest esse in loco quin loco definiatur, ut communiter dicitur. Ergo multo fortius corpus Christi est definitive sub speciebus illis.

2. Praeterea, omne corporale individuum est determinatum ad hic et nunc. Sed corpus Christi est hujusmodi. Ergo determinatur ad hic et nunc. Ergo est definitive sub speciebus.

3. Praeterea, omne finitum existens alicubi, definitive est ibi. Sed corpus Christi est hujusmodi. Ergo etc.

Sed contra, omne quod est definitive alicubi, ita est ibi quod non alibi. Sed corpus Christi non ita est sub speciebus quod non alibi. Ergo non est definitive sub eis.

Praeterea, omne quod potest sine sui mutatione alibi esse quam hic, non est hic definitive: propter hoc enim ponimus Angelos moveri, quia loco definiuntur. Sed corpus Christi potest alibi (1) esse quam sub speciebus illis sine omni mutatione vel sua vel specierum; puta, si alibi corpus Christi consecratur. Ergo non erat hic definitive.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod corpus Christi non possit esse totum sub qualibet parte specierum. Dimensiones enim panis remanentes possunt in infinitum dividi. Si ergo in qualibet parte dimensionum illarum esset corpus Christi totum, esset infinities sub eisdem dimensionibus; quod est impossibile.

2. Praeterea, quaecumque uni et eidem sunt simul, sibi invicem sunt simul. Sed si in qualibet parte dimensionum est totum corpus Christi, ubicumque est pars corporis Christi, esset totum corpus Christi. Ergo ubi esset una pars, esset alia. Sed hoc (2) repugnat distinctioni partium, quae requiritur in corpore organico. Ergo non est possibile quod totum corpus Christi sub qualibet parte specierum sit.

3. Praeterea, Augustinus dicit (de Cognitione verae Vitae, cap. 34), quod proprium est spiritus quod possit simul in diversis partibus totus (3) esse. Sed corpus Christi non ponitur neque per unionem neque per gloriam extra limites corporis, ut possit percipere proprietatem spiritus. Ergo corpus Christi non est totum in qualibet parte specierum.

Sed contra est quod Hilarius dicit de Cons., dist. 2, cap. *Ubi*: *Ubi pars est corporis, et totum*; et loquitur de corpore Domini in sacramento. Sed in qualibet parte dimensionum est aliqua pars corporis Domini. Ergo in qualibet parte dimensionum est totum.

Praeterea, panis consecratus est quoddam totum homogeneum, idest unius rationis in toto et in partibus. Sed sub toto est totum corpus. Ergo sub qualibet parte corporis est totum.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod corpus Christi movetur ad motum hostiae. Omne enim quod desinit esse ubi prius erat, et incipit esse ubi prius non erat, movetur vel per se vel per accidens. Sed corpus Christi translata hostia desinit esse ubi prius erat, scilicet in altari; et incipit esse ubi prius non erat, scilicet in pixide, vel in ore. Ergo corpus Christi movetur ad motum hostiae, vel per se vel per accidens.

2. Praeterea, secundum Philosophum in 2

---

(1) Scilicet in libro de sex principiis, qui Gilbertum Porretanum auctorem habet.

(1) *Al.* alicubi, *et sic infra.*
(2) *Al.* et hoc.
(3) *Al.* totius.

Topicor. (cap. 3), moventibus nobis, moventur ea quae in nobis sunt. Sed corpus Christi vere continetur sub speciebus illis. Ergo speciebus translatis, et ipsum transfertur.

3. Praeterea, anima vel Angelus magis recedit a natura loci quam corpus Christi. Sed anima vel Angelus movetur per accidens, moto corpore unito vel assumpto. Ergo multo fortius corpus Christi.

1. Sed contra, nullum quietum manens in eodem loco movetur per se vel per accidens. Sed corpus Christi est hujusmodi. Ergo etc.

2. Praeterea, quod movetur per accidens ad motum alterius, definitive est in illo; unde Deus non movetur ad motum alicujus, nec anima ad motum manus. Sed corpus Christi non est definitive sub speciebus illis. Ergo non movetur ad motum illarum.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod locus dicitur circumscribere locatum ex eo quod in circuitu describit figuram locati: quia loci proprii et locati oportet esse unam figuram; figura autem est qualitas circa quantitatem. Et quia corpus Christi non habet ordinem ad species sub quibus continetur mediante quantitate, sed e converso, ut dictum est; ideo neque figura corporis Christi respondet figurae specierum, sicut patet ad sensum. Et ideo patet quod non est sub speciebus circumscriptive, et per consequens nec est in eis sicut in loco: quia nihil per se, proprie loquendo, est in loco ut in loco, nisi quod loco circumscribitur.

Ad primum ergo dicendum, quod comparatio corporis Christi ad species sub quibus est, non est similis alicui comparationi naturali; et ideo non potest reduci, proprie loquendo, ad aliquem modorum a Philosopho assignatorum; tamen habet aliquam similitudinem cum illo modo quo aliquid dicitur esse in loco secundum quod esse in loco est esse in aliquo separato extra substantiam suam, quod non est ejus causa: et secundum hoc etiam Innocentius (1) dicit corpus Christi esse in pluribus locis, quod continetur sub pluribus speciebus.

Ad secundum dicendum, quod quamvis corpus Christi non denudetur positione, neque aliqua suarum proprietatum, ex hoc quod est sub sacramento, non tamen sequitur quod secundum quod habet figuram et quantitatem et positionem, comparetur ad species sacramenti; sicut homo non comparatur ad locum ex hoc quod habet animam, vel mediante anima; quamvis hoc quod in loco est, anima non privetur.

Ad tertium dicendum, quod ad circumscriptionem plus exigitur, scilicet quod locatum configuretur loco, aut e converso: et hoc non est in proposito, ratione jam dicta.

Ad quartum dicendum, quod corpus naturale non habet quod repleat locum ex parte materiae, neque ex parte dimensionum; unde secundum Philosophum in 4 Phys. (text. 8), et in 5 Metaph. (text. 9), dimensiones separatae si ponantur esse (vel corpus mathematicum, quod idem est), replent locum, et non possunt esse simul cum alio corpore. Nec obstat quod ipse in 4 Phys., cap. 6, de vacuo videtur uti dimensionibus separatis quasi vacuo: quia procedit ex suppositione illorum qui ponebant dimensiones separatas existentes inter terminos corporis continentis, esse locum. Unde sequitur quod quando illae dimensiones fuerunt sine corpore sensibili, dicatur vacuum; sic enim vacuum ponebant. Et ideo dicendum est in proposito, quod cum corpus Christi non comparetur ad locum istum in quo est sub sacramento, mediantibus propriis dimensionibus, non replet locum; neque tamen locus ille est vacuus, quia repletur dimensionibus separatis sacramenti corporis Christi.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod ad hoc quod aliquid sit in loco definitive, duo requiruntur. Primum est ut competat ibi esse ei, quia quod non est in aliquo loco, non potest loco illo definiri. Secundum est quod sit ibi sicut in loco commensurato aliquo modo suae quantitati vel virtuti. Corpus enim bicubitale non definitur loco unius cubiti, quamvis aliquo modo sit ibi; neque anima est definitive in manu, quia est in aliis partibus, eo quod non est in manu secundum totam virtutem suam. Et ideo omne quod habet quantitatem finitam, vel virtutem, oportet quod sit definitive in loco in quo est; et ideo Angeli definitive sunt in loco, non tamen Deus. Corpus autem Christi quamvis secundum veritatem sit sub speciebus, non tamen competit ei ratione sui: quia neque ratione suae quantitatis, ut dictum est, neque ratione suae virtutis, sed ratione illius quod in ipsum conversum est ibi praeexistens, cujus dimensiones adhuc manent, quibus ad locum illum determinabatur; et ideo non definitur loco illo, sed simili modo potest esse alibi, ubicumque fuerint panis dimensiones conversi in ipsum.

Ad primum ergo dicendum, quod Angelus est in loco quo definitur, non quia aliquid convertatur in ipsum, sed ratione suae operationis, virtutis, et essentiae; et ideo non potest esse nisi in uno loco, quia substantia rei non est nisi semel.

Ad secundum dicendum, quod corpus Christi, sicut et alia corpora, determinatur ad unum locum qui competit ei ratione suae quantitatis, quia ibi est ut in loco; sed non hoc modo sub speciebus est; et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod finitum et infinitum sunt passiones quantitatis, secundum Philosophum in 1 Phys. (text. 15); unde cum corpus Christi non habeat ex ratione suae quantitatis quod sit ubi consecratur, sed magis ex conversione alterius in ipsum corpus Christi; sic esse in pluribus, et non definitive in uno, non pertinet ad ejus finitatem vel infinitatem, sed magis ad numerum eorum quae convertuntur in ipsum.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod circa hoc est duplex opinio: quidam enim dicunt, quod hostia remanente integra, Christus totus est sub tota hostia, non tamen sub qualibet hostiae parte; sed hostia divisa, Christus totus remanet sub qualibet parte. Et ponunt exemplum de speculo; quia Augustinus dicit (1) (in quodam ser. de verbis Evang. et idem quantum ad sententiam habetur de Consecr., dist. 2 cap. *Qui manducat*), quod sicut fracto speculo multiplicantur species vel imagines; sic post fractionem quot sunt partes, toties est ibi Christus: constat autem quod

(1) Sic lib. 4 de Mysteriis Missae, cap. 27, expressissimis verbis (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) Nihil tale in operibus Augustini quae nunc extant, et multo minus quo ad similitudinem speculi quam veluti de suo ponit S. Thomas opusc. 58, cap. 15 (*Ex edit. P. Nicolai*).

ante fractionem speculi non erat ibi nisi una imago. Istud autem non potest stare: quia hostia integra manente, aliquo modo est corpus Christi sub partibus hostiae. Si ergo non sit ibi secundum totum, erit secundum partem: sed omne quod est totum in toto, et pars ejus in parte, est ibi situaliter; et ita corpus Christi esset situaliter sub sacramento, et circumscriptive; quod est impossibile. Exemplum autem non est conveniens: quia imago speculi non est ibi ut forma absolute quiescens in subjecto, sed aggeneratur ex reverberatione; et ideo quamdiu est una superficies speculi, fit una reverberatio, et per consequens una imago resultat; fracto autem speculo sunt multae superficies, et per consequens multae reflexiones, et imagines multae resultantes. Si autem esset forma absolute quiescens in subjecto; aut esset consequens quantitatem, sicut albedo quae fundatur in superficie; aut praecedens quantitatem, sicut forma substantialis. Si primo modo, de necessitate esset tota in toto et pars in parte ante factionem speculi et post; si autem esset praecedens quantitatem, esset ante et post, et tota in toto, et tota in partibus, sicut tota forma substantialis ligni est in qualibet parte ejus, quia totalitas formae substantialis non recipit quantitatis totalitatem, sicut est de totalitate formarum accidentalium, quae fundantur in quantitate, et praesupponunt ipsam. Corpus autem Christi continetur absolute sub speciebus; et hoc non convenit sibi mediante quantitate, ut dictum est, sed ratione substantiae, inquantum substantia panis est conversa; et ideo etiam ante fractionem est totum in toto, et totum in partibus: quia ubicumque erat tota natura panis, est tota natura corporis Christi, et per consequens etiam totum corpus, et tota quantitas ejus. Et haec est alia opinio quae magis vera videtur.

Ad primum ergo dicendum, quod unitas rei consequitur esse ipsius: partes autem alicujus homogenei continui ante divisionem non habent esse actu, sed potentia tantum; et ideo nulla illarum habet unitatem propriam in actu; unde actu non est accipere ipsarum numerum, sed potentia tantum. Et propter hoc forma quae est tota in toto tali, et tota in partibus ejus, non dicitur ante divisionem continui esse ibi pluries actu, sed solum potentia: sed post divisionem multiplicatur secundum actum, sicut patet de anima in animalibus anulosis. Et similiter corpus Christi ante divisionem hostiae, quamvis sit totum sub qualibet parte hostiae, non est tamen pluries actu sub partibus illis, sed tantum potentia. Nec est inconveniens quod sit ibi infinities in potentia.

Ad secundum dicendum, quod confusio opponitur ordini partium qui pertinet ad rationem situs: et quia corpus Christi non est situaliter sub sacramento, ideo non sequitur ibi aliqua confusio partium ex hoc quod in quolibet signato hostiae est totum corpus Christi, et quaelibet pars ejus. Quamvis enim non sit accipere ordinem partium corporis Christi secundum comparationem ad partes hostiae, tamen est accipere ordinem ipsarum partium ad invicem in corpore Christi secundum propriam quantitatem.

Ad tertium dicendum, quod spiritui competit esse totum in toto, et in qualibet parte: quia non habet quantitatem, nec a quantitate substantia ejus dependet. Corpus autem Christi quamvis in se consideratum non absolvatur a propria quantitate, tamen non comparatur ad hostiam sub qua est, secundum propriam quantitatem; et ideo non est spiritus, sed participat quantum ad aliquid proprietatem spiritus secundum comparationem ad species sub quibus continetur.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod moveri in loco includit esse in loco; unde ad hoc quod aliquid per se moveatur in loco, oportet quod per se sit in loco, et quod per se moveatur, non ad motum alterius. Sed per accidens aliquid movetur in loco dupliciter: uno modo quia per accidens est in loco, sicut formae moventur per accidens; alio modo quia per se est in loco, sed per accidens movetur in loco, sicut patet in his quae vehuntur; quia locus quem mutant, est per se eorum proprius locus, vel communis. Corpus autem Christi in loco quem species transmutant, non est per se neque sicut in loco proprio, neque sicut in loco communi, sicut ex dictis patere potest; et ideo per se in illo moveri non potest, neque per accidens, sicut corpora per accidens moventur; sed hoc modo quo aliquid et per accidens est in loco, et per accidens movetur. Nec differt, ut quidam dicunt differre, utrum species moveantur in eodem loco, aut transferantur de loco ad locum: quia quod in eodem loco secundum substantiam manens movetur, mutat locum non solum secundum partes, sed secundum totum, ut in 6 Physic. (text. com. 85) probatur.

Et secundum hoc patet solutio ad utramque partem, praeter ultimum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis non definiatur hoc loco, tamen perfecte est ibi et quantum ad substantiam et quantum ad virtutem, tamen per accidens: non autem in manu perfecte est anima; unde non est simile.

ARTICULUS IV.

Utrum oculus glorificatus possit videre ipsum verum corpus Christi sub speciebus existens. — *(3 p., qu. 76, art. 7 et 8.)*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod oculus glorificatus possit videre ipsum verum corpus Christi sub speciebus existens. Ipse enim Christus sub speciebus existens, videt seipsum ibi corporali oculo. Sed corpora glorificata conformantur corpori ejus, ut dicitur Philipp. 3. Ergo et alius oculus glorificatus, puta Virginis, potest hoc idem.

2. Praeterea, ideo, ut infra (dist. seq.) dicetur, corpus Christi sub alia specie proponitur, ut fides habeat meritum. Sed illi qui sunt in gloria, non habent fidem. Ergo ipsi ad ipsam substantiam corporis ejus videndam pertingunt corporali oculo, etiam secundum quod est sub sacramento.

3. Praeterea, propter velamen specierum quibus verum corpus Christi velatur, decipitur sensus viatoris. Sed status gloriae non patitur deceptionem neque velamen. Ergo ipsam substantiam corporis Christi sub sacramento vident.

Sed contra, major magnitudo in aequali distantia visa, sub majori angulo videtur, ut perspectivi probant. Sed major est quantitas corporis Christi quam hostiae hujus, et distantia ad oculum est eadem. Ergo oculus videt corpus Christi

et hostiam, videt corpus Christi sub majori angulo. Sed corpus Christi videtur sub specie hostiae. Ergo minor angulus continet majorem, quod est impossibile.

Praeterea, corpus non est natum movere visum nisi moto medio. Sed medium non movetur a colore corporis Christi, quia nos etiam videremus. Ergo impossibile est quod ab aliquo oculo videatur; nullus enim oculus videt, nisi motus a colore.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod quando apparet in specie carnis vel pueri in altari, videatur in specie propria. Corpus enim Christi non est nisi sub specie propria, vel sub specie panis. Sed tunc desinunt ibi esse species panis. Ergo si non est species propria illa in qua videtur, nullo modo erit ibi.

2. Praeterea, illa ostensio est ad aedificationem fidei. Sed non confirmaretur fides, si Christus in specie alterius carnis appareret. Ergo in specie propria ibi apparet.

3. Praeterea, nihil potest apparere in aliquo quod non est in eo. Sed in sacramento altaris non est nisi species panis quae est tantum sacramentum; et corpus Christi, quod est res contenta; illud autem quod ibi apparet, non est species panis. Ergo est species corporis Christi.

Sed contra, cum in hoc sacramento non sit aliqua deceptio, ergo debet secundum veritatem ibi esse illud quod sensus percipit. Sed sensus percipit ibi quasdam parvas dimensiones quarum judicium ad ipsum pertinet. Ergo sunt ibi illae dimensiones. Sed illae non sunt dimensiones corporis Christi, cum sint multo minores. Ergo sunt ibi aliae dimensiones quam dimensiones corporis Christi, et super illas fundantur species quae ibi apparent. Cum ergo species corporis Christi non fundentur nisi super dimensiones proprias, non videtur ibi corpus Christi in propria specie.

Praeterea, superficies illius speciei quae ibi apparet, tangit aerem circumstantem. Ergo illud cujus est illa superficies, est ibi sicut in loco. Sed corpus Christi non est ibi sicut in loco, ut dictum est. Ergo illa species quae ibi apparet, non est species corporis Christi.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod in hoc casu debeat sumi. Quia in sumente exigitur devotio. Sed talis ostensio fit ad augmentandam devotionem. Ergo tunc magis debet sumi.

2. Praeterea, ille qui consecrat, secundum canones debet sumere: quod non posset nisi illud quod sub specie carnis apparet, sumeret. Ergo debet sumere.

Sed contra, nihil horrendum est committendum in hoc sacramento. Sed horrendum est comedere carnem crudam. Ergo illud quod in substantia carnis crudae apparet, non est sumendum.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod nec Angelus possit videre corpus Christi sub sacramento. Quia quidam sancti sunt majores quibusdam Angelis, ut habetur per Glossam (1) 1 Corinth., 6, super illud: *Angelos judicabimus*. Sed oculus glorificatus hominis sancti non potest ipsum videre. Ergo nec Angelus.

2. Praeterea, quod est visibile, si ab aliquo non videatur, hoc est propter defectum videntis. Sed oculus glorificatus, qui non videt corpus Christi sub sacramento, ab omni defectu est immunis. Ergo corpus Christi non est de se visibile sub sacramento existens. Sed quod de se non est visibile, a nullo potest videri. Ergo nec Angelus corpus Christi videre potest sub sacramento.

Sed contra, Gregorius (2) (2 lib. Moral., cap. 3): *Quid est quod non videant (3) qui videntem omnia vident?* Sed Angeli vident Deum videntem omnia, ut patet Matth. 18, 10: *Angeli eorum semper vident faciem Patris.* Ergo vident corpus Christi sub sacramento.

QUAESTIUNCULA V.

Ulterius. 1. Videtur quod comprehendi possit intellectu viatoris. Quod enim est supra intellectum, est supra sermonem, ut patet in lib. de Causis (propos. 6). Sed nos loquimur de corpore Christi sub sacramento contento. Ergo non est omnino supra intellectum nostrum.

2. Praeterea, nullus tenetur ad impossibile. Sed quilibet tenetur concedere, et mente tenere, corpus Christi verum esse sub sacramento. Ergo mente capi potest.

Sed contra, intellectus noster ortum habet a sensu. Sed corpus Christi sub sacramento non cadit in sensum, ut probatum est. Ergo non cadit in intellectum nostrum.

Solutio I. Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod nihil videtur corporali visu, nisi per hoc quod oculus (4) movetur ab objecto secundum similitudinem coloris in ipso existentis: quae quidem similitudo primo fit in medio, et deinde in sensu. Corpus autem Christi non habet ordinem ad species, sub quibus est, ratione quantitatis suae; et ideo non potest aggenerari similitudo coloris ejus in aere contingente species, duplici ratione. Primo, quia omnis actio corporalis requirit contactum; tactus autem corporalium consequitur quantitatem, quia nihil aliud est quam conjunctio terminorum duarum quantitatum; et ideo corpus Christi non tangit aerem circumstantem; et propter hoc non potest in ipso aggenerare similitudinem coloris sui. Secundo, quia color consequitur quantitatem, cum immediatum subjectum ejus sit superficies: et quia corpus Christi non habet ordinem ad hunc locum ratione suae quantitatis, ideo nec ratione sui coloris; et ideo sicut non conjungitur aeri circumstanti secundum quantitatem, ita non assimilat sibi ipsum, aggenerando similitudinem coloris sui in eo.

Ad primum ergo dicendum, quod si oculus Christi esset extra species sacramenti, non videret substantiam suam intra species contentam ex natura gloriae nisi miraculose; et ideo non oportet quod oculus glorificatus videat, nisi forte per miraculum.

---

(1) Non est in Glossa quae nunc extat (*Ex edit. P. Nicolai*).
(2) Lib. 4 Dialog., cap. 33 (*Ex edit. P. Nicolai*).
(3) *Nicolai* (vel nesciant.)
(4) *Al. additur* ejus.

Ad secundum dicendum, quod comprehensores, quamvis non videant forte corporali visione corpus Christi sub sacramento, vident tamen visione intellectuali plena; et ideo non oportet quod habeant de eo fidem, sed perfectam cognitionem.

Ad tertium dicendum, quod sensus in hoc sacramento non decipitur: quia sensus non habet judicare de substantia, sed de formis sensibilibus; et ideo cum formae sensibiles sint ibi vere, in judicio sensus non est deceptio. Sed potest esse deceptio in judicio intellectus, nisi adsit fides, vel plena cognitio: et quamvis lateat visum corporalem beatorum, non tamen latet ipsos, quia intellectu conspiciunt; sicut etiam essentiam Dei non videt oculus corporis, sed oculus mentis ipsorum, ut Augustinus dicit in lib. de videndo Deum (seu epist. 112).

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod absque omni dubio dicendum est, illud quod ibi apparet, esse verum corpus Christi (alias non adoraretur), sicut et prius erat quando in specie panis videbatur. Sed utrum species illa quae ibi apparet, sit species corporis Christi, difficile est determinare. Quidam enim dicunt, quod species illa carnis vel pueri est tantum in oculo videntis: et hoc forte aliquando verum est, cum ab uno videatur in specie panis, et ab alio in specie carnis vel pueri; ab eodem etiam quandoque post modicum iterum sub specie panis videtur, quod prius sub specie carnis videbatur: et secundum hoc potest fieri divino miraculo ut similitudo corporis Christi fiat in oculo, sicut naturaliter fieret, si corpus Christi praesens esset. Nec est deceptio; quia non fit nisi ad instructionem fidei, et devotionem excitandam. Sed quia aliquando ab omnibus ita videtur, et quandoque ita diu servatur in tali specie; ideo alii dicunt, quod vera species corporis Christi extra visum immutat. Nec obstat quod videtur in minori quantitate, et non in specie gloriosa: quia in potestate corporis gloriosi est, ut se ostendat in toto vel in parte, et in specie gloriosa vel non gloriosa. Sed quia mutatio visus ab aliquo corpore per medium, fit per contactum ejus quod sentitur, ad medium quo sentitur, oportebit secundum hoc dicere quod corpus Christi secundum hoc tangit medium visionis, et per consequens quod sit ibi sicut in loco; et ita quod vel sit simul in pluribus locis, vel quia localiter motum sit de caelo descendens; quod tamen ei non est impossibile. Sed huic obviat quod (1) Guitmundus (2) dicit, quod de multorum episcoporum consilio sigillatum fuit hoc quod apparebat in specie corporis Christi, et positum in altari: corpus autem Christi, si ibi esset localiter, dispareret postquam apparuisset, sicut accidit discipulis euntibus in Emaus; nullo autem modo reservaretur inclusum. Et ideo securius videtur dicere, quod sicut quando videbatur corpus Christi in specie panis, erant quaedam dimensiones subsistentes, et in illis alia accidentia sensibilia fundabantur; ita illae eaedem dimensiones manent, et eis alia accidentia superducuntur divina virtute, quae speciem carnis praetendunt, sicut et accidentia quae prius erant, praetendebant speciem panis: et potest esse quod eadem virtute, illis accidentibus recedentibus, iterum accidentia panis reducantur, cum etiam naturali actione aliquod illorum accidentium quandoque immutari posset, dimensionibus manentibus, sicut odor vini vel sapor, si diu conservaretur.

Ad primum ergo dicendum, quod adhuc species panis manent quantum ad dimensiones quae prius subsistebant, et principales erant in sacramento, quamvis color et alia hujusmodi non maneant, divina virtute hoc faciente; et ideo sub illis dimensionibus adhuc manet corpus Christi.

Ad secundum dicendum, quod aedificatur fides, et excitatur devotio: quia illa (1) accidentia sunt similia omnino accidentibus carnis Christi verae, quod non erat de accidentibus panis; qumvis non sint ipsamet accidentia corporis Christi.

Ad tertium dicendum, quod quamvis illa accidentia carnis ibi prius non essent, tamen sunt superinducta ad fidei instructionem divina virtute.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod usus sacramenti debet materiae sacramenti competere, sicut ablutio aquae in baptismo. Et quia corpus Christi in hoc sacramento sub specie panis nobis proponitur, ideo usus sacramenti est per manducationem, ut supra dictum est. Cum ergo in specie propria, vel in specie carnis cruentatae apparens, vel in simili specie, non habeat rationem cibi, non debet assumi ab eo cui sic apparet, sed ab alio cui sub specie panis apparet. Si autem omnibus sub specie carnis appareret, tunc deberet cum reliquiis poni.

Ad primum ergo dicendum, quod devotio non excitatur hic ad manducandum, quia non in specie cibi proponitur, sed ad venerandum.

Ad secundum dicendum, quod in tali casu sacerdos debet iterum celebrare, ut quidam dicunt, et corpus Christi sumere; et si secundo hoc accideret, iterum tertio. Quidam autem dicunt, quod in tali casu sufficit spiritualis manducatio, nec propter hoc efficitur transgressor constitutionis Ecclesiae: quia ad ea quae frequentius accidunt, leges aptantur.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod Angelus nihil videt corporali visione; quia etsi corpus assumat, non tamen conceditur quod videat per corpus assumptum; unde relinquitur quod in ipso non est nisi intellectualis visus, qui quidem non est recipiendo a sensibilibus, ut in 2 lib. dictum est, dist. 3, qu. 2, art. 1 ad 2, sed vel per species innatas, quantum ad ea quae naturali cognitione intelligunt, vel per Verbum quod vident, quantum ad ea quae supra naturalem cognitionem ipsorum sunt. Et quia Angeli sunt beati, oportet quod habeant plenam visionem eorum omnium de quibus est fides quantum ad visionem gloriosam, quae fidei succedit; et ideo sicut fides credit corpus Christi esse sub sacramento, ita in visione beata Angeli vident. Credo autem quod omnia quae sunt fidei, sunt supra naturalem cognitionem Angelorum, sicut supra rationem naturalem hominum; et ideo mysteria fidei dicuntur esse abscondita a saeculis in Deo, ut dicitur Eph. 3; unde naturali cognitione non vident Angeli cor-

(1) *Al.* Gerimundus.

(2) Guitmundus ille qui adversus Berengarium scripsit lib. 2 de Veritate eucharistiae, tom. 6 Bibliothecae Patrum, ubi et addit ex Lanfranci testimonio illud in Italia contigisse, cum ipsemet Laufrancus puer esset; nec solummodo speciem carnis in sacramento apparentem, sed et sanguinis, esse inclusam in medio altaris, ac sigillatam, velut *pro summis reliquiis perpetuo reservandam* (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) *Al.* alia.

pus Christi sub sacramento, sed solum beata. Daemones vero nullo modo vident plenarie, sed credunt, et contremiscunt.

Ad primum ergo dicendum, quod beati visione intellectuali gloriae vident corpus Christi sub sacramento, quamvis non corporali, in qua cum Angelis non communicant.

Ad secundum dicendum, quod de se secundum quod est sub sacramento, non est visibile corpus Christi visu corporali; est tamen visibile visu intellectuali.

Solutio V. Ad quintam quaestionem dicendum, quod sicut in 3 lib. dictum est, dist. 34, qu. 1, art. 2, quaestiunc. 1, illa tantum intellectus noster videre dicitur, proprie loquendo, quorum essentiae ei repraesentantur sive lumine naturali, sive lumine gratiae aut gloriae; et ideo per consequens videre dicitur illa a principio quae statim cognitis terminis, quasi visis essentiis terminorum, cognoscuntur, et per consequens tantum illa quae reducuntur in illa principia, sicut conclusiones scientiarum; quae vero nullo modo ordinem habent ad principia naturaliter cognita, nec ad sensus perceptionem, non potest in statu viae videre. Et quia corpus Christi esse sub sacramento nullum ordinem habet ad principia naturaliter cognita, quae sunt principia scientiarum, nec etiam sensu a nobis apprehendi potest; ideo intellectus viatoris nullo modo hoc videre potest, et multo minus comprehendere: quia aliquid videtur quod non comprehenditur, sicut essentia divina in patria: nisi *videre* largo modo dicto, secundum quod dicimur ea quae sunt fidei, videre in speculo et aenigmate, 1 Corinth. 13.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut imperfecte videmus, ita etiam et deficienter loquimur.

Ad secundum dicendum, quod nullus tenetur videre in praesenti, sed tenetur credere. Fides autem de non visis est, credere autem est possibile.

Expositio textus.

Non hoc corpus quod videtis, manducaturi estis. Intelligendum est per se, idest secundum quod videtur in forma sua.

Ipsum quidem et non ipsum corpus. Videtur esse contradictio. — Et dicendum, quod non est: quia ipsum corpus Christi in propria specie non manducatur; et hoc dicit *visibiliter* Augustinus, quia in propria specie corpus Christi videri potest; sed sub specie panis manducatur; et hoc dicit *invisibiliter,* quia in propria specie videri non potest.

Sacrificium Ecclesiae duobus confici. Non quod ex eis fiat unum in essentia, sed quia ex eis fit unum sacramentum. Qualiter autem persona Christi dicatur composita ex duabus naturis, dictum est, in 3 lib., dist. 6.

Caro carnis, et sanguis sacramentum est sanguinis. Videtur hoc esse falsum: quia nihil est signum sui ipsius. — Et dicendum, quod carnem quae significat, nominat ipsas species, quae sunt signum carnis; et hoc tropice, ut Magister dicit: et ipsae species cum carne contenta dicuntur caro invisibilis, quia sub specie illa caro Christi non videtur. Carnem autem significatam nominat ipsam carnem Christi, secundum quod sub propria forma videtur; unde et *visibiliter* dicitur.

Quis audeat manducare Dominum suum? Ad primam harum rationum responsum est in primo articulo hujus distinctionis. Ad secundam patebit solutio ex his quae dicentur in 2 art. dist. sequentis.

Si tantum valuit (1) *sermo Eliae ut ignem de caelo deponeret, non valebit tantum sermo Christi ut substantias mutet?* Locus est a minori; unde intelligendum est quod plus valeat sermo Christi, et in persona Christi prolatus: quia sermo Eliae in seipso non habebat virtutem aliquam, sed operabatur per modum intercessionis; sermo autem Christi sub forma hujus sacramenti habet virtutem intraneam, de qua supra, dist. 8, dictum est.

Quid ergo hic quaeris naturae ordinem? Ergo videtur quod non licet disputare per rationes de hoc sacramento. — Et dicendum, quod loquitur contra illos qui nihil in hoc sacramento, et in aliis quae sunt fidei, volunt credere, nisi hoc quod per naturalem rationem probari potest; non autem contra illos qui ex principiis fidei disputant, et qui ex principiis naturalibus non volunt probare quae sunt fidei, sed sustinere: quia quae sunt fidei, quamvis sint supra rationem, non tamen sunt contra rationem: alias Deus esset sibi contrarius, si alia posuisset in ratione quam rei veritas habet.

Si tanta vis est in sermone Domini ut incipiant esse quae non erant, quanto magis operatorius est, ut sint quae erant, et in aliud commutentur? Videtur quod haec probatio non valeat: quia sermo quo omnia facta sunt ex nihilo, est Verbum increatum; nunc autem loqui debuit de verbo creato, scilicet forma sacramenti. — Et dicendum, quod auctoritas hujus virtutis residet in Verbo increato, sed in verbo creato est instrumentaliter, ut dictum est.

Sicut per Spiritum sanctum vera Christi caro sine coitu creatur, ita per eumdem ex substantia panis et vini idem corpus Christi et sanguis consecratur. Videtur quod ista transubstantiatio non debeatur Spiritui sancto, sed magis Filio. — Et dicendum est, quod appropriatur Filio sicut operanti, quia ipse est sacerdos et hostia; Spiritui autem sancto sicut quo operatur: quia ipse est virtus de illo exiens ad sanandum, Luc. 6.

(1) Al. *Sed tamen valuit.*

DISTINCTIO XI.

De modo conversionis.

Si autem quaeritur, qualis sit illa conversio, an formalis, an substantialis, vel alterius generis; definire non sufficio. Formalem tamen non esse cognosco: quia species rerum quae ante fuerant, remanent, et sapor et pondus. Quibusdam esse videtur substantialis, dicentibus sic substantiam converti in substantiam, ut haec essentialiter fiat illa; cui sensui praemissae auctoritates consentire videntur.

Oppositio.

Sed huic sententiae sic opponitur ab aliis. Si substantia panis, inquiunt, vel vini convertitur substantialiter in cor-

pus vel in sanguinem Christi, quotidie fit aliqua substantia corpus vel sanguis Christi, quae ante non erat; et hodie est aliquod corpus Christi quod heri non erat; et quotidie augetur corpus Christi, atque formatur de materia, de qua in conceptione non fuit factum. Quibus hoc modo responderi potest, quia non ea ratione dicitur corpus Christi confici verbo caelesti, quod ipsum corpus in conceptu Virginis formatum deinceps formetur; sed substantia panis vel vini, quae ante non fuerat corpus Christi vel sanguis, verbo caelesti fit corpus et sanguis. Et ideo sacerdotes dicuntur conficere corpus Christi et sanguinem, quia eorum ministerio substantia panis fit caro et substantia vini fit sanguis Christi. Nec tamen aliquid additur corpori vel sanguini, nec augetur corpus Christi vel sanguis.

Augustinus in libro Sententiarum Prosperi (1).

Si vero quaeris modum quo id fieri possit, breviter respondeo. Mysterium fidei (2) credi salubriter potest; investigari salubriter non potest. Quod ergo corpus Christi panis mutatione in id non augmentatur, nec sanguis ex vini conversione; ejus voluntati et potentiae ascribatur qui idem corpus de virgine eduxit. Fit ergo substantia illa ista sine ejus augmento. Nec tamen concedunt quidam, quod substantia panis aliquando fit caro Christi, et si fiat caro Christi: sicut farina facta est panis, et aqua facta est vinum; nec tamen dicitur: Farina est panis, et aqua est vinum. Alii vero concedunt, illud quod erat panis vel vinum, post consecrationem esse corpus et sanguinem: non tamen sequitur: Panis est caro Christi, vel, vinum est sanguis: quia substantia panis vel vini, postquam facta est caro Christi vel sanguis, non est substantia panis vel vini, sed caro et sanguis. Ideo distinguendum videtur, cum dicitur: Substantia panis, vel id quod erat panis, modo est corpus Christi. Manens enim panis non est corpus Christi; sed mutata in id quod facta est, est corpus Christi. Nec dicimus, substantiam panis vel vini materiam esse corporis vel sanguinis: quia non de ea ut de materia formatur corpus; sed ipsa formatur in illud, et efficitur illud. Unde Augustinus (lib. 3 de Trin., cap. 4): « Corpus Christi dicimus illud quod ex fructibus terrae ac- » ceptum, et prece mystica consecratum, sumimus in memo- » riam dominicae passionis. Quod cum per manus hominis » ad illam visibilem speciem perducatur, non sanctificatur, » ut sit tam dignum sacramentum, nisi operante invisibiliter » Spiritu Dei. »

Asserunt dictum panem transire in corpus Christi.

Quidam vero sic dicunt conversionem illam esse intelligendam, ut sub illis accidentibus sub quibus erat prius substantia panis et vini, post consecrationem sit substantia corporis et sanguinis, sic tamen ut non eis afficiatur: et sic asserunt dictum panem transire in corpus Christi, quia ubi erat panis, nunc est corpus Christi. Quod si est, quid ergo fit de substantia panis et vini? Illi dicunt, vel in praejacentem materiam resolvi, vel in nihilum redigi. Alii vero putaverunt ibi substantiam panis et vini remanere, et ibidem corpus Christi esse et sanguinem; et hac ratione dici illam substantiam fieri istam, quia ubi est haec, est et illa, quod mirum est: et ipsam substantiam panis vel vini dicunt esse sacramentum. Sed quod non sit ibi substantia nisi corpus Christi et sanguis, ex praedictis et subditis aperte ostenditur (3).

Ait enim Ambrosius (ut habetur de Cons., dist. 2, cap: « Omnia, » et elici potest ex 4 lib. de Sacramentis, cap. 4, et 6): « Panem istum quem sumimus in mysterio, illum intel- » ligo utique qui manu sancti Spiritus formatus est in utero » Virginis, et igne passionis decoctus in ara crucis. Panis » enim Angelorum factus est cibus hominum. Unde Veritas » ait (Joan. 6, 41): Ego sum panis vivus qui de caelo de- » scendi: et iterum (ibid. 52): Panis quem ego dabo, caro » mea est pro mundi vita. Ex his namque duabus sententiis » aperte datur intelligi, quia panis ille et iste, non duo sed » unus panis, et una caro proculdubio unum efficitur corpus. » Illud vere, illud sane, quod sumptum est de Virgine, quod » resurrexit, et in caelum ascendit. » Item Gregorius (lib. 4 Dial., cap. 58): « Quis fidelium habere dubium possit in » ipsa immolationis hora ad sacerdotis vocem caelos aperiri; » in illo Christi mysterio, Angelorum choros adesse; summa et » ima sociari; (1) et idem unum quid ex invisibilibus atque visi- » bilibus fieri. » Idem (2) (ut habetur de Consec., dist. 2, cap. « Quid sit sanguis. »): « Eodem momento et in caelum rapitur » ministerio Angelorum consociandum corpori Christi, et ante » oculos sacerdotis in altari videtur. Sicut Divinitas Verbi » totum implet mundum, ita multis locis illud corpus conse- » cratur. Nec sunt tamen multa corpora Christi, sed unum » corpus et unus sanguis. Ideoque sive plus sive minus quis » inde percipiat, omnes aequaliter corpus Christi integerrime » sumunt. » Post consecrationem ergo non est ibi substantia panis vel vini, licet species remaneant. Est enim ibi species panis et vini, sicut et sapor; unde aliud videtur, aliud intelligitur.

Quare sub alia specie.

Sub alia autem specie tribus de causis carnem et sanguinem tradidit Christus, et deinceps sumendum instituit: ut fides scilicet haberet meritum, quae est de his quae non videntur: quia fides non habet meritum, ubi humana ratio praebet experimentum (Gregorius, hom. 26 in Evang.). Et ideo etiam ne abhorreret animus quod cerneret oculus: quia non habemus in usu carnem crudam et sanguinem comedere. Quia ergo Christum vorari dentibus fas non est, in mysterio carnem et sanguinem nobis commendavit. Et etiam ideo ne ab incredulis religioni christianae insultaretur. Unde Augustinus (ut habetur de Cons., dist. 2, cap. « Utrum »): « Nihil » rationabilius quam ut sanguinis similitudinem sumamus, » ut ita et veritas non desit (3), et ridiculum nullum fiat (4) » paganis, quod cruorem occisi hominis bibamus. Ne ergo » hoc fieret, et ne veluti quidam horror esset cruoris, in » similitudinem accipimus sacramentum. » Ex praemissis jam liquet quare non sub alia specie, et quare sub ista hoc sacramentum Dominus celebraverit, et celebrari a nobis instituerit.

Quare sub duplici specie.

Sed quare sub duplici specie sumitur, cum sub alterutra totus sit Christus? Ut ostenderetur totam humanam naturam assumpsisse, ut totam redimeret. Panis enim ad carnem refertur, vinum ad animam: quia vinum operatur sanguinem, in quo sedes animae a Physicis esse dicitur. Ideo ergo in duabus speciebus celebratur, ut animae et carnis susceptio in Christo, et utriusque liberatio in nobis significetur. Valet enim, ut Ambrosius ait (Ambrosiaster super Epistolam 1 ad Corinth. cap. 11), ad tuitionem corporis et animae quod percipimus: quia caro Christi pro salute corporis, sanguis vero pro anima nostra offertur, sicut praefiguravit Moyses. « Caro (inquit Levit. 7, 2) pro corpore ve- » stro offertur, sanguis pro anima. » Sed tamen sub utraque specie sumitur, quod ad utramque valet: quia sub utraque sumitur ipse totus Christus. Sed si in altera tantum

---

(1) Ex eodem etiam loco citat Algerus lib. 1 de Sacram. Euchar., cap. 9. Sed nihil tale ibi occurrit, nec aliud omnino huc pertinens, nisi quod sent. 77, dicit, *bonas esse mysteriorum in Scriptura profunditates, quae ob hoc teguntur, ne vilescant* (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Nicolai addit* est.

(1) *Nicolai.* Ait enim Ambrosius (lib. de Initiandis, cap. 9): « Forte dicis: Aliud video: quomodo mihi asseris quod cor- » pus Christi accipiam? Et hoc superest ut probemus. Quan- » tis igitur utimur exemplis ut probemus non hoc esse quod » natura formavit, sed quod benedictio consecravit: majorem- » que vim esse benedictionis quam naturae: quia benedictione » natura etiam ipsa mutatur. » Et inferius: « Vera utique » caro Christi quae crucifixa est, quae sepulta est: verae er- » go carnis illius sacramentum est. Ipse clamat Dominus » Jesus: *Hoc est corpus meum* etc. » Et lib. 6 de Sacram., cap. 1: « Sicut verus Dei Filius Dominus noster Jesus Chri- » stus, non quemadmodum homines per gratiam, sed quasi » Filius ex substantia Patris; ita vera ejus caro est (sicut » ipse dixit) quam accipimus, et verus sanguis ejus est quem » potamus. Sed forte dicas: Quomodo vera caro, quomodo » verus sanguis? Qui similitudinem video, non video sanguinis » veritatem. Dixi tibi de sermone Christi, qui operatur ut » possit mutare et convertere in aliud instituta naturae. » In Decretis etiam de Consecr., dist. 2, cap. *Omnia*, sub illius nomine sic dicitur: « Licet figura panis et vini hic sit, om- » nino nihil aliud quam caro Christi et sanguis post conse- » crationem credenda sunt, et, ut mirabilius loquar, non alia » plane quam quae nata est de Maria, quae passa est in » cruce, et quae surrexit de sepulcro. » Item ibidem: « Pa- » nem istum quem sumimus etc. »

(1) *Nicolai addit*: terrena caelestibus jungi.

(2) *Al.* fieri idem? Eodem etc.

(3) *Nicolai addit* in sacramento.

(4) *Al.* a paganis.

sumeretur, ad alterius tantum, idest animae vel corporis, non ad utriusque pariter tuitionem valere significaretur. Sub utraque specie tamen totus sumitur Christus; nec plus sub utraque, nec minus sub altera tantum sumitur. Eadem enim ratio est, ut ait Hilarius, in corpore Christi, quae in manna praecessit, de quo dicitur (Exod. 16, 18): « Qui plus collegerat, » non habuit amplius; nec qui minus paraverat, habuit minus. » Et licet sub utraque specie sumatur totus Christus, tamen non fit conversio panis nisi in carnem, nec vini nisi in sanguinem. Nec debent dici duo sacramenta, sed unum, quia sub utraque specie idem sumitur: neque debet iterari sacramentum, quia benedictio non repetitur super speciem eamdem: neque aliae substantiae in sacrificium veritatis offerri debent, quia de aliis non potest consecrari corpus Christi vel sanguis.

Quare aqua admisceatur.

Aqua vero admiscenda est vino, quia aqua populum signat qui per Christi passionem redemptus est. Calix ergo dominicus, juxta canonum praeceptum (dist. 2 de Consec., cap. 1 2, et 83), aqua et vino mixtus debet offerri: quia videmus in aqua populum intelligi, in vino ostendi sanguinem Christi (1). Cum ergo in calice vino aqua miscetur, Christo populus adunatur, et credentium plebs ei quem credit copulatur: quae copulatio aquae et vini sic miscetur in calice Christi, ut mixtio illa non possit separari. Nam si vinum quis tantum offerat, sanguis Christi incipit esse sine nobis.

Julius Papa (2).

Si vero quaeritur, an irritum sit quod geritur, si aqua praetermittatur, audi quod sequitur in eodem canone (3): « Non potest (inquit) calix Domini esse aqua sola aut vi» num solum, nisi utrumque misceatur. » Item Cyprianus (ut supra): « Calix Domini non est aqua sola aut vinum » solum, nisi utrumque misceatur; sicut nec corpus Domini » potest esse farina sola nec aqua sola, nisi utrumque fuerit » adunatum, et panis unius compage solidatum. » Si quis tamen non intendens introducere haeresim, oblivione vel ignorantia aquam praetermiserit, non videtur esse irritum sacramentum; sed ille graviter est corripiendus. Nam et Graecorum Ecclesia non apponere aquam dicitur: quod etiam ex dictis Cypriani videtur posse colligi. Ait enim (ibid.): « Si » quis de antecessoribus nostris vel ignoranter vel simplici» ter hoc non servaverit quod nos Dominus facere et exem» plo et magisterio docuit; potest simplicitati ejus de (1) » indulgentia Domini venia concedi. Nobis vero non potest » ignosci, qui nunc a Domino instructi sumus, ut calicem » Domini cum vino mixtum, secundum quod Dominus obtu» lit, offeramus. » Ex hoc videtur quod si quis simpliciter vel ignoranter vinum offerat sine aqua, sacramentum conficiat. Aqua vero nullatenus sine vino potest offerri in sacrificium; nec panis nisi de frumento; nec granum frumenti, nisi redactum fuerit in panem: quia Christus et panem se dicit (Joan. 6), et grano frumenti se comparat (ibid. 12). Quod ergo supra dictum est, non posse vinum solum offerri, determinari oportet: recipit enim exceptionem. Non potest, nisi simpliciter vel ignoranter fiat: vel non potest, idest non debet. Quibusdam tamen videtur hoc generaliter verum. Colligitur etiam ex praedictis quod Christus vinum aqua mixtum dedit discipulis. Corpus vero tale dedit, quale tunc habuit, idest mortale et passibile. Nunc vero sumitur a nobis immortale et impassibile: nec tamen majorem habet efficaciam. Eucharistia quoque intincta non debet dari populo pro supplemento communionis: quia non legitur Christus alicui discipulorum praebuisse panem intinctum, nisi Judae. Tunc vero non accepit Judas corpus Christi, sed tantum panem. Corpus vero et sanguinem Christi ante cum aliis discipulis perceperat.

(1) *Nicolai*: ut Cyprianus dicit lib. 2, epist. 3, ubi addit: Cum ergo etc.
(2) *Nicolai*: dist. 3 de Consecr., cap. *Cum omne crimen.*
(3) *Nicolai*, in eodem canone (*Sic in sanctificando*) non potest etc.

(1) *Al. omittitur* de.

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de re contenta in hoc sacramento, ostendens quod verum corpus ibi continetur, hic intendit determinare de conversione panis in corpus Christi, ex qua contingit (1) ut sub sacramento corpus Christi contineatur; et dividitur in partes duas: in prima determinat de praedicta conversione panis in corpus Christi; in secunda ostendit qualiter species remaneant substantiali conversione facta, ibi: *Sub alia autem specie tribus de causis carnem et sanguinem tradidit Christus.* Circa primum tria facit: primo inquirit qualis sit praedicta conversio; secundo determinat hanc quaestionem quantum ad id in quo omnes conveniunt, ibi: *Formalem tamen non esse cognosco*; tertio determinat eam quantum ad id in quo diversi diversa opinantur, ibi: *Quibusdam videtur esse substantialis.* Et haec dividitur in partes tres secundum tres opiniones quas ponit; secunda pars incipit ibi: *Quidam vero sic dicunt etc.;* tertia ibi: *Alii vero putaverunt etc.* Circa primum tria facit: primo ponit opinionem; secundo objicit in contrarium, et solvit, ibi: *Sed huic sententiae sic opponitur ab aliis*; tertio ostendit quae locutiones sint concedendae vel negandae secundum hanc opinionem, ibi: *Nec tamen concedunt quidam quod substantia panis aliquando sit caro Christi.*

Sub alia autem specie tribus de causis carnem et sanguinem tradidit Christus. Hic ostendit qualiter species remaneant substantiali conversione facta; et dividitur in partes duas: in prima ostendit quare sub alia specie corpus Christi verum in sacramento exhibeatur; in secunda determinat de usu sive distributione dictarum specierum, ibi: *Colligitur etiam ex praedictis, quod Christus vinum aqua mixtum dedit discipulis, corpus vero tale dedit quale tunc habuit.* Circa primum tria facit: primo ostendit quare sub alia specie corpus Christi proponatur in sacramento; secundo (1) quare sub duplici, ibi: *Sed quare sub duplici specie sumitur?* tertio de admixtione tertii elementi, scilicet aquae, ibi: *Aqua vero admiscenda est vino.*

Colligitur etiam ex praedictis, quod Christus vinum aqua mixtum dedit discipulis etc. Hic determinat de distributione specierum; et primo quomodo Christus distribuerit; secundo quomodo nunc distribuendum sit, ibi: *Eucharistia quoque intincta non debet dari populo pro supplemento communionis.*

QUAESTIO I.

Hic est triplex quaestio. Prima de conversione panis in corpus Christi, et vini in sanguinem. Secunda de materia hujus sacramenti, cujus species post conversionem remanent. Tertia de usu sacramenti istius in prima sui institutione, qua Christus ipsum discipulis dedit.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.° utrum

(1) *Al.* convenit.

(1) *Al.* secunda.

post consecrationem remaneat ibi panis; 2.° utrum annihiletur; 3.° utrum convertatur in corpus Christi; 4.° de locutionibus quae in hac materia concedendae sunt.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum substantia panis remaneat post consecrationem. — (*3 p., qu. 75, art. 2.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod substantia panis remaneat post consecrationem, ut dicit tertia opinio. Damascenus enim dicit (de Fid. orth., lib. 4, cap. 14): *Quia consuetudo est hominibus comedere panem et vinum, conjugavit eis Divinitatem, et fecit ea corpus et sanguinem suum.* Sed conjunctio requirit utrumque conjunctorum existere actu. Ergo panis remanet cum corpore Christi.

2. Praeterea, illud quod de pane remanet in hoc sacramento post consecrationem, cum sit sacramentum tantum, debet verum corpus Christi, et etiam mysticum, significare. Sed significatio talis non competit pani nisi ratione substantiae suae secundum quam ex diversis granis conficitur, secundum quam etiam reficere et nutrire habet. Ergo oportet quod remaneat in substantia panis.

3. Praeterea, illud ad quod pauciora difficilia sequuntur, est magis eligendum. Sed ad hanc positionem sequuntur pauciora difficilia, cum nihil aliud sequatur, nisi quod duo corpora sint in eodem loco; quod non est inconveniens de corpore glorioso ratione suae subtilitatis. Ergo haec opinio est alii praeeligenda.

Sed contra, hoc pronomen *hoc*, cum sit demonstrativum ad sensum, demonstrat substantiam sub speciebus immediate latentem. Sed si substantia panis ibi remaneret, ipsa sola immediate accidentibus subesset, quia eis afficeretur. Ergo ad ipsam ferretur demonstratio hujus pronominis *hoc*, cum dicitur: *Hoc est corpus meum;* et sic locutio esset falsa; quod est inconveniens et haereticum, quia est in doctrina religionis proposita. Ergo et praedicta positio est haeretica.

Praeterea, si substantia panis ibi remaneret, tunc sumens hoc sacramentum non solum sumeret spiritualem cibum, sed corporalem. Sed corporalis cibi sumptio impedit a sacramento ulterius eadem die percipiendo, ut supra, dist. 8, dictum est. Ergo qui semel sumpsisset corpus Christi, non posset iterato sumere; quod est contra ritum hujus sacramenti.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non debeant species panis remanere. Quia in sacramento veritatis non debet esse aliqua deceptio. Sed cum accidentia ducant in cognitionem ejus quod quid est, secundum Philosophum in 1 de Anima (text. 11), deceptio videtur, ostendere illius accidentia cujus substantia non manet. Ergo ex quo substantia panis non manet, non deberent accidentia ejus manere.

2. Praeterea, causae in littera assignatae non videntur convenientes. Fides enim quamvis experimentum rationis effugiat, tamen rationis contradictionem non requirit: quia ea quae sunt fidei non sunt contra rationem, sed supra. Sed quod sub alia specie videatur, hoc non solum contra rationem, sed etiam contra sensum apparet. Ergo non deberet sub alia specie apparere propter meritum fidei.

3. Praeterea, supposita fide hujus sacramenti, per quam corpus Christi sine sui detrimento manducari creditur, non esset horridum istud sumere in quacumque specie appareret. Sed fides necessaria est ad sumendum. Ergo secunda causa quam assignat, nulla est.

4. Praeterea, illud quod aliquando fit ad confirmationem fidei, si semper fieret, non esset irrisio, sed major confirmatio. Sed aliquando ad confirmationem fidei alicujus dubitantis de hoc sacramento, ostenditur corpus Christi sub specie carnis, sicut legitur in vita beati Gregorii (1) et in vitis patrum. Ergo non esset ad irrisionem, si semper in specie propria ostenderetur.

Sed contra, sacramentum est sensibile signum, ut 1 distinct. dictum est. Sed panis est corporis Christi veri sacramentum. Ergo debet remanere quantum ad sensibilia accidentia.

Praeterea, usus sacramenti est manducatio, ut supra, dist. 9, dictum est. Sed manducatio requirit divisionem cibi, quae fit per masticationem. Ergo cum divisio non possit fieri in vero corpore Christi, quod est gloriosum, oportuit quod essent ibi species saltem aliae, quarum fractio esset.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod etiam forma substantialis panis debeat remanere. Operatio enim substantialis non potest fieri sine forma substantiali. Sed nutrire est operatio formae substantialis: quia nutrit inquantum quid cibus (2), ut dicitur in 2 de Anima (text. 4). Ergo cum species quae in sacramento remanent, etiam corporaliter nutriant, ut a quibusdam dicitur, videtur quod forma substantialis panis remaneat.

2. Praeterea, illud quod non mutatur in aliquid corporis Christi, oportet quod post consecrationem maneat. Sed forma substantialis panis non convertitur in aliquid corporis Christi: quia si converteretur, oporteret quod converteretur in animam, quae est forma substantialis corporis Christi, in quam non convertitur aliquid, ut ex praecedenti dist. patet. Ergo forma substantialis panis manet sicut accidentia.

3. Praeterea, panis est quoddam artificiale. Sed formae artificialium sunt accidentia, ut patet in 2 Physic. (text. 4). Cum ergo accidentia maneant, videtur quod forma panis secundum quam est panis, maneat.

4. Praeterea, secundum Averroem in lib. de substantia Orbis, et in 1 Physic., oportet in materia praeintelligere dimensiones ante formas substantiales aliquo modo in generabilibus et corruptibilibus, alias non possunt esse diversae formae in diversis partibus materiae, cum divisio non fiat nisi secundum quantitatem. Sed dimensiones manent. Ergo et forma substantialis manet.

---

(1) Ex vita Gregorii lib. 2, cap. 42; ex vitis autem Patrum Guitmundus refert occasione Danielis cujusdam Senis de veritate illa dubitantis (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Al.* quidam cibus.

Sed contra, remotis accidentibus et forma substantiali, nihil manet nisi subjectum commune. Sed illud quod est commune, non potest converti in aliquid. Ergo non posset intelligi aliqua conversio fieri si forma substantialis remaneret.

Praeterea, species panis et vini sensibiles sunt sacramentum tantum in eucharistia. Ergo debent ducere in illud cujus sunt sacramentum, scilicet in corpus Christi. Sed si remaneret ibi forma substantialis panis, ducerent in ipsam magis quam in corpus Christi, quia sunt ei propinquiores secundum naturam. Ergo videtur quod non remaneat forma substantialis panis.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod haec positio, quae ponit substantiam panis ibi remanere post consecrationem simul cum vero corpore, incompetens est huic sacramento, et impossibilis, et haeretica. Incompetens quidem, quia impediret venerationem debitam huic sacramento: esset enim idolatriae occasio, si hostiae veneratio latriae exhiberetur, substantia panis ibi remanente. Esset etiam contra significationem sacramenti: quia species non ducerent in verum corpus Christi per modum signi, sed magis in substantiam panis. Esset etiam contra usum sacramenti: quia jam cibus iste non esset pure spiritualis sed etiam corporalis. Sed quod fit impossibilis, patet ex hoc quod impossibile est aliquid esse nunc cum prius non fuerit, nihil ipso mutato vel aliquo in ipsum: nec posset etiam per miraculum fieri, sicut quod esset animal rationale mortale, et non esset homo: aliter enim se habere nunc et prius est idem quod moveri vel transmutari. Si ergo corpus Christi verum esset sub sacramento nunc et non prius, oporteret aliquem motum vel mutationem intervenisse. Sed nulla mutatio est ex parte panis facta secundum hanc positionem. Ergo oportet quod corpus Christi sit mutatum saltem localiter, ut dicatur quod corpus Christi est hic, quia per motum localiter huc venit; quod omnino esse non potest: quia cum simul et semel in diversis locis corpus Christi consecretur, oporteret quod simul et semel ad diversa loca unum numero moveretur corpus, quod est impossibile: quia contingeret simul contrarios motus inesse eidem, vel saltem diversos ejusdem speciei. Quod autem sit haeretica, patet ex hoc quod contradicit veritati Scripturae; non enim esset verum dicere: *Hoc est corpus meum*, sed: *Hic est corpus.*

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Damasceni intelligendum est quantum ad species quibus corpus Christi Divinitati unitum modo ineffabili conjungitur.

Ad secundum dicendum, quod species sic remanentes repraesentant aliquo modo substantiam quam prius afficiebant, et per consequens proprietates ejus; et ita habent rationem significandi per quamdam similitudinem corpus Christi verum et mysticum.

Ad tertium dicendum, quod hanc positionem sequitur gravius inconveniens quam quod contradictoria sint simul vera: quia ponit definitionem (scilicet aliter nunc quam prius), et non potest ponere definitum (scilicet motum), neque in corpore Domini, neque in substantia panis.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod accidentia panis eadem numero remanent ibi. Quomodo autem ibi sint, utrum sine subjecto vel alio modo, in sequenti distinct., qu. 1, art. 1, dicetur. Sed ratio quare remaneant, assignatur in littera ex parte usus sacramenti, et quantum ad manducationem spiritualem, quae est per fidem, ut scilicet fides esset majoris meriti quantum ad manducationem sacramentalem, ne scilicet esset nobis horrori, si in propria specie sumeretur, et infidelibus irrisioni. Potest assignari et alia causa ex parte ipsius sacramenti: quia spiritualia in sacramentis per signa corporalia consueverunt ostendi: et quia corpus Christi verum non est cibus corporalis, sed spiritualis; ideo oportuit quod per similitudines sensibiles cibus corporalis significaretur, et eis contineretur.

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc sacramento non est aliqua deceptio neque fictio. Non enim sensus decipitur, quia non habet judicare nisi de sensibilibus speciebus, quae quidem vere ibi sunt sicut et sensui ostenduntur; neque etiam intellectus, qui habet judicium de substantiis rerum per fidem juvatus.

Ad secundum dicendum, quod jam patet ex dictis quod non est contra (1) sensum, sed supra; quia sensus non potest pertingere ad illius substantiae cognitionem.

Ad tertium dicendum, quod supposita fide, in sumptione corporis Christi in specie propria apparentis non esset horror ex abominatione proveniens, esset tamen horror ex devotione procedens; quia homo non solum refugit immunda tangere ex abominatione, sed etiam sancta ex devotione.

Ad quartum dicendum, quod quantum ad ostensionem talis speciei fides potest aedificari; sed si in hac specie sumeretur, magis esset in fidei destructionem: quia corpus Christi quod est gloriosum, passibile ostenderetur, si masticationi subesset.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod forma panis substantialis non remanet post consecrationem; et hoc propter tres rationes. Primo, quia in qualibet transmutatione vel conversione terminus a quo est ejusdem generis cum termino ad quem. Illud autem ad quod terminatur conversio, non est forma tantum neque materia tantum, sed substantia existens in actu; et hoc declarant verba substantiva, quae hoc faciunt quod significant. Unde cum in eis exprimatur per hoc pronomen *hoc* substantia in actu composita, oportet quod illud quod convertitur in corpus Christi, sit etiam substantia composita, non materia panis tantum; et ita forma panis non manet. Secundo, quia frustra remaneret. Accidentia enim manent ut sint signa, quia ad hoc sunt ut per ea de substantia subjacente cognitionem accipiamus, cum sint sensibilia, et ita ad cognitionem intelligibilium via. Sed forma substantialis non est quid sensibile, sed est ordinata ad esse substantiale. Unde cum substantia panis non remaneat, frustra forma substantialis ibi esset. Tertio, quia accidentia non immediate ducerent in corpus Christi, sed in formam substantialem panis remanentem; et ideo deperiret aliquid significationi sacramenti.

Ad primum ergo dicendum, quod haec ratio movit quosdam ad ponendum formam substantialem remanere; sed patet quod ratione illa magis

(1) *Al.* consensum.

ponendum esset quod materia panis remaneat quam quod forma. Panis enim non nutrit, nec aliquis cibus, nisi secundum quod convertitur in illud quod nutritur: quod autem naturali conversione convertitur in alterum, non manet quantum ad formam, sed quantum ad materiam, unde forma substantialis panis, si remaneret, nutrire non posset magis quam accidentia. Utrum autem species illae possint nutrire, in sequenti dist. dicetur.

Ad secundum dicendum, quod anima non est forma quae perficiat uniformiter suum perfectibile in toto et in omnibus partibus; unde singulae partes ex anima consequuntur perfectionem eis proportionalem; unde quamvis in animam Christi secundum quod est perfectio totius, non convertatur aliquid, tamen transubstantiatur substantia panis tota, et quantum ad formam et quantum ad materiam in ipsum corpus Christi totum, secundum quod intelligitur accepisse congruentes perfectiones in singulis partibus, quia sic est organicum, et propria animae materia.

Ad tertium dicendum, quod quamvis ars non possit introducere formam substantialem per seipsam, potest tamen introducere virtute naturae qua utitur in sua operatione sicut instrumento; sicut patet in hoc quod aquam in vaporem convertit, et aerem in ignem igne mediante. Et similiter cum occiditur animal, recedente anima, alia forma substantialis succedit, sicut generatio unius est corruptio alterius. Ita etiam per commixtionem farinae et aquae et ustionem ignis potest consequi forma aliqua substantialis quae sit forma substantialis per quam panis est panis. Si autem non esset forma substantialis quae est per artem inducta per quam panis est panis, substernitur forma substantialis accidentali, scilicet forma farinae; triticum enim jam a sua specie est corruptum; quia non manet ejus operatio ut possit sibi simile generare.

Ad quartum dicendum, quod dimensio quae praeintelligitur ante formam substantialem in materia, non habet esse completum, quia non est dimensio terminata; terminatio enim dimensionis est per formam. Sed dimensiones quae manent post consecrationem, sunt dimensiones terminatae quae habent certam mensuram et figuram.

ARTICULUS II.

Utrum panis facta conversione annihiletur.
(*3 p., qu. 75, art. 3.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod panis facta conversione annihiletur. In qualibet enim mutatione quae est secundum aliquid intraneum rei, terminus a quo non manet nisi in potentia praejacenti; sicut quando nigrum fit album, nigredo non remanet nisi in potentia subjecti; et quando ex aere fit ignis, forma aeris, quae est terminus a quo, non manet nisi in potentia materiae communis, quae subjicitur mutationi. Sed in conversione de qua loquimur, est terminus a quo, tota substantia panis. Ergo cum non sit accipere aliquid praejacens ad totam substantiam panis, quia non est in subjecto sicut accidens, neque in materia sicut forma, videtur quod omnino annihiletur.

2. Praeterea, respectu ejusdem est aliquid natum esse terminus a quo et terminus ad quem; sicut ex albo fit nigrum, et ex nigro album. Sed mutationis, cujus terminus a quo est tota substantia rei, terminus ad quem (1) est simpliciter nihil, sicut patet in creatione. Ergo similiter cum in conversione de qua loquimur, terminus a quo sit tota substantia panis, terminus ad quem erit simpliciter nihil. Ergo substantia panis annihilatur.

3. Praeterea, si unum contradictorium est falsum, reliquum de necessitate erit verum. Sed facta conversione, haec est falsa: *Panis est aliquid*, vel: *De pane est aliquid.* Ergo haec est vera: *Nihil de pane est.* Ergo panis est annihilatus.

4. Praeterea, illud annihilari dicitur quod neque in se neque in alio manet. Sed panis substantia non manet in se, facta conversione, ut dictum est; neque manet in corpore Christi, quia sic corpus Christi augeretur. Ergo penitus annihilatur.

5. Praeterea, sicut se habet conversio formalis ad formam, ita substantialis ad substantiam. Sed in conversione formali annihilatur forma, sicut patet cum ex aere fit ignis. Ergo in conversione substantiali, qualis haec esse dicitur, annihilatur substantia panis.

Sed contra, Augustinus dicit in lib. 83 Qq., quaest. 21: *Ille ad quem non esse non pertinet, non est causa tendendi ad non esse.* Sed Deus est hujusmodi. Ergo ipse nihil in nihilum reducit. Sed conversio praedicta fit divina virtute. Ergo non reducitur substantia panis in nihil.

Praeterea, illud quod in aliquid convertitur, non annihilatur. Sed panis in corpus Christi convertitur, ut per auctoritates in littera positas ostendi potest. Ergo non annihilatur.

Praeterea, defectus perfectioni repugnat. Sed hoc sacramentum est maximae perfectionis, ut supra dictum est, dist. 8, qu. 1, art. 3, quaestiunc. 1. Ergo cum annihilatio sit via ad defectum, non competit huic sacramento.

Solutio. Respondeo dicendum, quod haec opinio duo ponit sub disjunctione; scilicet quod substantia panis resolvitur in praejacentem materiam, vel quod annihilatur; et quantum ad utrumque est falsa. Si enim in praejacentem materiam resolveretur, hoc non potest intelligi nisi dupliciter. Uno modo quod esset in materia sine forma omni, quod quidem nec per miraculum esse potest, quia haec positio implicat in se contradictionem. Materia enim per essentiam suam est ens in potentia, et forma est actus ejus. Si ergo ponatur materia sine forma esse actu, ponetur actu materia esse et non esse. Alio modo potest intelligi ita quod resolvatur in materialia elementa; et hoc iterum non potest esse; quia illa materialia elementa aut remanerent in eodem loco, et oporteret quod sub illis speciebus esset aliud corpus quam corpus Christi, et quod illud materiale corpus esset simul cum dimensionibus panis, et multa hujusmodi inconvenientia sequerentur: vel non essent in eodem loco, et sic esset motus localis illius elementi materialis; quod non potest esse, quia sentiretur talis mutatio, si esset. Praeterea cum motus localis necessario sit successivus, oportet quod illud materiale elementum prius relinqueret unam partem hostiae quam aliam. Transsubstantiatio autem fit in instanti, ut dicetur art. seq., quaestiunc. 2. Unde sequeretur alterum duorum: vel quod aliquando sub aliqua parte specie-

(1) *Al. deest* ad quem.

rum non esset neque corpus Christi, neque substantia panis, neque materiale elementum, quod jam abscessit ab illa parte; vel quod aliquando sub eadem parte hostiae esset corpus Christi et materiale elementum, quod est impossibile: et ideo non potest dici quod resolvatur in praejacentem materiam. Similiter non potest dici quod annihiletur, eo quod omnis motus denominatur a termino ad quem, sicut motus qui est ad albedinem, dicitur dealbatio; unde illa transmutatio tantum posset dici annihilatio, cujus terminus ad quem esset nihil. Hoc autem non potest esse in illa conversione, quia oportet hanc conversionem terminari ad corpus Christi: quia nihil potest incipere hic esse cum prius non fuerit, nisi per motum aut mutationem propriam vel alterius terminatam aliquo modo ad ipsum. Unde si conversio praedicta ad corpus Christi non terminaretur, oporteret quod corpus Christi esset hic in altari facta consecratione, ubi prius non erat, per motum proprium; quod supra est improbatum. Unde patet quod opinio illa falsa est, quae ponebat substantiam panis annihilari.

Ad primum ergo dicendum, quod in mutationibus naturalibus terminus a quo est forma aliqua, quae quidem non convertitur in terminum ad quem; et ideo non annihilatur, nisi quatenus manet in potentia in suo subjecto: sed illud quod convertitur ad terminum ad quem, est subjectum mutationis, non quidem ut sit illud, sed ut sit sub illo; unde subjectum annihilari non dicitur inquantum in aliud convertitur. Unde cum in hac conversione id quod est terminus a quo, scilicet substantia panis, convertatur secundum se totum in terminum ad quem, scilicet corpus Christi, non quidem ut sit sub ipso, sed ut sit ipsummet, patet quod non est annihilatio substantiae panis.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit in mutationibus oppositis; quia illud quod est terminus a quo in una, est terminus ad quem in alia; non autem in mutationibus quarum una ordinatur ad aliam sicut perfectum ad imperfectum, sicut mutatio qua acquiritur perfectio secunda. Conversio autem panis in corpus Christi non est mutatio opposita creationi, sed quodam modo perficiens ipsam, inquantum panis nobilius esse per hanc conversionem consequitur; et ideo non oportet quod sit in hac conversione terminus ad quem, quod in creatione erat terminus a quo.

Ad tertium dicendum, quod quamvis panis non sit aliquid, tamen illud in quod conversus est panis, est aliquid, conversione facta; et ideo non sequitur quod panis sit annihilatus.

Ad quartum dicendum, quod quamvis non maneat panis neque in se neque in alio; manet tamen corpus Christi, in quod conversus est panis; et ideo non sequitur quod sit annihilatus.

Ad quintum dicendum sicut ad primum.

ARTICULUS III.

Utrum panis possit converti in corpus Christi.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod panis non possit converti in corpus Christi. Conversio enim mutatio quaedam est. Sed nulla specie transmutationis in corpus Christi (1) panis convertitur; non enim est ibi generatio et corruptio, quia materia panis non manet; nec est alteratio, quia non manet aliqua substantia ejus actu; nec est augmentum, quia non additur aliquid ad corpus Christi, neque motus localis, non enim ipsum corpus Christi de coelo descendit, ut Damascenus dicit (de Fid. orth., lib. 4, cap. 14). Ergo videtur quod nullo modo panis in corpus Christi convertatur.

2. Praeterea, in omni conversione oportet esse aliquid quod mutetur. Mutatur autem quod dissimiliter se habet nunc et prius. Si ergo panis in corpus Christi convertatur, oportet aliquid esse idem numero quod prius fuerit de substantia corporis Christi; quod non ponitur. Ergo panis in corpus Christi non convertitur.

3. Praeterea, conversio accidens quodammodo est; omne autem (1) accidens est in subjecto. Non autem potest dici quod subjectum ejus sit panis neque corpus Christi; quia non est idem subjectum mutationis et terminus a quo vel ad quem. Ergo panis nullo modo convertitur in corpus Christi.

4. Praeterea, omne quod fit aliquid, acquirit hoc quod fieri dicitur. Sed omne singulare est incommunicabile. Ergo impossibile est quod aliquod singulare fiat aliud singulare, quamvis possit ei adjungi, et sic esse ejus percipere sicut pars. Sed corpus Christi est quoddam singulare demonstratum. Ergo non potest esse quod aliquid convertatur in ipsum, ita quod fiat ipsummet; sed solum quod adjungatur ei.

Sed contra est quod Damascenus dicit, ubi supra: *Fecit Christus panem et vinum corpus et sanguinem suum, non quoniam ipsum corpus Christi de caelo descendit, sed quoniam panis et vinum transit in corpus et sanguinem Christi.*

Praeterea, illud quod nec in se manet nec annihilatur, oportet quod in aliud convertatur. Sed panis non manet in se, sicut in primo articulo dictum est; nec etiam annihilatur, ut ex secundo articulo patuit. Ergo oportet quod in aliud convertatur.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod ista conversio fiat successive. Fit enim haec conversio virtute verborum. Sed verba non possunt aliquid facere nisi dum sunt. Ergo cum habeant esse in successione, videtur quod successive conversio praedicta fiat.

2. Praeterea, impossibile est in eodem instanti esse aliquid corpus Christi et panem. Ergo non est idem instans in quo est primo (2) corpus Christi, et in quo ultimo est panis. Sed inter quaelibet duo instantia est tempus medium, ut probatur in 6 Phys. (text. com. 26). Ergo conversio panis in corpus Christi est successiva.

3. Praeterea, in omni conversione requiritur ut sit aliquid aliter nunc et prius, cum conversio mutatio quaedam sit. Sed ubicumque est nunc et prius, successio est. Ergo in omni conversione et mutatione oportet esse successionem; et sic idem quod prius.

4. Praeterea, in omni factione est fieri et factum esse. Sed fieri et factum esse non sunt simul: quia quod fit, non est; quod autem factum est,

(1) *Al. deest* Christi.

(1) *Al.* enim.
(2) *Al. omittitur* est primo.

jam est. Ergo est ibi prius et posterius; et sic idem quod prius.

Sed contra est, quia virtus infinita operatur subito. Sed haec conversio fit virtute divina, quae est infinita. Ergo fit subito.

Praeterea, in omni successiva mutatione prius aliquid est in medio quam in termino. Sed in hac conversione non est invenire aliquid medium inter substantiam panis et corpus Christi. Ergo non est ibi successiva conversio.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod haec conversio sit miraculosior omni alia mutatione. Quia quanto alicui magis de facili consentit ratio nostra, minus habet de miraculo. Sed non est aliqua miraculosa conversio cui ratio magis non consentiat quam huic; quia creationem etiam quidam philosophi posuerunt ratione naturali ducti, et etiam quod materia obedit substantiis separatis, et maxime Deo, ad omnem formationem. Ergo ista conversio est miraculosior omnibus mutationibus.

2. Praeterea, ubi est plus de resistentia, ibi est major difficultas in convertendo, et per consequens majus miraculum. Sed in hac conversione est maxima resistentia, cum oporteat totum converti in totum. Ergo ista conversio est maximae difficultatis; ergo est maxime miraculosa.

3. Praeterea, quanto minus est de potentia ex parte creaturae in qua fit miraculum, tanto est majus miraculum quod fit per potentiam divinam. Sed in hac conversione minimum est de potentia in creatura: quia in quibusdam conversionibus miraculosis est potentia naturalis, sicut quod aqua conversa fuit in vinum, in quibusdam autem potentia obedientiae tantum: sicut quando costa formata est in mulierem; in creatione autem etsi non praecedat aliqua potentia, tamen non est aliqua repugnantia. Ergo cum in hac conversione sit repugnantia, et nulla potentia ex parte creaturae, quia non potest esse aliquid in potentia respectu totius compositi; videtur quod haec conversio sit miraculosior omni alia mutatione.

Sed contra, quanto aliqua sunt magis distantia, tanto difficilius in invicem mutantur. Sed magis distat non ens simpliciter ab ente, quam hoc ens ab hoc ente. Ergo difficilius est ex non ente simpliciter facere ens aliquod, quam ex ente hoc facere illud; et ideo creatio est majoris virtutis indicativa quam transubstantiatio.

Praeterea, quanto terminus mutationis est altior, tanto mutatio est majoris virtutis; sicut majoris virtutis est facere hominem quam animal. Sed assumptio humanae naturae, quae est mutatio quaedam, terminatur ad personam Filii Dei, quae est dignius quid quam corpus Christi, ad quod terminatur transubstantiatio. Ergo magis est miraculosa illa mutatio quam ista conversio.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in mutationibus naturalibus invenitur mutatio secundum quam nihil variatur de eo quod est intraneum rei, sed solum hoc quod est extra, sicut patet in motu locali; aliqua vero mutatio in qua variatur illud quod inest rei accidentaliter, scilicet quantitas vel qualitas, ut patet in motu augmenti et alterationis; aliqua vero mutatio est quae pertingit usque ad formam substantialem, sicut generatio et corruptio. Sed naturalis mutatio non potest pertingere usque ad variationem materiae: quia operatur ex supposita materia, sicut quodlibet secundum agens operatur suppositis his quae data sunt sibi a primo agente; et haec principia oportet manere in operatione naturae, ut 1 Phys. (text. com. 60) dicitur. Sicut autem esse compositi, quod ex suppositione materiae natura producit, operationi naturae subjicitur; ita ipsa materia quam praesupponit natura, subjicitur actioni primi agentis, scilicet Dei, a quo hoc ipsum imperfectum esse (scilicet in potentia), quod habet, accepit; unde divina operatio pertingere potest ad variationem materiae, ut scilicet sicut natura facit hoc totum esse hoc totum, ut ex toto aere totam aquam; ita Deus faciat ex hac materia signata illam. Et quia materia signata est individuationis principium, ideo solius Dei operatione hoc fieri potest, ut hoc individuum demonstratum fiat illud individuum demonstratum; et talis modus conversionis est in hoc sacramento, quia ex hoc pane fit hoc corpus Christi. Ex quo patet quod ista conversio differt ab omnibus naturalibus conversionibus in quatuor. Primo in hoc quod usque ad materiam pertingit, quod in illis non invenitur. Et quia materia est primum subjectum, et ipsum non est aliud subjectum; ideo secundo differt in hoc quod haec conversio non habet subjectum sicut illae habent. Tertio, quod in naturalibus conversionibus convertitur totum in totum, non autem partes essentiales in partes; totus enim aer convertitur in aquam; sed materia aeris non convertitur in aliquid, quia est eadem: forma etiam non convertitur, quia abscedit illa, et alia introducitur. Sed hic et totum convertitur in totum, quia panis fit corpus Christi; et partes etiam convertuntur; quia materia panis fit materia corporis Christi, et forma substantialis similiter fit illa forma quae est corpus Christi. Quarto, quia in naturalibus conversionibus transmutatur et id quod convertitur, et id in quod convertitur. Illud quidem quod in alterum convertitur, semper transmutatur corruptione; sed illud in quod aliquid naturaliter convertitur (si quidem sit simplex conversio) transmutatur per generationem, sicut cum aqua generatur ex aere; si autem sit conversio cum additione ad alterum praeexistens, illud cui additur transmutatur secundum augmentum, vel saltem per restaurationem deperditi, sicut accidit in nutrimento. Sed hic, illud in quod fit conversio erat praeexistens, et non ei additur, quia, ut dictum est, illud quod convertitur, convertitur in ipsum, et secundum totum et secundum omnes partes ejus; unde hoc in quod terminatur conversio, nullo modo transmutatur, scilicet corpus Christi, sed solum panis qui convertitur.

Ad primum ergo dicendum, quod haec conversio sub nulla naturalium mutationum continetur, sed ab omnibus differt, ut ex dictis patet: habet tamen aliquam convenientiam cum transmutatione nutrimenti, inquantum utraque conversio fit in aliquid praeexistens; differt tamen ab ea, inquantum hic non fit aliqua additio sicut ibi.

Ad secundum dicendum, quod in hac transmutatione, seu conversione, est aliquid quod transmutatur, scilicet panis, non quidem ad modum aliarum mutationum naturalium, ut aliquid ipsius maneat, sed secundum totum et omnes partes ejus, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod transmutatio naturalis panis ponit actum imperfectum, ut patet in 3 Phys. (text. 6); et quia idem est subjectum actus perfecti, et imperfecti; ideo oportet quod subjectum transmutationis naturalis sit id quod est subjectum postmodum actus perfecti, scilicet formae, ad quem tendit motus, et non ipsum jam perfectum. Sed transmutatio hujus conversionis non ponit aliquem actum imperfectum, sed solum successionem quamdam perfectorum non solum actuum, sed rerum subsistentium. Successio autem est in succedentibus sibi, sicut et ordo in ordinatis. Sed secundum regulam in 1 lib., dist. 26, qu. 2, art. 3, ad 1 et 2, de relativis datam, erit ista relatio ordinis hujus successionis secundum rem quidem in ipso pane qui mutatur, non autem in corpore Christi vero, nisi secundum rationem, quia ipsum immutatum manet.

Ad quartum dicendum, quod communicatio importat quamdam collationem; et ideo exigit aliquid recipiens id quod confertur seu datur; unde non habet locum nisi in formalibus conversionibus in quibus mutatio non attingit nisi usque ad formam; et ideo cum in hac conversione nihil maneat cui possit aliquid conferri, non habet locum communicatio.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod causa quare aliqua mutatio non est in instanti, est distantia ejus quod movetur a termino motus. Distantiam autem dico non solum secundum dimensionem loci aut quantitatis, sed secundum repugnantiam formae vel naturae; et ideo ubi nihil est repugnans formae introducendae, forma ibi recipitur in instanti, praesente agente; sicut patet de illuminatione diaphani, cum in eo non sit aliquid contrarium vel repugnans luci; et similiter in forma subito introducenda quando materia est necessitans, contrariis dispositionibus ab ea exclusis. Sicut autem aer subjacet soli ad recipiendum ab eo formam luminis non existente aliquo interposito; ita tota natura creata subditur divino nutui, ut statim fiat omne quod Deus vult; quia quidquid est in natura, est materiale, et non contrarium dispositioni divinae; et ideo ea quae per seipsum facit, potest, cum voluerit, facere in instanti. Quandoque autem successive facit, ut in nobis secundum modum nostrum operetur. Hoc tamen contingit quando hoc quod transmutatur, potest magis vel minus distare a termino transmutationis, quia secundum hoc fit successio in motu. Cum autem conversio de qua loquimur, ad ipsam materiae essentiam pertingat, ut dictum est, secundum quam separatis per intellectum formis et dispositionibus, una res non magis convenit cum una quam cum alia, non potest accipi major et minor distantia a termino: quia hoc singulare demonstratum, quantum ad hoc quod convertitur in corpus Christi, tantum distat ab alio singulari suae speciei quantum a singulari alterius speciei; et ideo conversio praedicta fit in instanti.

Ad primum ergo dicendum, quod verba formae habent sacramentalem virtutem; unde non efficiunt nisi quod significant; et ideo, cum significatio illius formae non sit perfecta nisi in ultimo instanti, tunc habet efficaciam suam.

Ad secundum dicendum, quod ad hoc argumentum multipliciter respondetur a diversis.

Quidam concedunt quod est signare ultimum instans in quo est panis sicut et primum in quo est corpus Christi, propter hoc quod in toto quodam tempore fuit panis, et ita in quolibet instanti illius temporis. Unde quidam istorum dicunt quod unum est instans secundum rem in quo est panis et corpus Christi, sed differt secundum rationem: quia inquantum illud instans est finis praeteriti temporis, est in eo panis; inquantum autem est principium futuri, est in eo corpus Christi. Sed hoc non potest stare: quia contradictoria simul esse secundum rem est impossibile; simul autem secundum rem maxime sunt quae sunt in eodem instanti secundum rem. Unde impossibile est duo contradictoria esse in instanti quod est unum secundum rem, quantumcumque sit differens ratione: quia ex illa ratione non habet ordinem ad mensuratum et ad tempus, cujus est terminus; sed ad animam. Et quia si ponamus simul esse corpus Christi et panem, sequuntur duo contradictoria simul esse; quia dum est panis non est corpus Christi; ideo impossibile est quod sit unum instans secundum rem in quo nunc ultimo est panis, et nunc primo corpus Christi.

Ideo alii dicunt, quod istud *nunc* est quodammodo unum realiter, et quodammodo diversum; et ponunt exemplum de duabus lineis se tangentibus, de quibus constat quod habent duo puncta, et tamen illa puncta conjunguntur in uno puncto lineae continentis; contigua enim sunt quorum termini sunt simul. Et similiter dicunt quod esse panem et esse corpus Christi in altari, contiguantur; unde est unum instans extra mensurans, in quo primo est corpus Christi et ultimo panis; sed tamen sunt duo instantia si accipiamus ut duorum temporum quibus mensuratur esse panis in altari et esse corporis Christi: et sic inter duo instantia quasi contiguata non est necesse esse tempus medium, sicut nec inter duo puncta contiguata lineam. Sed illud non potest stare: quia cum punctum sit terminus lineae, quae potest esse mensura et intranea et extranea, possibile est puncta assignare et intrinseca et extrinseca; sed instans est terminus temporis quod nunquam est nisi mensura extrinseca; unde non est accipere instans nisi quod se habet per modum extra jacentis puncti. Et ideo haec positio redit in idem impossibile cum prima.

Et ideo alii dicunt, quod sicut probatur 4 Phys. (text. 103 et 104), in toto tempore non est accipere nisi unum *nunc* secundum substantiam; et quod numerantur duo instantia, hoc est secundum ordinem temporis ad motum, et actionem quam mensurant; prout scilicet tempus excedens mensurat aliquam actionem; et ita principium et finis illius actionis est in tempore; et secundum hoc in tempore numerantur duo instantia; et ideo ordo et habitudo duorum instantium ad invicem est consideranda secundum actiones et motus qui mensurantur. Unde si accipiantur duo instantia respectu ejusdem motus, prout tempus mensurat principium et finem illius motus, sic oportet quod inter duo instantia sit tempus medium, sicut inter principium motus et finem est motus medius. Si autem accipiantur duo instantia per comparationem ad diversos motus secundum quod mensurant principium unius et finem alterius, sic inter duo instantia non est tempus medium, sicut nec motus est medius inter principium unius motus et finem alterius; et ideo cum quies mensuretur tempore, sicut et motus, duo instantia sunt se invicem con-

sequentia, quorum unum mensurat finem quietis in quo erat panis, et alterum principium quietis in quo est corpus Christi. Sed hoc iterum non potest stare: quia instantia temporis distinguuntur per comparationem ad illum motum a quo tempus potest habere unitatem vel multitudinem, ad quam comparatur non solum sicut mensura ad mensuratum, sed sicut accidens ad subjectum; scilicet motum caeli, quia est continuus, et interruptionem non patitur secundum naturam; unde qualitercumque signes duo instantia in tempore, semper est accipere tempus medium, quia est accipere inter quaelibet momenta motus caeli motum medium; et ideo in aliis motibus non differret, sive comparentur diversa instantia ad eumdem motum, sive ad diversos. Patet etiam quod haec positio contradicit dicto Philosophi in 8 Phys. (text. 74 et 75), ubi probat quod inter quoslibet motus contrarios est quies media; quod non oporteret, si duo instantia modo praedicto possent se invicem consequi.

Et ideo alii dicunt, quod ista conversio, cum sit supra naturam, non habet ordinem ad motum caeli; unde non mensuratur tempore, sed instanti, quod est mensura motus caeli; et propter hoc non est inconveniens, si duo instantia succedunt sibi sine tempore medio, sicut in 1 lib., dist. 37, qu. 4, art. 3, dictum est de motu Angeli. Sed hoc iterum stare non potest; quia ista conversio sequitur motum prolationis verborum, qui habet reduci ad mensuram motus caeli, sicut illuminatio sequitur ad motum localem, quo defertur illuminans; et ideo oportet quod instantia accipiantur in hac conversione secundum mensuram motus caeli.

Et propter hoc alii dicunt, quod non est simul signare duo instantia in quorum uno primo sit corpus Christi, et in alio ultimo sit panis, quia sic de necessitate esset inter ea tempus medium; sed tamen utrumlibet eorum potest per se signari. Sed hoc iterum nihil est; quia designatio nostra nihil facit ad hoc quod tempus intersit vel non intersit; unde si sint duo instantia secundum rem, in quorum uno est panis ultimo, et in alio corpus Christi primo, sive signentur a nobis sive non, oportet esse tempus medium. Praeterea, ex quo instans illud est signabile, non videtur quod possit designatio ejus impediri per designationem alterius instantis, cum istae duae designationes non sint contrariae.

Et ideo aliter dicendum, quod non est designare ultimum instans, sed ultimum tempus in quo est panis. Inter tempus autem et instans non cadit necessario tempus medium, sicut cadit medium inter duo instantia. Et veritas hujus quaestionis apparet ex hoc quod Philosophus dicit in 8 Phys. (text. 65), quod quando ex albo fit nigrum, in toto tempore mensurante motum alterationis erat album, sed in ultimo instanti illius temporis est nigrum; unde, secundum ipsum, non est dandum quod in toto illo tempore sit album, sed in toto praeter ultimum nunc. Et quia ante ultimum nunc alicujus temporis non est accipere penultimum, sicut nec ante ultimum punctum lineae penultimum, ideo non est accipere ultimum instans in quo erat album, sed ultimum tempus; et similiter est de illis mutationibus quae sunt termini motus, sicut generatio est terminus alterationis; quia cum ex aere fit ignis, in toto tempore alterationis praecedentis erat aer, praeter ultimum instans, in quo est ignis; et similiter est in illuminatione respectu motus localis. Et ideo cum conversio sit terminus cujusdam motus, scilicet prolationis verborum, in toto tempore praecedenti erat panis, praeter ultimum instans, in quo est corpus Christi.

Ad tertium dicendum, quod in qualibet mutatione oportet designari nunc et prius secundum duos terminos mutationis, qui sunt incontingentes, ut dicitur in 1 Phys. (text. 45 et 44); idest, qui non possunt simul esse. Unde secundum diversitatem terminorum in diversis mutationibus, secundum hoc diversimode signatur ibi nunc et prius. Aliqua enim mutatio est inter cujus terminos potest accipi medium quod minus distat ab uno extremorum quam aliud; unde antequam perveniatur ad ultimum mutationis terminum, fit recessus ab uno termino et accessus ad alterum, in quo consistit mutationis ratio; et ideo utrumque ad illam mutationem pertinet; et *nunc* scilicet in quo terminatur accessus et recessus, et *prius* illud in quo incepit: et ideo talis mutatio non est in instanti, sed in tempore. Aliqua vero mutatio est, inter cujus terminos non potest accipi medium in eodem subjecto, nisi forte per accidens, sicut inter affirmationem et negationem: quia contradictio est oppositio, cujus non est medium secundum se, ut dicitur in 1 Poster. (text. 5). Per accidens autem potest accipi ibi medium ex parte negationis cui aliquid adjungatur, quod magis vel minus distat ab affirmatione, sive illud sit contrarium in eodem genere directe, sive dispositio contraria; sicut inter non album et album accipitur per accidens medium ex parte coloris cui conjungitur negatio albedinis, secundum quod magis vel minus distat ab albedine; et inter non ignem et ignem accipitur medium, secundum quod aliquid est magis vel minus frigidum aut humidum. Unde in omnibus mutationibus, in quibus sunt affirmatio et negatio tantum, seu privatio et forma tantum, per se loquendo, non potest esse recessus a termino vel accessus ad terminum ante perventionem ad ultimum terminum: et ideo illud principium non pertinet, per se loquendo, ad hanc mutationem, sed solum per accidens ratione illius adjuncti ad negationem, secundum quod per accidens negatio recipiebat magis et minus, et per consequens medium; unde, per se loquendo, pertinet ad motum praecedentem, sicut ad alterationem quae praecedit generationem, et ad motum localem qui praecedit illuminationem; et propter hoc istae mutationes dicuntur esse in instanti. Et quia, ut dictum est, inter substantiam panis et substantiam corporis Christi non est accipere medium quod magis sit propinquum corpori Christi quam substantia panis quantum ad hoc quod convertatur in ipsum divina virtute; ideo simile est judicium de ista conversione et de praedictis mutationibus; unde ad hanc conversionem non pertinet nisi illud *nunc* in quo desinit esse panis, et incipit esse corpus Christi; sed illud *prius* (1) pertinet ad totum tempus praecedens quod mensurabat prolationem verborum, quae quodammodo efficit conversionem.

Ad quartum dicendum, quod mutatio, ut dictum est, in instanti est; sed motus praecedens est in

(1) *Al.* primum.

tempore. Si ergo includitur in factione tam motus praecedens quam mutatio quae est terminus ejus, sicut generatio alterationis; tunc fieri pertinebit ad motum praecedentem, et factum esse ad terminum motus qui est ipsa generatio: et sic non simul fit et factum est. Si autem factio non extendit se ad mutationem illam, tunc utrumque est simul, et fieri et factum esse; et sic quod fit est (si dicatur fieri ratione ipsius mutationis quae tunc est); sed factum est ratione termini mutationis; sicut (1) dicimus quod simul terminatur motus et terminatus est, simul illuminatur aer et illuminatus est: et similiter etiam est in conversione de qua loquimur.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quanto aliquid est permanentius, tanto difficilius transmutatur. Et quia subjectum in qualibet mutatione manet, ideo in omnibus mutationibus materia est maxime manens, cum sit subjectum omnium mutationum; unde illa mutatio quae ad ipsam materiam attingit, est difficilior et majoris virtutis ostensiva quam quaecumque alia transmutatio ex parte ejus quod transmutatur. Et quia creatio et haec conversio pertingunt usque ad essentiam materiae, ut ex praedictis patet, constat has mutationes esse majoris virtutis ostensivas quibuscumque aliis, in quibus mutatur vel forma substantialis vel accidentalis, vel locus exterior. Sed inter has duas videtur creatio, simpliciter loquendo, praecellere, quia per ipsam materiae essentia producitur; ex quo consequitur ut a producente per hanc conversionem possit in alterum transmutari. Sed ex parte ejus ad quod est mutatio, mutatio quae est in unione humanae naturae ad divinam personam, praecellit has et omnes alias mutationes in difficultate; unde ipsa est miraculum miraculorum omnium.

Ad primum ergo dicendum, quod mutatio ista fit ex existente in existens praeter modum aliarum mutationum, quae fiunt etiam ex existentibus in existentia, ex quarum inspectione intellectus noster sibi suas conceptiones formavit: et ideo haec conversio videtur esse contra conceptiones intellectus; et propter hoc difficilius ei assentitur quam creationi, quae est ex omnino non existenti, cujusmodi mutationem non vidit.

Ad secundum dicendum, quod in aliqua actione potest esse resistentia dupliciter. Uno modo ex parte agentis, quando scilicet ex contrario agente virtus ipsius debilitatur; alio modo ex parte ipsius effectus, quando ex contraria dispositione impeditur effectus. In omni actione ubi agens non patitur, prima resistentia non habet locum, sed secunda solum; unde in operationibus divinis non attenditur difficultas secundum resistentiam ad agentem, sed secundum impedimentum effectus. Magis autem impeditur effectus per subtractionem potentiae recipientis quam per rationem contrariae dispositionis: quia contraria dispositio non impedit effectum nisi inquantum facit potentiam indispositam. Et ideo major difficultas est in creatione, ubi omnino materia non praeexistit, quam ubi in praeexistenti materia est aliquid quod effectui, contrariando, repugnat.

Ad tertium dicendum, quod sicut se habet potentia naturalis ad mutationes naturales, ita se habet potentia obedientiae ad conversiones miraculosas; unde secundum modum miraculosae conversionis modus obedientialis potentiae in creatura in aliud convertenda. Sicut ergo in conversionibus formalibus inest potentia obedientiae ad recipiendum talem formam, ita in hac substantiali conversione inest potentia obedientiae ut haec substantia convertatur in illam; unde majoris virtutis ostensiva est creatio, in qua nulla potentia obedientiae praeexistit, quam haec conversio.

(1) *Al.* sicut enim.

ARTICULUS IV.

Utrum praedicta conversio possit exprimi per verbum substantivum alterius temporis quam praesentis. — (3 *p.*, *qu.* 75, *art.* 8.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod praedicta conversio possit exprimi per verbum substantivum alterius temporis quam praesentis, ut dicatur: *Quod est panis, erit corpus Christi,* vel: *Quod est corpus Christi, fuit panis.* Ambrosius enim dicit in lib. de Sacramentis (4, cap. 4), quod erat panis ante consecrationem (1).

2. Praeterea, major est convenientia, quanto perfectior est conversio. Sed haec conversio est perfectior omnibus aliis: quia in hac convertitur totum in totum et partes in partes, sicut ex praedictis patet. Cum ergo in aliis conversionibus utamur tali modo loquendi, scilicet, quod erat aqua est vinum: vel, quod erat aer est ignis: videtur multo fortius hic quod possit dici: *Quod est corpus Christi, erat panis.*

Sed contra, *quod* est relativum suppositi ejusdem. Sed non est accipere aliquod suppositum quod sit quandoque panis, quandoque corpus Christi, ut ex praedictis patet. Ergo non est dicendum: *Quod est corpus Christi, fuit panis.*

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod haec sit vera: *Panis fit corpus Christi.* Ad omne enim *facere* sequitur *fieri.* Sed Christus fecit ea, scilicet panem et vinum, corpus et sanguinem suum (2), ut Damascenus dicit (de Fide Orth., lib. 4, cap. 14). Ergo panis fit corpus Christi.

2. Praeterea, omne quod convertitur in alterum, fit illud. Sed panis convertitur in corpus Christi. Ergo fit corpus Christi.

Sed contra, omne *fieri* terminatur ad *factum esse.* Sed haec nunquam erit vera: *Panis est factus corpus Christi*: quia quod factum est, est; panis autem nunquam est corpus Christi. Ergo et haec est falsa: *Panis fit corpus Christi.*

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod haec sit falsa: *De pane fit corpus Christi.* Ex eodem enim fit aliquid et factum est. Sed haec est falsa: *Corpus Christi factum est de pane,* vel *ex pane.* Ergo et haec, *Corpus Christi fit de pane.*

2. Praeterea, *de* notat consubstantialitatem, ut Magister dicit in 1, dist. 36. Sed nulla consubstan-

(1) Ambrosius: *Panis ante verba sacramentorum; sed ubi accesserit consecratio, corpus Christi.*

(2) *Al. tantum* corpus suum.

tialitas est panis ad corpus Christi. Ergo non potest dici quod corpus Christi fit (1) de pane vel ex pane.

Sed contra, Ambrosius dicit (lib. 4 de Sacram., cap. 4): *Ubi accessit consecratio, de pane fit corpus Christi.*

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius 1. Videtur quod haec sit vera: *Panis potest esse corpus Christi.* Motus enim est actus existentis in potentia. Sed panis mutatur in corpus Christi. Ergo panis est potentia corpus Christi: ergo potest esse corpus Christi.

2. Praeterea, Ambrosius dicit (ubi supra), quod *panis potest esse corpus Christi consecratione, quae fit Christi sermone.*

Sed contra, quod potest esse aliquid nihil prohibet si ponatur illud: quia possibili posito, secundum Philosophum, non sequitur inconveniens. Sed inconveniens sequitur, si dicatur: *Panis est corpus Christi.* Ergo haec est falsa: *Panis potest esse corpus Christi.*

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod haec conversio in hoc differt ab omnibus aliis mutationibus, quod in omnibus aliis mutationibus est aliquod subjectum commune: in hac autem non, sed solum est accipere duos terminos conversionis; et ideo omnes locutiones exprimentes mutationem per quam importatur ordo termini ad terminum, sunt concedendae in hac materia, sicut haec: *Panis convertitur in corpus Christi*; locutiones vero quae exprimunt identitatem subjecti, non sunt concedendae, proprie loquendo. Sed quia in hac conversione est aliquid simile identitati subjecti, scilicet communitas specierum, quae manent hinc inde, quamvis illae species non sint mutationis subjectum; ideo etiam tales locutiones aliquando a sanctis positae inveniuntur, ut identitas importata non referatur ad subjectum sed ad species easdem. Unde tales locutiones non sunt extendendae, quia sunt impropriae; et haec locutio quae est: *Hoc fuit illud*, vel: *quod est hoc erit illud*, expresse important identitatem subjecti mutationis propter naturam relationis; ideo non est simpliciter concedenda.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Ambrosii est exponendum: *Quod erat panis est corpus Christi*; idest, quod est sub speciebus panis, primo fuit panis, et postea corpus Christi.

Ad secundum dicendum, quod secundum Philosophum in 2 de Anima (text. 45), passum in principio est dissimile, sed in fine est simile; unde perfecta conversio requirit perfectam distantiam in principio, et perfectam unitatem in fine. Sed hoc nomen *panis* importat quod erat in principio, quia importat terminum a quo; ideo quanto perfectior est conversio, tanto minus potest corpus Christi de pane praedicari.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod cum dicitur: *Hoc fit illud*, ex vi locutionis in ly *hoc* importatur subjectum factionis; unde haec est per se: *Homo fit albus*; sed haec est per accidens: *Nigrum fit album.* Subjectum autem factionis commune est utrique termino; unde patet quod praedicta locutio importat communitatem subjecti, et proprie non est concedenda.

Ad primum ergo dicendum, quod exponendum est verbum Damasceni sicut expositum est verbum Ambrosii, ut relatio importata in ly *ea* designet unitatem specierum, et non subjecti unitatem.

Ad secundum dicendum, quod in hac locutione: *Panis convertitur in corpus Christi*, importatur tantum ordo unius termini ad alterum; in hac autem: *Panis fit corpus Christi*, importatur unitas subjecti; et ideo non est similis ratio de utraque.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod, sicut patet in 1 Physic. (text. 61), *Hoc fit hoc*, dicimus in permanentibus per se, sed in non permanentibus per accidens; sed *Ex hoc fit hoc* dicitur proprie in non permanentibus. Dicimus enim: *Ex non albo fit album.* Et si aliquando dicatur aliquid fieri ex permanente, hoc est inquantum intelligitur cum permanente aliquid non permanens; sicut cum dicitur: *Ex aere fit statua*, intelligitur ex aere infigurato. Et sic patet quod haec locutio: *Hoc fit hoc*, exprimit identitatem subjecti; haec autem locutio: *Ex hoc fit hoc*, principaliter exprimit ordinem terminorum ad invicem, et per consequens quandoque unitatem subjecti; unde quandoque importat tantum ordinem sine hoc quod importet subjectum, ut cum dicitur: *Ex mane fit meridies*, idest post, ut dicitur in 2 Metaphys. (text. 7); et secundum hoc erit incongrua: *Panis fit corpus Christi*; sed haec erit concedenda: *Ex pane fit corpus Christi*, si ly *ex* non denotet subjectum, et quasi causam materialem, sed tantum ordinem terminorum conversionis ad invicem. Sed haec: *De pane fit corpus Christi*, est minus propria: quia haec propositio *de* notat consubstantialitatem, ut Ambrosius tangit; tamen quandoque *de* ponitur pro *ex*, et sic potest concedi quod de pane fit corpus Christi sicut ex pane.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur: *De pane factum est corpus Christi*, ly *de* potest importare ordinem in essendo: quia quod significatur in *factum esse*, significatur jam esse; et sic non conceditur quod de pane sit factum corpus Christi: quia significaretur quod panis haberet ordinem ad corpus Christi in essendo, quod falsum est, quia non est materia ejus. Potest etiam importare ordinem in *fieri*, quod praecessit factum esse; et sic sicut conceditur haec: *De pane fit corpus Christi*; ita potest concedi ista: *Ex pane factum est corpus Christi.*

Ad secundum patet solutio ex dictis.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod cum potentia pertineat ad subjectum, non est dubium quod cum dicitur: *Panis potest esse corpus Christi*, importatur unitas subjecti; et ideo non est concedenda, quia nihil panis unquam erit aliquid corporis Christi: sed sicut conceditur ista: *Panis convertitur in corpus Christi*, ita potest concedi ista: *Panis potest converti*: quia cujus est potentia, ejus est actus, ut dicitur in lib. de Somno et Vigilia (cap. 1).

Ad primum ergo dicendum, quod ista definitio non habet locum in ista conversione, ut ex praedictis patet.

Ad secundum dicendum, quod illud verbum Ambrosii exponendum est, sicut prius dictum est.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de materia hujus sacramenti; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum panis

(1) *Al.* fuit.

et vinum sint materia hujus sacramenti; 2.° qualis panis; 3.° quale vinum hujus sacramenti materia esse possit; 4.° de aquae admixtione.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sit duplex materia hujus sacramenti.
(3 *p., qu.* 74, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non debeat esse duplex materia hujus sacramenti. Quanto enim aliquid est simplicius, tanto nobilius; unde et simplicissima sunt nobilissima. Sed hoc sacramentum est nobilius aliis. Ergo debet esse simplicius. Cum ergo alia sacramenta unam tantum materiam habeant, sicut baptismus aquam, confirmatio chrisma; videtur quod non debeat esse duplex materia hujus sacramenti.

2. Praeterea, materia sacramenti debet respondere ei quod est sacramentum et res in sacramento, quia est signum ejus. Sed totum illud quod est res et sacramentum, continetur sub specie panis, scilicet totus Christus. Ergo panis est tota materia hujus sacramenti; et sic idem quod prius.

3. Praeterea, hoc sacramentum ordinatur ad usum fidelium. Sed tantum sub una specie populo hoc sacramentum ministratur, scilicet sub specie panis. Ergo tantum una ejusdem debet esse materia.

4. Praeterea, posset contingere quod in aliqua terra triticum haberetur et non vinum, vel e converso. Ergo in tali casu liceret et in una specie tantum conficere.

Sed contra, sacramentum Eucharistiae a Christo initium sumpsit. Sed Christus discipulis duo in coena dedit, scilicet panem et vinum. Ergo debent esse materia hujus sacramenti.

Praeterea, materia sacramenti debet respondere usui sacramenti. Sed manducatio, quae est usus hujus sacramenti, ut supra, dist. 9, qu. 1, art. 1, dictum est, requirit cibum et potum. Ergo hujus sacramenti materia debet esse duplex, una quae competat in cibum, et alia quae competat in potum.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non debeat esse materia hujus sacramenti panis et vinum. Sacramenta enim legis mosaicae propinquiora fuerunt sacramentis legis novae quam sacramenta legis naturae. Sed in lege mosaica secundum modum sacramenti manducabantur carnes animalium. Ergo hoc magis debet esse materia hujus sacramenti quam panis et vinum, quae sumebantur in lege naturae per modum sacramenti.

2. Praeterea, materia sacramenti debet competere usui sacramenti et significationi. Sed expressius significaret caro animalis alicujus carnem Christi quam panis: quia majorem habet convenientiam ad ipsam, et iterum magis reficit. Ergo magis debet caro esse materia hujus sacramenti quam panis.

3. Praeterea, sacramenta infirmis ministrari debent, quia medicinae sunt. Sed vinum non datur infirmis. Ergo non debet esse materia hujus sacramenti.

4. Praeterea, illud sacramentum non solum praefiguratum fuit in oblatione Melchisedech, qui obtulit panem et vinum, ut dicitur Genes. 14, sed etiam in favo mellis, quem sumpsit Jonathas, ut dicitur 1 Reg. 14. Ergo etiam mel deberet esse materia hujus sacramenti, et praecipue propter suavitatem.

5. Praeterea, in hoc sacramento continetur Christus ut cibus parvulorum. Sed parvulis datur in cibum lac. Ergo lac deberet esse materia hujus sacramenti.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod panis et vinum non possint esse materia hujus sacramenti nisi sub determinata quantitate. In sacramentis enim intentio requiritur conformis intentioni Ecclesiae. Sed si aliquis vellet consecrare totum panem qui est in foro, et totum vinum quod est in cellario, intentio ejus non esset concors intentioni Ecclesiae, quae intendit consecrare ad usum fidelium: quod etiam verba instituentis ostendunt: *Accipite*, inquit, *et manducate*. Ergo requiritur determinata quantitas panis.

2. Praeterea, virtus data verbis et ministro, datur ad venerationem sacramenti, non ad irrisionem. Sed si immoderata quantitas panis et vini consecraretur, verteretur in irrisionem. Ergo non potest consecrari nisi sub determinata quantitate.

3. Praeterea, si aliquis in mari hominem baptizet, illa tantum aqua verbo vitae sanctificatur quae ad usum ablutionis cedit, et non totum mare. Ergo a simili et hic, tantum de pane et vino consecrari potest, quantum potest venire in usum fidelium.

Sed contra, secundum Philosophum (lib. 4 de Caelo, text. 35), omne determinatum est medium duorum extremorum determinatorum. Sed quantitas panis qui consecrari potest, non est medium duorum extremorum determinatorum: quia nunquam est ita parva quantitas quin possit consecrari. Ergo non est determinata quantitas etiam secundum magnitudinem.

Praeterea, constat quod sacerdos habens paucos parochianos potest tantum de pane consecrare, quantum habens multos, quamvis non debeat. Sed non potest accipi tanta quantitas panis quae non possit venire in usum multorum parochianorum, et praecipue cum unus homo possit et multum et parum in quantitate sumere. Ergo non potest esse tanta materia panis quin possit consecrari etiam a quocumque sacerdote.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod materia sacramenti debet competere et significationi sacramenti et usui; et utroque modo exigitur duplex materia in hoc sacramento. Usus enim hujus sacramenti est manducatio, quae ad sui integritatem et cibum et potum exigit; et ideo hujus sacramenti debet esse duplex materia; una quae in cibum sumitur, et alia quae in potum. Significatio autem sacramenti est duplex. Una secundum quod repraesentat praeteritum; et sic in hoc sacramento significatur passio Christi, in qua separatus fuit ejus sanguis a corpore; et ideo separatim in hoc sacramento offerri debet signum corporis et signum sanguinis, duplici materia existente. Alia significatio sacramenti est de effectu per sacramentum inducendo, quia sacramenta efficiunt quod figurant; et sic, cum hoc sacramentum ad salutem corporis et animae

sumatur, oportet quod sub specie panis ad significandam salutem corporis, et sub specie vini ad significandam salutem animae hoc sacramentum perficiatur, ut in littera Magister dicit.

Ad primum ergo dicendum, quod simplicitas per se non est causa nobilitatis; sed perfectio; unde ubi perfecta bonitas in uno simplici invenitur, simplex est nobilius quam compositum; quando autem e contrario simplex est imperfectum, compositum vero perfectum, tunc compositum est nobilius quam simplex, sicut homo est nobilior terra; et ideo hoc sacramentum quamvis sit magis compositum ratione materiae, est tamen nobilius, quia est magis perfectum. Quod autem ad perfectionem ejus haec compositio exigatur, patet ex dictis.

Ad secundum dicendum, quod quamvis totus Christus sit sub specie panis secundum rei veritatem, non tamen est ibi ex vi sacramenti nisi corpus ejus, ut ex dictis patet, et secundum quod venit in usum fidelium.

Ad tertium dicendum, quod populo non datur sanguis propter periculum: quia una gutta sanguinis citius laberetur quam aliqua particula corporis; unde ministris altaris secundum consuetudinem aliquorum datur participatio sanguinis, de quibus praesumitur quod in talibus magis sint cauti. In lege autem veteri de libaminibus nihil habebant offerentes, sed soli sacerdotes; per quae significabatur potus hujus sacramenti: de sacrificiis autem habebant, quibus significabatur cibus hujus sacramenti.

Ad quartum dicendum, quod quamvis consecratio panis non dependeat a consecratione vini, quod quidam posuerunt, ut supra, dist. 8, qu. 2, art. 4, quaestiunc. 1, dictum est, tamen potius deberet desistere qui non haberet utrumque quam conficere praeter morem Ecclesiae in una tantum specie; quamvis etiam si in una tantum specie consecraret, consecratum esset. Peccaret autem graviter: nisi post consecrationem corporis ante consecrationem sanguinis occideretur, vel alias praeter culpam suam impediretur.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod causa quare panis et vinum sunt materia hujus sacramenti inter alios cibos et potus, est institutio divina. Causa autem institutionis multipliciter potest assignari. Prima ex parte usus sacramenti: quia haec duo communius in cibum et potum veniunt; unde convenientius per haec in cibum et potum spiritualem manuducimur. Secunda ex effectu sacramenti: quia, ut dicitur in Glossa 1 Corinth. 11, panis prae ceteris cibis sustentat corpus, et vinum laetificat cor: et similiter hoc sacramentum sustentat magis et laetificat caritate inebriatos quam alia sacramenta. Tertia ex ritu celebrationis: quia mundius tractantur quam alia quae in cibum et potum veniunt. Quarta ex significatione duplicis rei hujus sacramenti: quia panis ex multis granis conficitur, et vinum ex multis acinis confluit; quod competit ad significandum corpus Christi verum et mysticum, ut supra, dist. 8, dictum est. Quinta ex repraesentatione ejus quod praecessit: nam grana in area conculcantur, et panis in fornace decoquitur, et vinum in torculari exprimitur; quae omnia competunt ad repraesentandum passionem Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc sacramentum non debuit in specie alicujus sacramenti legis mosaicae institui, ut ostenderetur cessatio legalium, quorum sacerdotium est imperfectius sacerdotio Christi; et ideo convenienter ad illas species in novo testamento reducitur, quibus ostenditur sacerdotium novi testamenti sic praeeminere sacerdotio levitico scilicet ad oblationem Melchisedech, ut Apostolus probat Hebr. 7.

Ad secundum dicendum, quod caro de ratione sui non dicit aliquid ordinatum in cibum, sed quamdam rem naturae; et ideo non ita competenter significaret caro animalis carnem Christi, ut est cibus fidelium, secundum quod in hoc sacramento continetur sicut panis; quia ad hoc confectus est ut cibus sit.

Ad tertium dicendum, quod vinum quamvis non detur infirmis qui morbo febrili subjacent, datur tamen debilibus ut confortentur; et similiter hoc sacramentum non est dandum his qui sunt in febre peccati, sed ad conformationem debilium quia peccato liberati sunt.

Ad quartum dicendum, quod mel quamvis habeat suavitatem, est tamen inflativum; et ideo magis congrue significat suavitatem temporalem quae inflat, quam caritatem quae aedificat; unde et in sacrificiis veteris legis apponi prohibebatur; et ideo etiam non competit huic sacramento.

Ad quintum dicendum, quod quamvis cibus iste sit parvulorum per humilitatem, est tamen grandium in fide. Unde Augustinus (lib. 7 Confess., cap. 10): *Cibus sum grandium;* et ideo non convenit ut sub specie lactis sumatur.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quidam dicunt, quod virtus non est data ministro et verbis ad consecrandum panem et vinum sub quacumque quantitate, sed sub tanta quantitate, quanta potest competere ad usum fidelium; sic enim conformabitur intentio consecrantis intentioni Ecclesiae. Sed hoc non videtur verum. Non enim potest dici, quod quantitas materiae sit determinata secundum usum qui in praesenti occurrit; quia sic sacerdos in deserto non posset conficere tot hostias, quot sacerdos alicujus civitatis habentis multos parochianos; quod falsum est; sed secundum usum qui nunquam occurrere potest. Tantum ergo de vino et pane consecrare potest, quantum est sumibile ab omnibus. Ad hoc autem non est quantitas determinata, praecipue cum unus homo possit sumere in magna quantitate et parva quantitate; unde quantitas parva vel magna ad hoc nihil facit.

Ad primum ergo dicendum, quod sacramenta ad aliquid ordinantur; unde in sacramentis est duplex intentio. Una quae ordinatur ad perfectionem sacramenti; et haec est essentialis sacramento; unde ea praetermissa non est sacramentum. Alia quae ordinatur ad finem sacramenti; et haec consequitur sacramentum, ut ea posita vel remota, nihilominus perficiatur sacramentum; sicut si aliquis intendat baptizare aliquem ut lucrum temporale consequatur, sacramentum baptismi verum est, quia secundum primam intentionem conformatur intentioni Ecclesiae, quamvis non quantum ad secundam. Et similiter in hoc sacramento si aliquis sacerdos intenderet consecrare non ad sumendum, sed ut in veneficiis uteretur, verum corpus Christi esset. Unde etsi aliquis sacerdos intenderet consecrare magnam quantitatem panis et vini non ad usum fidelium,

sed in irrisionem, esset consecratum. Non tamen dico quod posset consecrare totum panem qui est in civitate simul, vel qui est in foro; quia ipsa forma pronomine demonstrativo utens, ostendit quod materia consecranda debet esse coram sacerdote. Unde sacerdos existens in domo sua non posset consecrare panem qui est in altari: quod etiam non potest de toto pane qui est in foro, neque de toto vino quod est in cellario. Sed quantacumque sit quantitas panis et vini quae coram sacerdote proponitur, credo quod possit consecrari ab ipso.

Ad secundum dicendum, quod potestas omnis a Deo est, ut dicitur Rom. 13, et quantum est de intentione dantis potestatem, ad bonum est ordinata; nihil tamen prohibet quin potestate accepta abutatur. Unde sicut praelati Ecclesiae habent potestatem in aedificationem, et non in destructionem, tamen multa possunt facere quae sunt in destructionem; ita virtus consecrandi data est verbo et ministris ad Dei honorem; tamen potest aliquis abuti, ut ad irrisionem, vel ad lucrum, vel ad aliquid hujusmodi faciat.

Ad tertium dicendum, quod perfectio sacramenti in baptismo consistit in ipso usu materiae; et ideo illud tantum aquae consecratur verbo vitae quod in usum venit. Sed perfectio hujus sacramenti consistit in ipsa materiae consecratione, et usus est consequens ad hoc sacramentum; unde perfectio hujus sacramenti non dependet ab usu, sicut est in baptismo.

ARTICULUS II.

Utrum oporteat quod sit panis triticeus.
(*3 p., qu. 74, art. 3 et 4.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non oportet quod sit panis triticeus. Hoc enim sacramentum est memoriale dominicae passionis. Sed magis competeret ad significandum passionem, panis hordei, quod est durum et hispidum, quam granum tritici, quod est delicatum. Ergo ex alio frumento panis confectus potest esse materia hujus sacramenti.

2. Praeterea, in omni aqua potest perfici sacramentum baptismi, ut nullus propter defectum materiae a sacramenti perceptione fraudetur. Ergo et similiter omnis panis debet esse materia hujus sacramenti, ut nullum inopia excuset.

3. Praeterea, figura in naturalibus est signum speciei. Sed quaedam frumenta sunt quae habent similem figuram grano tritici, sicut de farre et spelta. Ergo sunt ejusdem speciei cum grano tritici; et ita panis ex illis frumentis poterit esse materia hujus sacramenti.

4. Praeterea, panis, materia hujus sacramenti est, quia ex multis granis confectus unitatem corporis mystici designat, ut supra, dist. 8, dictum est. Sed hoc etiam invenitur in pane de aliis frumentis confecto. Ergo ille panis potest esse materia hujus sacramenti.

Sed contra est usus Ecclesiae, et hoc quod Dominus se grano frumenti comparavit Joan. 12, et non aliis leguminibus (1).

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod, si grano tritici admisceatur aliud frumentum, possit panis exinde confectus esse materia hujus sacramenti. Quia in siccis commixtio non tollit speciem. Sed granum tritici et alia hujusmodi sunt sicca. Ergo si commisceantur, adhuc manet species tritici, et ita potest inde confici corpus Christi.

2. Praeterea, vix invenitur farina ex solis granis tritici, nisi studiose fiat. Si ergo ex farina commixta ex diversis granis non posset confici panis qui sit materia hujus sacramenti, rarissime hoc sacramentum perficeretur; quod est absurdum.

3. Praeterea, per corruptionem magis receditur a specie quam per mixtionem. Sed de pane corrupto potest fieri hoc sacramentum, cum videamus hostias diutissime a quibusdam conservari. Ergo multo magis de pane ex granis commixtis confecto potest perfici hoc sacramentum.

Sed contra, medium, neutrum extremorum est. Sed panis commixtus ex diversis granis, est medius inter panem tritici et aliorum granorum. Ergo non est panis triticeus; ergo de eo non potest perfici hoc sacramentum.

Praeterea, de amido, ut quidam dicunt, non potest perfici hoc sacramentum. Sed amidum est farina triticea pura. Ergo multo minus potest perfici hoc sacramentum de pane alterius farinae.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod non debeamus conficere in azymo, sed in fermentato. Nos enim debemus conficere secundum quod Christus confecit. Sed Christus confecit in fermentato, non in azymo. Ergo nec nos debemus in azymo conficere. Probatio mediae. Ante pascha judaei azymis non utebantur. Sed coena Domini, in qua hoc sacramentum inchoavit, fuit ante pascha celebratum, ut patet Joan. 13, 1: *Ante diem festum paschae etc.* Ergo ipse in fermentato, non in azymis confecit.

2. Praeterea, veritas debet respondere figurae. Sed agnus typicus immolabatur luna decimaquarta, ut habetur Exod. 12. Ergo Christus immolatus fuit luna decimaquarta. Sed in die praecedenti corpus suum dedit discipulis manducandum. Ergo hoc fuit luna decimatertia. Sed pascha incipiebat luna decimaquarta. Ergo ante pascha fuit coena Domini, et sic idem quod prius.

3. Praeterea, Joan. 18, dicitur, quod in die passionis Domini Judaei non intraverunt praetorium Pilati, ut non contaminarentur, sed ut manducarent

---

(1) *Addit Nicolai.* Unde Innocentius III, lib. de Mysteriis Missae, cap. 3: *Panis debet esse de frumento, cum dixit, Nisi granum frumenti etc.* Et Glossa in Joan. 12: *Cum sint multa seminum grana, nulli se comparat nisi frumento; unde mos Ecclesiae coepit de solo grano confici corpus Domini;* quod male tamen ibi ex Augustino praenotatur: sic enim ipse tantum: *Seipsum dicit granum frumenti, mortificandum infidelitate Judaeorum, multiplicandum in fide populorum.* Et super illud: *A fructu frumenti etc.* Psal. 4: *Est et frumentum Dei,* inquit, *quia est panis vivus qui de caelo descendit.* Et Hieronymus in Isa. 62, super illud: *Si dedero triticum tuum inimicis tuis,* intelligit triticum *de quo panis caelestis efficitur,* scilicet illud de quo ait: *Caro mea vere est cibus.* Et super illud Hierem. 31: *Confluens ad bona Domini super frumento,* iterum intelligit *super frumento de quo conficitur panis Domini.* Et super illud Zachariae 20: *Quid bonum ejus nisi frumentum electorum?* sic expressius rursus ait: *Frumentum electorum intelligimus Dominum Salvatorem; qui in Evangelio dicit: Nisi granum tritici etc. De hoc tritico efficitur ille panis qui de caelo descendit etc.*

pascha. Ergo illa die a Judaeis manducabatur pascha, et sic coena Domini fuit ante pascha; et sic idem quod prius.

4. Praeterea, Luc. 24, dicitur, quod mulieres viso monumento iverunt, et paraverunt aromata. Sed hoc non licuisset prima die de septem quibus azyma comedebant, quia dies illa erat eis celeberrima, quae quidem dies erat luna decimaquinta. Ergo Christus passus est luna decimaquarta; et sic idem quod prius.

5. Praeterea, Joan. 20, dicitur, quod dies sepulturae dominicae erat magnus dies sabbati. Sed in solemnitate azymorum sola prima dies erat celeberrima, et vocabatur magna. Ergo dies sabbati fuit prima dies solemnitatis, quod est luna decimaquinta; et sic dies veneris fuit luna decimaquarta; et sic idem quod prius.

6. Praeterea, ἄρτος secundum graecos significat panem fermentatum. Sed hoc nomen invenitur apud graecos, ubi nos habemus, *Accepit Jesus panem*. Ergo de fermentato confecit; et sic idem quod prius.

7. Praeterea, sacramenta veteris legis tempore revelatae gratiae observata ad litteram, sunt mortifera: quia *littera occidit;* 2 Cor. 3, 6. Sed hoc erat unum de legalibus, comedere in azymis. Ergo videtur esse mortiferum in azymis conficere.

8. Praeterea, hoc sacramentum est specialiter sacramentum caritatis. Sed fermentum caritatem significat, ut patet in Glossa Matth. 13, super illud: *Simile est regnum caelorum fermento etc.* Ergo maxime debet confici de fermentato.

9. Praeterea, sicut album et rubeum sunt accidentia vini; ita azymum et fermentatum sunt accidentia panis. Sed indifferenter conficitur de vino albo et rubeo. Ergo non magis debet attendi de pane an sit azymus vel fermentatus, quam de vino an sit album vel rubeum.

Sed contra, prima die azymorum nihil fermentatum esse debebat in domibus judaeorum, ut patet Exod. 12. Sed Dominus confecit prima die azymorum, ut patet Matth. 26, Marc. 14, Luc. 22. Ergo ipse confecit de azymo; ergo et nos debemus de azymo conficere.

Praeterea, Christus non venit legem solvere, sed implere, ut dicitur Matth. 5. Sed secundum legem agnus paschalis comedebatur cum azymis, ut patet Exod. 17. Ergo Christus agnum paschalem cum azymis comedit. Ergo de azymo confecit.

Praeterea, materia debet convenire sacramento. Sed panis azymus magis competit huic sacramento quam fermentatus propter puritatem. 1 Cor. 5, 8: *Epulemur non in fermento veteri, neque in fermento malitiae et nequitiae, sed in azymis sinceritatis et veritatis.* Ergo debet de pane azymo fieri sacramentum.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod non potest confici nisi de pane triticeo; cujus causa est divina institutio, quia ipse hoc pane confecit. Ratio autem institutionis potest triplex assignari. Prima ex effectu; quia talis panis melius nutrimentum praestat; unde competit ad significandum excellentiam gratiae quae in hoc sacramento confertur. Secunda ex usu sacramenti: quia panis triticeus est qui communius in usum cibi venit, alii autem panes non fiunt nisi propter defectum tritici; unde et panis simpliciter intelligitur de tritico, sicut et oleum de olivis; unde competit huic sacramento, cujus usus est in manducando, ut supra, dist. 9, dictum est. Tertia ex re contenta, quae est Christus, qui se grano frumenti comparavit dicens, Joan. 12, 24: *Nisi granum frumenti cadens in terram mortuum fuerit, ipsum solum manet.*

Ad primum ergo dicendum, quod in passione Christi non fuit aliqua duritia ex parte Christi qui patiebatur, sed summa benignitas; et quia hostia panis significat et continet ipsum Christum, ideo non ita competit huic sacramento panis hordeaceus, vel alterius modi, sicut panis triticeus, qui est delicatior et suavior.

Ad secundum dicendum, quod omnis aqua omni aquae est eadem specie, secundum Philosophum (5 Metaph., text. 9); et ideo non differt in quacumque aqua baptismus fiat. Sed non omnia grana ex quibus panis consuevit confici, sunt ejusdem speciei; et ideo non est similis ratio utrobique. Et praeterea sacramentum istud non est tantae necessitatis sicut sacramentum baptismi, ut prius dictum est, dist. 9, qu. 1, art. 1, quaestiunc. 2.

Ad tertium dicendum, quod quidam dicunt, quod de spelta potest confici corpus Christi propter similitudinem quam habet ad triticum. Sed, sicut patet intuenti, quantum ad figuram plus appropinquat hordeum ad similitudinem tritici quam spelta, remoto cortice ab utroque, quamvis in colore plus spelta conveniat; sed inter alia omnia hujusmodi plus convenit, maxime in figura, far cum tritico, et similiter in colore. Unde ex identitate figurae non potest haberi quod aliquod istorum sit ejusdem speciei cum grano tritici; sed identitatis speciei potest ex alio experimentum accipi. Generans enim et genitum conveniunt de necessitate in specie, sed non de necessitate in accidentibus, quinimmo accidentia variantur ex causis extrinsecis; unde cum ex grano tritici, ubicumque seminetur, nunquam nascatur spelta vel far aut hordeum, vel aliquid hujusmodi, constat quod omnino ista differunt specie a tritico.

Ad quartum dicendum, quod illud quod objectio tangit, est causa quare ex pane fit hoc sacramentum, non autem quare ex tali pane; sed hanc oportet superaddere sicut proprium ad commune.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod admixtio extranei duplex potest esse: uno modo ita quod extraneum adjunctum solvat speciem ejus cui adjungitur, vel trahendo ad speciem suam, sicut si amphorae aquae adderetur phiala vini; vel faciendo mediam speciem, sicut quando utraque aequaliter ponitur, ut aequalitas non accipiatur secundum quantitatem, sed secundum proportionem virtutis. Alio modo ita quod additum non solvat speciem, sed ipsum assumatur ad speciem ejus cui additur; sicut si gutta aquae amphorae vini apponatur. Si ergo fiat tanta admixtio extranei quod solvatur species panis triticei, non poterit confici ex pane illo; si autem adeo sit parva admixtio quod species panis triticei maneat, et illud quod additur, ad naturam tritici convertatur, potest exinde confici sacramentum. Hujusmodi autem signum potest accipi ex accidentibus, scilicet colore, sapore, et hujusmodi; quia accidentia maximam partem conferunt ad cognoscendum quod quid est, secundum Philosophum in 1 de Anima (text. 11).

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis sicca, cum integra manent, non amittant speciem ex permixtione, tamen quando dividuntur et conficiuntur,

sicut in pane accidit, possunt speciem amittere.

Ad secundum patet solutio ex distinctione praedicta.

Ad tertium dicendum, quod si sit tanta corruptio quod species panis non maneat, tunc non potest ex eo confici; si autem specie manente sit aliqua dispositio ad corruptionem, potest exinde confici; quamvis graviter peccet conficiens ex tali scienter propter irreverentiam sacramenti. Et quod species maneat, potest ex hoc cognosci, quod continuitas non est soluta, nec alia accidentia omnino ablata. Et quia amidum fit de farina triticea, quae quidem per attritionem et excolationem et vaporis admixtionem videtur speciem farinae amisisse, vel ad corruptionem omnino esse disposita; ideo ex ea non debet confici, nec potest, secundum quosdam. Quidam autem dicunt, quod amidum cum sit crudum, non potest esse materia hujus sacramenti, sicut nec pasta. Sed si coquatur, poterit exinde confici, quia amidum fit ex farina maxime depurata.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in hoc videtur esse diversitas inter graecos et latinos: graeci enim de fermentato, latini de azymo conficiunt. Causa autem hujusmodi diversitatis est, quia Dominus in azymo confecit, ut ex tribus Evangelistis habetur manifeste; et ita in primitiva Ecclesia Apostoli celebrabant; quem morem Romana Ecclesia ab Apostolis, qui ipsam fundaverunt, accepit, ut Innocentius 3 dicit. Sed postea, ut dicit Leo Papa (9 epist. ad Michaelem Imper. Constantinop.) imminente haeresi Ebionitarum, qui dicebant simul cum Evangelio legalia observanda, sancti patres ne eis consentire viderentur, voluerunt ad tempus instinctu Spiritus sancti ex fermentato confici sacramentum: postea cessante illa haeresi, Ecclesia Romana ad pristinum morem rediit; graeci autem servare voluerunt morem ad tempus a patribus introductum, ulterius addentes non posse confici nisi de fermentato: et ad hoc probandum asserere voluerunt Dominum in fermentato confecisse. Et quia tres Evangelistae concorditer dicunt, prima die azymorum Dominum instituisse hoc sacramentum, in tantam infamiam quidam ex eis proruperunt, ut dicerent, Evangelistas illos falsum scripsisse, et a Joanne fuisse correctos qui ante diem paschae dicit Dominum coenasse cum discipulis. Sed quod hoc non contradicat, ostendetur. Supposito autem (1) quod Dominus decimatertia luna, ut dicunt, coenam celebrasset, adhuc evidenter ostenditur quod de azymo confecit; quia, sicut dicit Chrysostomus super Matth. (cap. 26 homil. 82), *apertissime Dominus demonstravit, quia a principio circumcisionis suae usque ad diem paschae extremum, non erat contrarius divinarum legum, in quibus praecipiebatur ut cum azymis paschalis agnus comederetur*. Et ideo dicendum est, quod Dominus in azymo confecit, et in azymo conficiendum est, quamvis etiam in fermentato confici possit; quamvis peccaret conficiens, Ecclesiae morem non servans.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Joannis, Graeci hoc modo intelligunt, sicut in objecto procedit. Sed hic intellectus stare non potest, quia est contrarius aliis Evangelistis, quod non est fas in sacra Scriptura dicere. Praeterea non invenitur in lege quod aliquo casu liceret anticipare lunam decimam quartam, sicut dicunt Dominum fecisse praevidens passionem. Unde quidam dixerunt, quod coena qua Dominus lavit discipulorum pedes, et qua corpus suum consecravit, non fuit eadem, sed una aliam praecessit; et de prima loquitur Joannes, de secunda alii Evangelistae. Sed hoc est contra usum Ecclesiae, quae die jovis ablutionem pedum celebrat, et etiam contra textum Evangelii: quia sicut ex serie Evangelii Joannis apparet, eodem sero quo pedes lavit, a Juda post bucellam recedente traditus est. Et ideo dicendum est, quod dies festus paschae vocabatur prima dies de septem quae erat celeberrima, et haec erat decimaquinta luna, et in vespere praecedenti immolabatur et comedebatur agnus, luna decimaquarta, cum azymis; et tunc Dominus coenam fecit cum discipulis suis; et hanc diem dicunt alii Evangelistae primam diem azymorum, et Joannes ante diem festum paschae.

Ad secundum dicendum, quod non oportet quod veritas responderet figurae quantum ad omnia; alioquin oportebit nos dicere, quod Dominus ad vesperam passus sit, quia tunc immolabatur agnus, quod est contra omnes Evangelistas; sed quantum ad aliquid veritas figurae respondet; quia quamvis ante Christi resurrectionem dies a mane in mane computaretur, sicut in 2 lib., dist. 13, dictum est, tamen hoc erat speciale in solemnitatibus legis quod computabatur dies a vespera in vesperam. Unde vespera quartaedecimae diei computabatur quantum ad solemnitatem in numero dierum cum quintadecima, in qua Dominus passus est; et etiam immolatio ejus vespere quartaedecimae diei quodammodo inchoavit; quia tunc traditus fuit, et tunc factus est sudor ejus sanguineus, ut dicitur Luc. 22.

Ad tertium dicendum, quod pascha accipitur ibi pro cibis paschalibus, scilicet azymis, qui per omnes septem dies comedebantur. Chrysostomus tamen dicit super Joan. (homil. 82), quod intelligitur de agno paschali, quem in alia die ab ea quam lex instituit, comederunt, et legem solverunt, ut animi sui adimplerent desiderium in morte Christi. Christus autem non praeteriit tempus paschae, diem scilicet jovis, sed in ipso pascha comedit.

Ad quartum dicendum, quod nulla dies erat adeo celebris quantum ad vacationem ab operibus, sicut dies sabbati; unde in prima die solemnitatis licebat coquere cibos et alia hujusmodi facere quod non licebat facere sabbatis; et ideo mulieres feria sexta paraverunt aromata, videntes quod non sufficerent quae per Nicodemum parata erant; et sabbato secundum legem quieverunt; et transeunte sabbato emerunt aromata, idest empta paraverunt, vel etiam alia superemerunt, videntes non sufficere quae prius feria sexta paraverant, et venerunt ad monumentum. Vel secundum quosdam, opera misericordiae non reputantur inter opera servilia; unde in die solemni licebat aromata ad sepulturam praeparare, quia hoc erat opus misericordiae.

Ad quintum dicendum, quod quocumque die de septem diebus azymorum sabbatum veniret, dicebatur magnus dies sabbati propter geminatam solemnitatem, scilicet sabbati et paschae.

Ad sextum dicendum, quod ἄρτος apud Graecos quandoque etiam pro azymo pane ponitur; et ideo Exod. 12, dicitur in graeco ἄρτος ubi nos habemus panes azymos.

Ad septimum dicendum, quod facere aliquid quod in lege fiebat, ut dicit Anselmus (in libro de Fermentato et Azymo), non est judaizare; alio-

(1) *Forte* enim.

quin judaizant conficientes ex fermentato, quia in lege praeceptum erat ut panes primitiarum fermentatos offerrent. Sed facere aliquid hac intentione ut legalia observentur, est judaizare. Nos autem non ob hoc ex azymo conficimus ut legem servemus, sed ut Christo conformemur, servantes hoc quod huic competit sacramento ab eo instituto. Significatur enim in azymo puritas vitae, quae semper servanda est, sicut et in thurificatione devotio orationis; unde utrumque in lege nova retinetur.

Ad octavum dicendum, quod in hoc sacramento continetur Christus ut hostia: et quia puritas praecipue in hostia, etiam secundum legem, exigebatur; ideo magis competit huic sacramento ut significetur Christi puritas per panem azymum, quam quod significetur fervor caritatis per fermentum.

Ad nonum dicendum, quod album et rubeum non ita faciunt differentiam in significatione sacramenti circa vinum, sicut azymum et fermentatum circa panem; et ideo non est similis ratio de utroque.

ARTICULUS III.

Utrum solum de vino vitis debeat sanguis Christi consecrari. — (3 *p.*, *qu.* 74, *art.* 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non solum de vino vitis debeat sanguis Christi consecrari. Baptismus enim in qualibet aqua fieri potest. Sed vinum est materia hujus sacramenti, sicut aqua baptismi. Ergo et de quolibet vino potest hoc sacramentum fieri, sicut de vino malorum granatorum vel mororum vel hujusmodi.

2. Praeterea, in aliquibus terris non sunt vites, nec ad eas de facili vinum portari potest. Ergo debuit a divina sapientia provideri ut alius aliquis liquor loco vini de vite possit in sacramento assumi.

Sed contra, sicut Dominus se comparavit grano frumenti, Joan. 12, ita comparavit se viti, Joan. 15. Ergo sicut non debet in hoc sacramento assumi nisi panis de tritico, ita nec vinum nisi de vite.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod possit etiam confici de aceto. Quia, secundum Isidorum (lib. 20 Etymolog., cap. 3), acetum est species vini. Sed cum vino vitis potest confici hoc sacramentum. Ergo et de aceto.

2. Praeterea, si vinum consecratum in acetum converteretur, non desineret ibi esse Christi sanguis. Ergo eadem ratione si ante consecrationem sit acetum, potest exinde sanguis Christi consecrari.

Sed contra, Innocentius dicit (lib. 4 de myst. Missae, cap. 3), quod *vinum huic sacramento competit: quia cor bibentis et dilatat et exhilarat.* Sed hoc non facit acetum. Ergo ex aceto non potest consecrari sanguis Christi.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod de agresta possit sanguis Christi consecrari. Sicut enim agresta non habet speciem perfectam vini, ita nec mustum. Sed de musto dulci potest confici sanguis Christi; dicitur enim de Consecr., dist. 2 (cap. *Cum omne*): *Si necesse fuerit, botrus in calice prematur.* Ergo et eadem ratione de agresta.

2. Praeterea, agresta non differt a vino nisi quia immatura est. Sed maturitas et immaturitas sunt accidentia. Ergo non differunt secundum speciem; et ita videtur quod ex agresta sicut ex vino indifferenter sanguis Christi consecrari possit.

Sed contra, quod fit, non est, secundum Philosophum (5 Physic., text. 8). Sed agresta est in via generationis respectu vini. Ergo nondum est vinum; ergo ex ea non potest sanguis Christi consecrari.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod non potest confici sanguis Christi nisi de vino vitis, quia hoc proprie vinum est. Alia vero dicuntur vina per similitudinem hujus vini. Hoc etiam vinum communius sumitur in potum, sicut et panis tritici in cibum; et habet proprietates magis convenientes ad effectum sacramenti, inquantum calefacit et laetificat; et ideo Dominus de vino vitis confecit, ut patet per hoc quod dicitur Matth. 26, 29: *Amodo non bibam de hoc genimine vitis.*

Ad primum ergo dicendum, quod omnis aqua est ejusdem speciei; sed non sic est de vino.

Ad secundum dicendum, quod non est aliqua terra ad quam non possit tantum de vino portari quantum sufficeret ad celebrandum; unde illa ratio non cogit.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod secundum Philosophum, in 8 Metaph. (text. 14), hoc modo fit ex vino acetum, quo ex vivo fit mortuum; unde sicut animal vivum et mortuum non sunt ejusdem speciei, ita nec vinum et acetum; et hoc ostendunt contrariae proprietates: quia vinum est calidum, acetum autem frigidum; et non fit reditus de aceto in vinum, sicut nec de mortuo ad vivum. Et ideo dicendum, quod si vinum sit omnino acetum, de eo non potest confici; sed si sit acidum quasi in via acescendi, est idem judicium quod de pane qui in via est ad corruptionem; unde sicut de pane illo potest confici, peccat tamen conficiens propter irreverentiam; ita et hic.

Ad primum ergo dicendum, quod ipse largo modo accipit vinum pro omni liquore qui ex uvis ortum habet.

Ad secundum dicendum, quod si vinum consecratum reservatum omnino acetum fieret, esset idem judicium quod de pane omnino corrupto; unde sicut non remanet ibi corpus Christi, ita nec hic sanguis. Secus autem est de pane qui est in via ad corruptionem, et de vino quod est in via ad acescendum.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod nihil recipit speciem nisi in termino generationis: agresta autem adhuc est in via generationis ad vinum, sicut sanguis quando coagulari incipit, est in via generationis ad animal; unde sicut ille sanguis non est animal, ita agresta non est vinum; et propter hoc de ipsa non potest confici sanguis Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod mustum jam ad completam speciem vini venit: dulcedo enim ipsius attestatur maturationem quae est digestionis species; digestio autem est completio a naturali

calore, ut patet in 4 Meteor. (text. 4); et ideo ex musto confici potest, sed non decet, propter impuritatem ipsius, ut ex ipso conficiatur, nisi necessitas emergat.

Ad secundum dicendum, quod maturatio est naturalis digestio, per quam digestum ad ultimam perfectionem naturalem perducitur, ut etiam possit alterum generare sibi simile, ut dicitur in 4 Meteor.; unde maturum et acerbum differunt sicut completum et incompletum: quae quidem differentia non est tantum accidentalis.

ARTICULUS IV.

Utrum aqua vino admiscenda sit.
(3 *p., qu.* 74, *art.* 6, 7, 8.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod aqua vino admiscenda non sit. De latere enim Domini in cruce pendentis effluxit sanguis et aqua, ut dicitur Joan. 19; per quae duo, sacramenta praecipue intelliguntur, ut dicit Innocentius (1). Sed aqua competit sacramento regenerationis, scilicet baptismo. Ergo sanguis tantum competit sacramento redemptionis eucharistiae; et ita vinum sine aqua.

2. Praeterea, vinum et aqua sunt alterius speciei. Si ergo aqua admiscetur vino, erit triplex materia hujus sacramenti, et non solum duplex, ut dictum est.

3. Praeterea, hoc sacramentum sub specie panis et vini celebratur, ut in littera dicitur. Sed ad speciem panis nihil additur. Ergo nec vino aliquid addi debet.

Sed contra est quod dicit Alexander Papa (ut refertur in Decret. de Consecr. dist. 2 cap.: *In sacramentorum*): *In sacramentorum oblationibus panis tantum et vinum aqua permixtum offerantur.* Ergo debet admisceri aqua.

Praeterea, materia sacramenti debet competere rei significatae. Sed populus significatur per aquam, qui ad corpus misticum pertinet, quod est res ultima hujus sacramenti. Ergo aqua debet apponi.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod absque ea non possit sanguis consecrari. Cyprianus enim dicit (lib. 2 Epistolarum, epist. 3 ad Caecilium): *Calix Domini non potest esse aqua sola et vinum solum nisi utrumque misceatur, quoniam nec corpus Domini farina esse potest, nisi utrumque, scilicet farina et aqua, adunatum fuerit.* Sed constat quod ex farina sine aqua nullo modo potest corpus Christi consecrari. Ergo nec ex vino sine aqua.

2. Praeterea, significatio est de essentia sacramenti. Sed aqua significat aliquid quod est principale in sacramento, scilicet unionem corporis mystici ad caput. Ergo aqua est de necessitate hujus sacramenti, ut sine ea confici non possit.

3. Praeterea, hoc sacramentum est memoriale dominicae passionis. Sed ex latere Domini patientis non solum fluxit sanguis sed aqua. Ergo ex vino sine aqua sacramentum hoc confici non potest.

Sed contra, Graeci non apponunt aquam, ut Magister dicit; sed tamen conficiunt. Ergo sine aquae admixtione confici potest sacramentum.

Praeterea, nihil est de substantia sacramenti quod non manet in sacramento. Sed aqua non manet in propria specie in sacramento. Ergo non est de substantia sacramenti.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod debeat aqua artificialis apponi. Quia sacramentum dicitur esse uniforme. Sed ex parte corporis est aliquid artificiale, scilicet panis. Ergo ex parte sanguinis debet esse aqua artificialis.

2. Praeterea, si panis ex aqua artificiali, ut rosacea, conficeretur, posset ex eo corpus Christi consecrari. Ergo similiter potest apponi in vino aqua artificialis.

Sed contra, baptismus est sacramentum majoris necessitatis quam eucharistia. Sed in baptismo non potest accipi nisi aqua naturalis, ut supra dictum est. Ergo nec in eucharistia.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod debeat in magna quantitate apponi. Quia quod non est, non potest aliquid significare. Sed quod corruptum est, non est. Cum ergo aqua ponatur ad significandum, ut dicitur, videtur quod debeat tantum apponi quod non corrumpatur; et ita tantum quantum de vino vel plus, quia vinum est magis activum.

2. Praeterea, de latere Christi sicut sanguis, ita et aqua sensibiliter fluxit. Sed si parum de aqua poneretur, non posset sentiri. Ergo debet in majori quantitate apponi.

3. Praeterea, si sufficit in parva quantitate aquam apponi, eadem ratione sufficeret ad sacramentum, si gutta aquae in totum dolium projiceretur. Sed hoc videtur ridiculum. Ergo non sufficit quod parva quantitas ponatur.

4. Praeterea, quorumdam consuetudo esse dicitur in terris ubi non crescit vinum, quod pannum vino rubeo intinctum et siccatum aqua lavent; de qua cum ruborem vini acceperit, sanguinem Christi conficiunt. Ergo videtur quod aqua in magna quantitate possit apponi.

Sed contra, illud quod est ex duobus, neutrum illorum est, ut Damascenus dicit (de Fid. Orth., lib. 3, cap. 3). Sed si magna quantitas aquae apponeretur, esset quaedam mixtio. Ergo non esset vinum; et ita non posset inde sanguis Christi confici.

Praeterea, oportet quod aqua consumatur a vino ad hoc quod ex parte sanguinis sit tantum una species, sicut ex parte corporis. Sed non posset consumi, si aqua in magna quantitate poneretur. Ergo non debet in magna quantitate poni.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod aqua debet apponi vino propter institutionem: quia Dominus apposuisse probabiliter creditur ex more illius patriae: quia vinum ibi sine aqua nunquam bibitur propter vini fortitudinem: quamvis de aqua in Evangelio mentio non fiat, quia non est principalis materia in

(1) Colligitur ex ejus constitutione 134, quae dirigitur Episcopo Ferrariensi, et refertur etiam extra. de Baptismo et ejus effectibus, cap. *Cum Marthae* (*Ex edit. P. Nicolai*).

hoc sacramento; sed ejus appositio competit huic sacramento et quantum ad significationem rei hujus sacramenti, quae est corpus mysticum per aquam significatum, quia *aquae multae populi multi*, Apocal. 17, 15; et sic appositio aquae ad vinum significat unionem membrorum ad caput ratione ipsius conjunctionis; et amorem capitis patientis pro membris, ad ipsa, ex hoc quod ex duobus conjunctis unum efficitur; et processum redemptionis a capite ad membra, ex ipsa transformatione aquae in vinum. Unde dicit Glossa (1) Marc. 14 super illud: *Accepit Jesus panem etc.*: *Neque aqua solum neque vinum solum cuilibet licet offerre, ne videatur caput a membris secernere, vel Christum sine nostrae redemptionis amore pati potuisse, vel nos sine illius passione salvari.*

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Gregorius in Moral. (lib. 5, cap. 17), *quia natura uniuscujusque ex diversitate componitur, in sacro eloquio per rem quamlibet recte diversa significantur.* Aqua ergo secundum quod habet vim abluendi, significatio ejus competit baptismo; secundum autem quod continue in terram decurrit, habet significare populum: 2 Reg., 14, 14: *Omnes morimur, et quasi aqua dilabimur*; et sic ejus significatio competit huic sacramento.

Ad secundum dicendum, quod de aqua apposita est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod aqua manet in sua natura, et solum vinum transsubstantiatur; unde aqua non apponitur ibi nisi ad significationem. Alii vero dicunt, quod aqua apposita in vinum convertitur, et sic totum in sanguinem Christi transsubstantiatur. Quaecumque autem harum opinionum sit vera, aqua non erit materia hujus sacramenti: quia secundum primam non convertitur in corpus vel sanguinem Christi; secundum secundam non manet in propria specie sed vini. Secunda tamen verior apparet, et secundum rationem naturalem; quia modica aqua vino admixta, quod est magis activum, a vino corrumpitur et in speciem vini transit: et quantum ad ritum sacramenti: quia si aqua in propria natura remaneret, sic calix consecratus non esset tantum potus spiritualis sed etiam corporalis; et ita non liceret post primam sumptionem sanguinis iterum sumere.

Ad tertium dicendum, quod aqua apponitur pani in ipsa sua confectione; et ideo non est necesse ut postea apponatur. Vel dicendum, quod effectus redemptionis a capite pervenit ad membra per sanguinis effusionem; et ideo magis apponitur aliquid ad significandum populi unionem ad sanguinem quam ad corpus.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod materia proportionatur sacramento; unde secundum aliquid est de essentia sacramenti. Dictum est autem supra, quod perfectio hujus sacramenti consistit in ipsa consecratione corporis et sanguinis Christi, et non in usu materiae consecratae, sicut est in baptismo et confirmatione; et ideo ex parte materiae illud tantum est de necessitate sacramenti, quod significat corpus et sanguinem Christi, scilicet panis et vinum; illud autem quod significat usum et effectum hujus sacramenti, scilicet aqua, non est de necessitate hujus sacramenti; unde vinum sine aqua potest consecrari, sed consecrans peccat.

Ad primum ergo dicendum, quod exponendum est verbum Cypriani: *Non potest*, idest non debet: quia illud possumus quod de jure possumus: et ideo quantum ad id quod debet fieri, est simile ex parte corporis et sanguinis; non autem quantum ad id quod fieri potest: quia aqua est de substantia panis, non autem de substantia vini.

Ad secundum dicendum, quod non significat aqua aliquid quod sit de substantia hujus sacramenti, ut dictum est, sed effectum vel usum consequentem.

Ad tertium dicendum, quod effusio sanguinis in passione Christi directe pertinebat ad effectum ablutionis a peccatis.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod cum sine aqua possit sanguis consecrari, quantum ad id quod fieri potest non refert quaecumque aqua apponatur, dummodo sit talis aqua quae in vinum converti possit; sed quantum ad id quod fieri debet, non debet apponi nisi aqua naturalis: quia illae aquae non sunt ejusdem speciei, et dicuntur aquae aequivoce, sicut etiam de vino et de pane dictum est.

Ad primum ergo dicendum quod panis artificialiter factus est ejusdem speciei cum illo pane de quo confecit Christus; non autem aqua artificialis cum aqua quae effluxit cum sanguine de corpore Christi, est eadem specie; et ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt, quod similiter est ex parte panis, quod de pane confecto ex aqua rosacea potest confici corpus Christi, quamvis peccaret scienter ex tali pane conficiens. Sed probabiliter videtur quod possit confici: quia panis est principalis materia hujus sacramenti, de cujus substantia et compositione est aqua; et ideo diversificatio aquae secundum speciem, facit diversitatem speciei in materia sacramenti. Sed aqua non est de substantia vini, quae est principalis materia in hoc sacramento.

Patet etiam responsio ad id quod in oppositum objicitur: quia aqua in baptismo est principalis materia; et ideo si aqua alterius speciei apponatur, non servatur debita materia, et propter hoc non est sacramentum; sed hic est aliter, ut dictum est.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod, sicut dictum est, aqua apposita vino in vinum convertitur, et sic totum convertitur in sanguinem; unde non tantum de aqua debet apponi quod vinum in aquam convertatur, vel in aliquod medium per mixtionem; et ideo semper tutius est apponere parum: quia quantumcumque apponatur parum, significatio servatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipso quod in vinum convertitur aqua, habet suam significationem: quia nos in Christum mutamur, non ipse in nos.

Ad secundum dicendum, quod hoc sacramentum repraesentat Christi passionem quantum ad redemptionem, quae facta est per effusionem sanguinis; sed baptismus quantum ad ablutionem; et ideo in baptismo oportet quod sensibiliter aqua maneat, sicut et vinum hoc quod (1) sanguini respondet; aqua autem haec apposita a vino absorbetur, sicut nostra mortalitas per virtutem passionis Christi.

(1) Ex Beda sumpta, cujus et nomen praefert. Plenius autem Beda (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) *Al.* quod vinum hoc.

Ad tertium dicendum, quod si apponeretur aqua in dolio, non significaret aliquid; et ideo hoc non sufficeret; sed oportet ut imminente oblatione apponatur ad sacramentum perficiendum.

Ad quartum dicendum, quod cum illud sit magis aqua rubea quam vinum, non potest exinde sanguis Christi consecrari; unde illa consuetudo damnatur in canone de Consec., dist. 2, cap. *Cum omne.*

QUAESTIO III.

Deinde quaeritur quomodo Christus hoc sacramento usus sit in ipsa prima sui institutione; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum ipse corpus suum manducaverit; 2.° utrum Judae dederit; 3.° utrum dederit corpus suum passibile, vel impassibile; 4.° utrum si in pixide reservatum fuisset corpus Christi, ibi moreretur; sub qua autem forma consecravit, supra, dist. 8, dictum est.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Christus manducaverit.
(3 p., quaest. 81, *art.* 1.*)*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ipse Christus non manducaverit. Quia de his quae Dominus fecit, non sunt alia asserenda, nisi quae nobis in Evangelio narrantur. Sed in Evangelio continetur quod Christus accepit panem in manibus, et dedit discipulis suis manducandum. Ergo non debemus asserere quod ipse manducaverit.

2. Praeterea, omne quod manducatur, in cibum assumitur. Sed assumens non est assumptum, ut in 3 lib., dist. 3, dictum est. Ergo Christus corpus suum manducare non potuit.

3. Praeterea, hoc sacramentum ordinatur ad spiritualem refectionem. Sed ipse spirituali refectione non indigebat. Ergo hoc sacramentum non sumpsit, quia in vanum accepisset.

4. Praeterea, ut supra, dist. 9, dictum est, duplex est modus manducandi; scilicet spiritualis, et sacramentalis. Sed Christo non competebat sacramentaliter manducare, cum esset verus comprehensor, et sine velamine figurarum ad rem sacramenti pertingeret; nec iterum spiritualiter, quia in ipso gratia non augebatur. Ergo ipse non manducavit.

Sed contra, Hieronymus dicit (ad Hedibiam) et habetur de Consec., dist. 2 (cap. *Nec Moyses*): *Dominus Jesus ipse cum Apostolis conviva et convivium; ipse comedens, et qui comeditur.* Ergo ipse corpus suum manducavit.

Praeterea, sicut Christus instituit baptismum, ita et hoc sacramentum. Sed ipse baptizatus fuit. Ergo similiter debuit hoc sacramentum assumere.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod Christus corpus suum in coena non manducavit, sed tantum manibus accepit; et nituntur solvere auctoritates sanctorum qui contrarium dicunt, quod ipse manducavit et bibit in coena ante consecrationem, sed non corpus suum. Sed expresse habetur Luc. 22, in Glossa super illud: *Desiderio desideravi etc.*, quod Christus comedit et bibit in coena, cum corporis et sanguinis sui sacramentum discipulis tradidit; unde quia *pueri communicaverunt carni et sanguini, et ipse participavit eisdem* (Hebr. 2, 14); et propter hoc communius tenetur quod manducaverit, secundum quod sancti expresse dicere videntur; unde et ab antiquis versus est factus:

Rex sedet in caena, turba cinctus duodena:
Se tenet in manibus, se cibat ipse cibus.

Non autem manducavit ut aliquem effectum consequeretur a sacramento, sed ut aliis manducandi exemplum daret.

Ad primum ergo dicendum, quod in acceptione panis potest utrumque intelligi; scilicet et acceptio in manibus et manducatio.

Ad secundum dicendum, quod Christus sub specie propria quodammodo distat a seipso sub specie sacramenti; unde nunc in specie propria est in caelo, sed sub specie sacramenti est in altari; et secundum hunc modum non est inconveniens quod seipsum assumat.

Ad tertium dicendum, quod illa manducatio non efficiebat in ipso spiritualem refectionem, sed significabat: nullus enim adeo perfecte in ipso reficitur, sicut ipsemet.

Ad quartum dicendum, quod Christus manducavit, ut dicitur, et sacramentaliter et spiritualiter. Sacramentaliter quidem, quia verum corpus suum sub sacramento sumpsit. Poterat enim in sacramento rem sacramenti inspicere non ex sacramento, ut etiam Deus videt in effectibus causas, sed non ex effectibus. Spiritualiter autem, inquantum in re sacramenti spiritualiter delectaretur. Non tamen haec spiritualis refectio ex sacramento causabatur, nec augmentabatur; unde nec spiritualis manducatio erat in eo sicut in aliis, nec sacramentalis (1). Et ideo quidam dixerunt, quod neque sacramentaliter neque spiritualiter manducavit. Quidam quod sacramentaliter, sed non spiritualiter.

ARTICULUS II.

Utrum Christus corpus suum Judae dederit.
(Ubi supra, art. 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus corpus suum Judae non dederit. Ipse enim implevit quod mandavit. Sed mandaverat sanctum non esse canibus dandum, Matth. 7. Ergo ipse non dedit Judae corpus suum sanctissimum.

2. Praeterea, secundum Augustinum (lib. 83 Quaestionum, quaest. 3), Deus non est causa alicui quod deterior fiat. Sed si Judas corpus Christi sumpsisset, ex hoc factus fuisset deterior, quia sumendo peccasset. Ergo Christus corpus suum ei manducandum non dedit.

3. Praeterea, sicut supra, dist. 9 quaest. 1, art. 1, quaestiunc. 1, dictum est, ideo sacerdos debet peccatori dare, quia non est dominus, sed dispensator, et reddit quod suum est exigenti. Sed Christus erat dominus sacramenti, nec Judas ibi jus habere poterat, nisi quod Christus sibi daret. Ergo non debuit Judae corpus tradere.

4. Praeterea, Dominus dixit, quod discipuli bibentes bibituri (2) essent secum illud novum in regno Patris sui, et quod erat eis in remissionem peccatorum. Sed neutrum Judae competit. Ergo ipse non sumpsit; et haec est ratio Hilarii (cap. 30 in Matth.).

---

(1) *Al.* sacramentaliter.
(2) *Al.* habituri.

Sed contra est quod Dionysius dicit (3 cap. eccl. Hier.): *Symbolorum conditor partitur sanctissima non unimode ei sacra concoenanti*, scilicet Judae. Sanctissima autem dicit corpus et sanguinem suum, ut ibidem patet. Ergo Judae dedit corpus suum.

Praeterea, sine exceptione dicitur Matth. 26, 26: *Accipite omnes, et comedite*. Ergo etiam Judae dedit.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod sub bucella corpus suum ei dedit. Dicit enim Augustinus de Consec. (relatus dist. 2, cap. *Et sancta malis*, ex tract. 6, et 26 super Joan.): *Non mala erat bucella quae data est Judae a Domino. Salutem medicus dedit; sed ille, quia indignus erat, accepit ad perniciem*. Non autem fuisset indignus, si bucella illa tantum panis fuisset. Ergo illa bucella erat corpus Christi.

2. Praeterea, diabolum intrare in hominem est effectus peccati. Sed Joan. 13, dicitur, quod post bucellam introivit in eum satanas. Ergo accipiendo bucellam, peccavit: ergo bucella erat corpus Christi.

Sed contra est quod habetur in Glossa Joan. 14, super illud: *Cui intinctum panem porrexero etc.* (1).

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod secundum Augustinum (epist. 163), Christus corpus suum in coena cum aliis discipulis Judae dedit, ut nobis exemplum daret quod peccatoribus occultis non essent sacramenta deneganda, et ut omnem occasionem ei auferret male faciendi, quam assumere potuisset, si in aliquo ab aliis discipulis ante apertam malitiam fuisset discretus. Hilarius tamen contrarium dicere videtur. Sed primum communius tenetur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Judas in rei veritate canis esset, tamen non in manifesto; et ideo noluit (2) eum detegere coram aliis discipulis, ne desperationem incurreret, et sic liberius peccaret.

Ad secundum dicendum, quod Christus non dedit causam nec occasionem Judae peccandi, sed peccatum evitandi ex mansuetudinis suae ostensione ad ipsum; sed ipse ex vitali medicina sumpsit periculum mortis.

Ad tertium dicendum, quod illa non est sola causa, sed etiam ne peccatorem occultum prodat.

Ad quartum dicendum, quod Judas bibit cum aliis sacramentaliter, sed non spiritualiter; unde nec remissionem peccatorum consecutus est, nec in regno Patris secum bibit: quia potus ille tantum spiritualiter bibentibus debetur.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod Christus primo Judae dedit corpus suum cum aliis discipulis; sed postea bucella intincta in ostensionem proditionis ejus ei porrecta, purus panis fuit, sicut patet ex Glossa inducta.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur non de bucella intincta, sed de eo quod prius cum aliis discipulis acceperat. Vel dicendum, quod dicitur ad perniciem assumpsisse, quia quod Christus ad salutem suam fecerat porrigendo bucellam, ut videns se deprehensum, ab (1) iniquo proposito desisteret, (2) ille ex hoc magis exasperatus fuit.

Ad secundum dicendum, quod in comestione bucellae intinctae, peccatum Judae augmentatum fuit vel ex hoc quod exasperatus est magis, vel propter praesumptionem qua cum Magistro in catinum manum mittebat, ut audacia bonam conscientiam mentiretur, ut dicitur Matth. 26, super illud: *Qui intingit manum mecum etc.*; et ratione hujus augmenti dicitur diabolus post bucellam in eum intrasse; jam praemissum erat enim in Evangelio, quod diabolus immiserat in cor Judae Simonis Scarioth, ut traderet eum.

ARTICULUS III.

Utrum Christus in coena discipulis suis corpus impassibile dedit. — (Ubi supra, art. 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christus in coena discipulis suis corpus impassibile dedit. Quia super illud Matth. 17: *Transfiguratus est ante eos*, dicit Glossa: *Illud corpus quod habuit per naturam, dedit discipulis in coena, non mortale et corruptibile.*

2. Praeterea, Lev. 2, super illud: *Si oblatio tua fuerit de sartagine etc.*, dicit Glossa (3): *Crux super omnia fortis carnem Christi, quae ante passionem non videbatur esui apta, post aptam fecit.* Sed Christus in coena dedit carnem suam ut aptam ad manducandum. Ergo dedit eam talem qualis fuit post passionem. Sed post passionem suam fuit impassibilis. Ergo dedit corpus suum impassibile.

3. Praeterea, passibile trahitur ad naturam agentis. Sed Christus in coena dedit corpus suum in cibum, non qui in alios mutaretur, sed qui alios in se mutaret. Ergo non dedit corpus suum passibile.

4. Praeterea, omne corpus passibile ex contactu patitur. Sed corpus Christi a discipulis manducatum non laedebatur. Ergo non erat passibile.

Sed contra, Innocentius dicit (lib. 4 de myst. Missae, cap. 12): *Tale corpus tunc dedit quale habuit*, scilicet passibile.

Praeterea, constat quod Christus discipulis verum corpus suum tradidit. Corpus autem (4) suum verum erat passibile. Si ergo corpus datum erat impassibile, idem erat passibile et impassibile; quod non est possibile.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hoc duplex fuit opinio. Hugo enim de S. Victore dicere voluit (5) (de Sacramentis, lib. 2, par. 8, cap. 3), quod Christus adhuc existens in carne mortali quandoque unam dotem, quandoque aliam legitur accepisse; sicut claritatem in transfiguratione, subtilitatem in nativitate, agilitatem quando super

---

(1) *Nicolaius addit*. Sic enim ibi: « Non (ut quidam putant) tunc Judas corpus Christi accepit. Sciendum est enim » quod jam omnibus Dominus distribuerat sacramentum corporis et sanguinis, inter quos Judas fuit: deinde per bucellam intinctam exprimitur ipse traditor etc. »

(2) *Al.* nocuit.

---

(1) *Al.* sub.

(2) *Al. additur* sed.

(3) Ex Isichio, vel Hesychio sumpta; sed ille plenius (*Ex edit. P. Nicolai*).

(4) *Al. deest* autem.

(5) Talis sententia apud Hugonem non occurrit. Ex Innocentio potius desumpta est lib. 4 de mysteriis Missae, cap. 8 (*Ex edit. P. Nicolai*).

mare ambulavit; et similiter impassibilitatem quando corpus suum in coena dedit. Non quidem nec tunc (1) simpliciter erat impassibile; sed erat impassibile secundum quod in sacramento dabatur, quia masticatione non laedebatur; sicut etiam in se erat visibile; sed secundum quod in sacramento dabatur, erat invisibile. Sed istud non potest stare; quia substantia corporis Christi eadem est in sacramento et in specie propria; sed comparatio ejus ad exteriora non est eadem; quia in specie propria comparatur ad exteriora secundum situm propriarum dimensionum; sed in sacramento secundum situm dimensionum panis; unde illae proprietates quae insunt absolute corpori Christi, oportet quod eodem modo insint sibi secundum quod est in sacramento, et secundum quod est in specie propria; sed illae quae conveniunt ei ex comparatione ad aliud corpus extra, non eodem modo, sicut patet de visione. Sed passibilitas est proprietas absolute ipsius corporis; unde cum in propria specie esset passibile, et in sacramento passibile erat, ut alii dicunt, quamvis ibi non pateretur.

Ad primum ergo dicendum, quod dicitur corpus Christi in sacramento non mortale, non passibile, quia per sacramentalem sumptionem non patiebatur neque moriebatur.

Ad secundum dicendum, quod caro Christi non est apta esui nisi prout est sub sacramento; et quia sacramentum hoc (2) est repraesentativum passionis Christi, ideo dicitur quod crux fecit eam esui aptam.

Ad tertium dicendum, quod non ratione passibilitatis, sed virtute Divinitatis unitae, habebat corpus Christi quod alios in se converteret.

Ad quartum dicendum, quod masticatio importat respectum corporis Christi ad aliud extra; et ideo quantum ad hoc non comparatur ad manducantem secundum dimensiones proprias, sed secundum dimensiones panis; et inde est quod nunc non laeditur per masticationem, nisi ratione impassibilitatis, quae in ipso corpore nunc est.

ARTICULUS IV.

Utrum corpus Christi, si fuisset in pixide servatum, non ibi moreretur. — (*Ubi supra, art.* 4.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod corpus Christi, si fuisset in pixide servatum, non ibi moreretur. Corpus enim Christi non est mortuum nisi crucifixione. Sed ibi non crucifigebatur (3). Ergo et ibi non moriebatur.

2. Praeterea, actio Judaeorum erat causa mortis Christi, et sanguinis effusio. Sed ibi non effudisset sanguinem, nec actio Judaeorum ibi fuisset. Ergo non fuisset ibi mortuum,

Sed contra, unum et idem corpus fuisset tunc in pixide et in cruce. Sed in cruce moriebatur. Ergo et in pixide.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod si post mortem Christi aliquis Apostolorum confecisset hoc sacramentum, fuisset ibi anima Christi; fuisset enim aliter imperfectum sacramentum (1). Sed de perfectione sacramenti est non solum corpus, sed etiam anima; quia totus Christus in sacramento continetur. Ergo ibi fuisset anima.

2. Praeterea, verba formae non fuissent tunc minoris (2) virtutis quam modo. Sed modo ex vi formae conficitur corpus cum anima. Ergo etc.

Sed contra, corpus Christi non est perfectius sub specie sacramenti quam sub specie propria. Sed tunc corpus Christi erat exanime. Ergo et sub sacramento.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod Deus facere potuerit quod tunc anima esset corpori Christi in sacramento existenti unita. Anima enim Christi majorem convenientiam habebat ad corpus proprium quam ad infernum. Sed anima separata a corpore Christi jacente in sepulcro fuit in inferno. Ergo similiter potuisset esse in loco illo ubi corpus Christi sub sacramento conservabatur (3).

2. Praeterea, corpus Christi, quia est Divinitati adjunctum, potest esse in sacramento. et in specie propria. Ergo et anima, cum sit Divinitati unita, poterat esse simul in inferno, et in corpore Christi sub sacramento.

Sed contra, ex hoc sequeretur quod contradictoria essent simul vera, si corpus Christi esset simul animatum et inanimatum. Sed hoc Deus facere non potest, ut Augustinus dicit contra Faustum (lib. 26, cap. 5). Ergo nec primum.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod omnia verba quae significant passionem ab extrinseco illatam, non possunt attribui corpori Christi prout est sub sacramento; cujus ratio ex dictis apparet; unde non potest dici, quod in pixide crucifigeretur vel verberaretur, vel aliquid hujusmodi. Nec ex hoc sequitur quod duo contradictoria sint simul vera; quia non secundum idem comparatur ad extra corpus Christi hic et ibi. Omnia autem verba quae significant passionem innatam, conveniunt ei, ut dolet, patitur, et cetera hujusmodi; et similiter potest dici, quod in altari moritur; unde versus:

> Pixide servato poteris copulare (4) dolorem
> Innatum; sed non illatus convenit illi.

Ad primum ergo dicendum, quod passiones extrinsecae pertingunt ad substantiam corporis Christi mediantibus dimensionibus propriis; et ideo propter impressiones extrinsecas quae ad species panis pertinent, nulla passio intrinseca corpori Christi attribuitur; sed propter impressiones extrinsecas ad dimensiones proprias pertinentes attribuuntur passiones corpori Christi, et extrinsecae sub specie propria tantum, et intrinsecae etiam sub specie aliena; et ideo propter crucifixionem in Calvariae loco factam, corpus Christi verum servatum moriebatur sub specie propria, et sub sacramento.

Et per hoc patet solutio ad secundum; quia actio Judaeorum extrinseca erat; fluxus etiam san-

(1) *Nicolai*: non quod tunc.
(2) *Al.* hujus. *Forte* hujusmodi.
(3) *Nicolai* crucifigeretur, *et* moreretur.

(1) *Nicolai ex ms.* fuisset enim perfectum sacramentum.
(2) *Al.* majoris.
(3) *Al.* consecrabatur.
(4) 3 *p., quaest.* 81, *art.* 4, sociare *ut et hic Nicolai legit propter mensuram versus.*

guinis ad motum localem pertinet, et sic importat ordinem ad aliquid extra.

SOLUTIO II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod cum animatio sit proprietas intrinseca, constat quod sicut corpus Christi in specie propria erat exanime, ita sub sacramento. Unde si corpus Christi fuisset ab ullo discipulorum consecratum, non fuisset ibi anima. Quidam autem dicunt, quod forma fuit suspensa in illo triduo; et quod si primo consecratum, fuisset reservatum, desineret ibi esse Christo mortuo. Sed haec frivola sunt; quia nec ratione nec auctoritate confirmantur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut supra dictum est, dist. 10, anima non est ibi ex vi sacramenti, sed propter concomitantiam ad corpus; et ideo corpore sine anima existente, nihil deperit perfectioni sacramenti, si anima ibi non contineatur.

Ad secundum dicendum, quod hoc non est propter defectum virtutis verborum, sed propter diversam dispositionem corporis Christi.

SOLUTIO III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod Deus bene poterat facere quod anima Christi a corpore separata jacente in sepulcro, esset in loco ubi erat corpus sub sacramento, quia hoc importat respectum ad extra; sed non quod esset ei unita sub sacramento sicut forma, quia hoc pertinet ad dispositionem interiorem; unde inevitabiliter sequeretur duo contradictoria esse simul.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa non concludit, nisi quod esset ibi sicut in loco; et hoc Deus bene potuit facere.

Et similiter etiam dicendum ad secundum. Tamen non est haec causa quare corpus Christi potest esse aliquo modo in diversis locis, quia est Divinitati unitum; sed ratione conversionis alterius corporis in ipsum factae, quae non fit in animam.

Expositio textus.

De materia de qua in conceptione non fuit factum. Patet quod ex aequivocatione hujus praepositionis *de* procedunt: quia cum dicitur: *De pane fit corpus Christi*, ly *de* non denotat habitudinem causae materialis, sed solum ordinem mutationis terminorum.

Investigari salubriter non potest, scilicet ut aliquis comprehendere nitatur: quia praesumptuosum est et periculosum, dum aliquis non vult plus credere quam ratione videri potest; sed investigare pro defensione fidei, utile est.

Quis fidelium habere dubium possit in ipsa immolationis hora ad sacerdotis vocem caelos aperiri? etc. Dicuntur caeli aperiri in ipsa immolationis hora propter efficaciam divinae virtutis, quae operatur in sacramento; summa imis sociari, quia ex speciebus et corpore Christi fit unum sacramentum; et iterum membra capiti uniuntur; et iterum in caelum rapitur corpus Christi, inquantum fidelium devotio non sistit in specie sacramenti, sed fertur usque ad Christum, secundum quod est in caelo sub specie propria, per desiderium.

Vinum operatur sanguinem, in quo est sedes animae. Hoc potest intelligi tripliciter. Uno modo ut sedes animae dicatur conservatio vitae, quae est per sanguinem. Alio modo quia sanguis est potentia totum, quia per actum virtutis nutritivae in membra convertitur. Tertio modo quia per sanguinem in corde generatum vitalis operatio in omnia membra diffunditur, ut Philosophus in lib. de Animalibus dicit (lib. 2 de partib. Animal., cap. 4.)

Caro pro corpore vestro offertur, hoc intelligendum est per quamdam adaptationem de salute corporis, quae erit per gloriam resurrectionis, ad quam hoc sacramentum operatur.

Nec debet iterari sacramentum, quantum ad id quod est principale in hoc sacramento, scilicet consecratio materiae, quamvis iteretur quantum ad usum.

Ut mixtio illa non possit separari. Sed contra. Alchimistae dicunt, quod per immissionem junci decorticati potest separari. — Et dicendum, quod a vino aufertur substantia aquae quae ibi est, propter similitudinem junci, quod etiam porosum est; non tamen illa aqua quae fuit apposita, separatur, quia jam facta est vinum.

Nobis vero non potest ignosci, idest, peccatum nostrum non haberet in se causam veniae, cum non ex ignorantia procederet.

Aqua vero nullatenus sine vino potest offerri in sacrificium. Si autem per errorem contingat ut aqua loco vini ponatur, si ante consecrationem vini percipiat, debet aquam effundere, et vinum imponere. Si autem post, debet incipere consecrationem vini, alio vino super infuso, contritione de negligentia praehabita; vel etiam a capite Canonem inchoare super alia hostia, hostia prius consecrata posita seorsum, ut Innocentius dicit (de Mysteriis Missae, lib. 4, cap. 22.)

DISTINCTIO XII.

Ubi illa accidentia fundentur.

Si autem quaeritur de accidentibus quae remanent, idest de speciebus et sapore et pondere, in quo subjecto fundentur; potius mihi videtur fatendum existere sine subjecto quam esse in subjecto: quia ibi non est substantia nisi corporis et sanguinis dominici, quae non afficitur illis accidentibus. Non enim corpus Christi talem habet in se formam, sed qualis in judicio apparebit. Remanent ergo illa accidentia per se subsistentia ad mysterii ritum, ad gustus, fideique suffragium, quibus corpus Christi, habens formam et naturam suam, tegitur.

De fractione, et partibus.

Solet etiam quaeri de fractione et partitione, quae ibi videtur fieri, utrum vera sit: et si vera fractio est, cujus rei sit, vel in qua re fiat. Cumque non sit ibi alia substantia quam Christi, si in aliqua substantia est illa fractio, in corpore Christi videtur esse. Sed e contra, cum ipsum corpus incorruptibile sit, quia immortale et impassibile, in Christo non posse esse videtur. Nam et Christus (Joan. 6) redarguit carnalem sensum discipulorum, qui putabant carnem Christi, sicut aliam, in partes dividendam, et morsibus dilacerandam. Ideo quibusdam placet quod non sit ibi fractio, sicut videtur; sed dicitur frangi, quia videtur frangi. Quibus objicitur quod ait Ambrosius (1): « Nihil falsi putandum est in sacrificio

(1) Nullibi apud Ambrosium occurrit; sed per analogiam colligi potest ex illius tract. in Symbolum Apostolorum, cap. 29, et deinceps (*Ex edit. P. Nicolai*).

» veritatis, vel sicut fit in magorum praestigiis, ubi delu» sione quadam falluntur oculi, ut videant esse quod non est. » Ad hoc illi dicunt: Non fallit nos visus, nec fallitur: quod esset, si crederetur ita frangi, ut videtur. Nec illusio est, quia ad utilitatem fidei, non ad deceptionem ita fit: sicut Christus se ostendit duobus discipulis in via in specie peregrini (Luc. 24), nec in eo tamen talis forma erat, sed oculi eorum tenebantur, ne eum agnoscerent.

Aliorum opinio.

Alii vero dicunt, quod sicut ibi species panis est, et non est ibi res cujus vel in qua sit illa species; ita ibi est fractio, quae non fit in aliqua re, quia nihil ibi frangitur: quod mirabiliter Dei potentia fieri dicunt, ut fiat fractio ubi nihil frangitur.

Aliorum opinio.

Alii tradunt, corpus Christi essentialiter frangi et dividi; et tamen integrum et incorruptibile existere. Quod se colligere asserunt ex confessione Berengarii, qui confessus est coram Nicolao Papa et pluribus Episcopis (ut in Decret. de Consecr., dist. 2, cap. « Ego Berengarius ») panem et vinum, quae in altari ponuntur, post consecrationem non solum sacramentum, sed etiam verum corpus et sanguinem Christi esse; et sensualiter non solum sacramento, sed in veritate manibus sacerdotum tractari, et frangi, et fidelium dentibus atteri.

Sententia probabilior.

Sed quia corpus Christi incorruptibile est, sane dici potest fractio illa et partitio non in substantia corporis, sed in ipsa forma panis sacramentalis fieri; ut vera fractio et partitio sit ibi, quae fit non in substantia corporis, sed in sacramento, idest in specie. Ne autem mireris, vel insultes, si accidentia videantur frangi, cum ibi sint sine subjecto, licet quidam asserant ea fundari in aere: est enim ibi vera fractio et partitio quae fit in pane, idest in forma panis. Unde Apostolus ait (1 Corinth. 10, 16): « Panis quem frangimus: » quia forma panis ibi frangitur, et in partes dividitur; Christus vero integer manet, et totus est in singulis. Unde Augustinus (in serm. de verbis Evangel. et habetur de Consecr., dist. 2, cap. « Invitat »): « Quando Christus manducatur, » vita manducatur. Sed quis audeat manducare Dominum » suum? Et tamen Veritas invitans nos ad manducandum ait » (Joan. 6, 58): Qui manducat me, vivet propter me. Nec » occiditur Christus ut manducetur; sed mortuos vivificat, » quando manducatur. Reficit, non deficit: vivit manducatus, » qui surrexit occisus. Nec quando manducamus, partes de » illo facimus: et quidem in sacramento sic sit. » Item (alibi): « Norunt fideles quomodo manducent carnem Christi. » Unusquisque accipit partem suam: unde et ipsa gratia par» tes vocantur. Per partes manducatur, et manet integer » totus: per partes manducatur in sacramento, et manet in» teger totus in caelo, manet integer totus in corde tuo. Ideo » autem (1) ista dicuntur sacramenta, quia in eis aliud videtur » et aliud intelligitur. Videtur panis et calix, quod et oculi » renuntiant: quod autem fides instruenda (2) postulat, pa» nis est corpus Christi, calix est sanguis. » Ex his datur intelligi, quod fractio, et partes quae ibi videntur fieri, in sacramento fiunt, idest in specie visibili. Ideoque illa Berengarii verba ita distinguenda sunt, ut sensualiter non modo in sacramento, sed in veritate dicatur corpus Christi tractari manibus sacerdotum; frangi vero et atteri dentibus, vere quidem, sed in sacramento tantum. Vera ergo est ibi attritio et partitio: sed in singulis partibus totus est Christus. Unde Hieronymus (3) (in serm. dominic. 5, post Epiphaniam, et habetur de Consecr., dist. 2, cap.: « Singuli. »): « Singuli » accipiunt Christum Dominum: in singulis portionibus totus » est; nec per singulos minuitur, sed integrum se praebet in (4) singulis. Item Hilarius (ut habetur de Consecr., dist. 2, cap. « Ubi pars. »): « Ubi pars est corporis, ibi est et » totum. »

(1) *Al. deest* autem.

(2) *Al.* instruendi.

(3) Nihil tale in Hieronymo . . . Ex Ambrosio citant Ivo et Algerus. Guitmundus autem ut ex Praefatione quae per totum Latinum orbem decantatur. Est autem praefatio dominicae 5 post Epiphaniam in Missali Ambrosiano, ac in Sacramentario Gregorii eadem extat pro eodem etiam die (*Ex edit. P. Nicolai*).

(4) *Al. deest* in.

Quid illae partes significent.

Quid autem partes illae significent, Sergius Papa tradit, inquiens (de Consecr., dist. 2, cap.: « Triforme. »): « Tri» forme est corpus Christi. Pars ablata in calicem missa, cor» pus Christi quod jam surrexit, monstrat: pars comesta, » ambulans adhuc super terram: pars in altari usque ad » finem missae remanens, corpus jacens in sepulcro significat: » quia usque in finem saeculi corpora sanctorum in sepulcris » erunt. Et sicut partes illae mysticam tenent significationem, » ita etiam et fractio, passionis Christi et mortis est repraesentatio. » Unde ipse ait (Luc. 22, 19): « Hoc facite in » meam commemorationem », idest in memoriam passionis et mortis meae. Nam, ut ait Ambrosius (1) (habetur de Consecr., dist. 2, cap.: « Quia mortis »), quia in nomine (2) Christi liberati sumus, hujus in edendo et bibendo carnem et sanguinem, memores esse debemus. Sed caveat quisque ne indigne percipiat, quia judicium manducat. Non est enim iste panis qui vadit in corpus, sed panis vitae aeternae, qui animae nostrae substantiam fulcit. Sic ergo vive ut quotidie merearis accipere, nec accedas indignus (3). Indignus est qui aliter celebrat mysterium quam Christus tradidit, vel qui habens mortale peccatum accedit. Ergo etsi sint peccata quotidiana, vel non sint mortifera: antequam accedas, dimitte debitoribus tuis. Si dimittis, dimittitur tibi, et sic securus accede. Panis enim salutaris est, et non venenum (4). Si ita accedis, spiritualiter manducas. Spiritualiter enim manducat qui innocentiam ad altare portat.

Si illud sit sacrificium, et si saepius immoletur Christus.

Post hoc quaeritur, si quod gerit sacerdos, proprie dicatur sacrificium vel immolatio; et si Christus quotidie immoletur, vel semel tantum immolatus sit. Ad hoc breviter dici potest, illud quod offertur et consecratur a sacerdote, vocari sacrificium et oblationem: quia memoria est et repraesentatio veri sacrificii et sanctae immolationis factae in ara crucis. Et semel quidem (5) Christus mortuus in cruce est, ibique immolatus est in semetipso; quotidie autem immolatur in sacramento, quia in sacramento recordatio fit illius quod factum est semel. Unde Augustinus (super Psalm. 21, et habetur de Consecr., dist. 2, cap.: « Semel »): « Certum habemus » quia Christus resurgens ex mortuis, jam non moritur; et » tamen ne obliviscamur, quod semel factum est in memoria » nostra, omni anno fit, scilicet quoties pascha celebratur. » Numquid toties Christus occiditur? Sed tamen anniversaria » recordatio repraesentat quod olim factum est, et sic nos » facit moveri, tamquam videamus Dominum in cruce. » Item (ut ex lib. sentent. Prosperi refertur de Consecr., dist. 2, cap.: « Semel immolatus »): « Semel immolatus est Christus » in semetipso, et tamen quotidie immolatur in sacramento: » quod sic intelligendum est, quia in manifestatione corporis » et distinctione membrorum semel tantum in cruce pependit » offerens se Deo Patri hostiam redemptionis efficacem, eo» rum scilicet quos praedestinavit. » Item Ambrosius (Ambrosiaster in epist. ad Hebr. et habetur de Consecr., dist. 2, cap.: « In Christo »): « In Christo enim oblata est ho» stia ad salutem potens. Quid ergo nos? Nonne per singulos » dies offerimus? Et si quotidie offeramus, ad recordationem » ejus mortis fit; et una est hostia, non multae. Quomodo » una? Quia semel immolatus est Christus. Hoc autem sacri» ficium exemplum est illius: idipsum semper ad ipsum of» fertur (6). Proinde hoc est sacrificium; alioquin, quoniam » in multis locis offertur, multi sunt Christi? Non: sed unus » ubique est Christus, et hic plenus existens, et illic plenus, » sicut quod ubique offertur, unum est corpus, ita et unum » sacrificium. Christus hostiam obtulit, ipsam offerimus et » nunc; sed quod nos agimus, recordatio est sacrificii. Nec » causa tuae infirmitatis repetitur, quia perficit hominem; » sed nostrae, quia quotidie peccamus. » Ex his colligitur esse sacrificium et dici quod agitur in altari; et Christum semel oblatum et quotidie offerri; sed aliter tunc, aliter nunc: et etiam quae sit virtus hujus sacramenti ostenditur, remissio scilicet peccatorum venialium, et perfectio virtutis.

(1) *Nicolai*: vel sub ejus nomine Commentator in 1 ad Corinth. 15.

(2) *Idem*: quia morte.

(3) *Nicolai*: Ne accedas ergo indignus.

(4) *Nicolai*: ut Augustinus dicit, tract. 26 in Joan.

(5) *Al. deest* quidem.

(6) *Nicolai*: sacrificium est illius: idipsum, et semper idipsum offertur.

De causa institutionis.

Institutum est enim hoc sacramentum duabus de causis; in augmentum virtutis, scilicet caritatis, et in medicinam quotidianae infirmitatis. Unde Ambrosius (lib. 4 de Sacramentis, cap. 6, et lib. 5, cap. 4): « Si quoties effunditur sanguis « Christi, in remissionem peccatorum effunditur; debeo semper « accipere, ut semper mihi peccata dimittantur (1): qui sem- « per pecco, debeo semper habere medicinam. » Item Augustinus (2) (ad Januarium: et habetur de Consec., dist. 2 cap. « Utrum sub figura »): « Iteratur quotidie haec oblatio, « licet Christus semel sit passus: quia quotidie peccamus pec- « catis sine quibus mortalis infirmitas vivere non potest. Et « quia quotidie labimur, quotidie Christus mystice immolatur « pro nobis. Dedit enim nobis hoc sacramentum salutis, ut « quia nos quotidie peccamus, et ille jam mori non potest, « per hoc sacramentum remissionem consequamur. Quotidie « comeditur ipse et bibitur in veritate; sed integer et vivus « manet. » Item mysterium fidei dicitur, quia credere debes quod ibi salus nostra consistit. Si autem quaeratur, utrum quotidie communicandum sit; audi quid inde tradit Augustinus (Gennadius de eccles. dogmat., cap. 53): « Quotidie (in- « quit) eucharistiam accipere nec laudo nec vitupero; om- « nibus tamen dominicis diebus communicandum hortor. » Si tamen mens in affectu peccandi est, gravari magis dico eucharistiae perceptione, quam purificari. Et licet quis peccato (1), mordeatur, si peccandi tamen de cetero non habeat voluntatem, et satisfaciat lacrymis et orationibus, accedat securus. Sed hoc de illo dico quem mortalia peccata non gravant (2). Si non frequentius, saltem ter in anno homines communicent; nisi forte quis criminalibus impediatur; in Pascha scilicet, Pentecoste, et in Natali (3). Omnes ergo communicent qui noluerint carere ecclesiasticis liminibus.

(1) *Al. deest* ut semper mihi peccata dimittantur.

(2) In Decretis loc. cit. sine indice loci velut ex Augustino praenotatur, nec ullibi occurrit apud illum; etsi quo ad initium ex epistola ejus 118, quam ad Januarium scripsit, colligi potest. Sed Paschasii potius est lib. de corpore et sanguine Domini, cap. 9, ex quo etiam refertur in Decretis ibidem paulo ante cap. *Iteratur* (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) *Al.* peccator.

(2) *Nicolai.* Sed Fabianus Papa in Decret. de Consecrat., dist. 2, cap. *Etsi*, obligationem eucharistiae percipiendae sic definit. Si non frequentius etc.

(3) *Nicolai*: Et Anacletus Papa epist. 1, ut cap. *Peracta* dist. 2, de Consecr., in Decretis refertur: Omnes ergo etc.

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de uno trium, in quibus consistit integritas hujus sacramenti, scilicet de eo quod est res et sacramentum; in parte ista intendit determinare de aliis duobus, scilicet de eo quod est sacramentum tantum, et de eo quod est res tantum; unde dividitur in partes duas: in prima determinat de eo quod est res tantum, ibi: *Institutum est hoc sacramentum duabus de causis.* Prima in duas: in prima determinat de accidentibus, quae sunt sacramenta, idest signa utriusque corporis Christi, scilicet veri et mystici; in secunda determinat de actu sacerdotis, qui est sacramentum sive signum passionis Christi, ibi: *Post haec quaeritur, si quod gerit sacerdos, proprie dicatur sacrificium.* Circa primum duo facit: primo determinat de ipsis accidentibus; secundo de fractione, quae in eis fundatur, ibi: *Solet etiam quaeri de fractione et partitione.* Circa hoc duo facit: primo determinat de ipsa fractione; secundo de partium significatione, ibi: *Quid autem partes illae significent, Sergius Papa tradit.* Circa primum duo facit: primo movet quaestionem; secundo determinat eam, ibi: *Ideo quibusdam placet, quod non sit ibi fractio, sicut videtur.* Circa quod quatuor opiniones ponit; secunda incipit ibi: *Alii vero dicunt etc.;* tertia ibi: *Alii tradunt corpus Christi essentialiter frangi;* quarta, ibi: *Sed quia corpus Christi incorruptibile est, sane dici potest fractio illa et partitio non in substantia corporis, sed in ipsa forma panis sacramentaliter fieri.* Et circa hoc duo facit: primo ponit opinionem quartam; secundo confirmat eam, quia prae ceteris vera est, ibi: *Ne autem mireris vel insultes, si accidentia videantur frangi.*

Institutum est hoc sacramentum duabus de causis. Hic ponit effectum hujus sacramenti; et quia ex effectu rei accipitur usus ejus, ideo circa hoc duo facit: primo ponit effectum; secundo determinat utendi modum, ibi: *Si autem quaeritur, utrum quotidie communicandum sit; audi quid inde tradit Augustinus.*

QUAESTIO I.

Hic est triplex quaestio: prima de accidentibus. Secunda de effectibus hujus sacramenti. Tertia de frequentatione ipsius.

Circa primum quaeruntur tria: 1.° utrum accidentia sint hic sine subjecto; 2.° de operatione illorum accidentium; 3.° de fractione quae in eis fundatur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum accidentia sine subjecto esse Deus facere possit. — (3 p., quaest. 75, art. 5; et qu. 77, art. 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod accidentia sine subjecto esse, Deus facere non possit. Si enim esse rei separaretur ab ente, ens esset non ens. Sed hoc Deus non potest facere: quia non potest facere quod duo contradictoria sint simul vera. Ergo non potest separare esse rei ab ente. Sed accidentis esse est inesse, secundum Philosophum. Ergo Deus non potest facere quin accidens insit.

2. Praeterea, quicumque separat definitionem a definito, ponit duo contradictoria esse simul vera: quia hoc ipsum quod est homo, est animal rationale mortale; et ita si ponatur esse homo et non esse animal rationale mortale, ponitur esse homo et non esse. Sed definitio accidentis est quod inest substantiae; unde etiam in definitione singulorum accidentium oportet quod ponatur substantia. Ergo cum Deus non possit facere contradictoria simul (1) esse vera, neque facere poterit quod accidens sit sine substantia.

3. Praeterea, Deus non potest facere quod definitio insit alicui, et definitum non insit eidem, nec quod inter affirmationem et negationem sit medium. Sed si ponamus accidentia esse sine substantia, oportet alterum dictorum sequi. Ergo Deus

(1) *Al.* similiter, *item* simpliciter.

non potest hoc facere. Probatio mediae. Non esse enim in subjecto, sed per se existere, est definitio substantiae, et opponitur contradictorie ei quod est esse in subjecto. Sed si ponamus aliquod accidens non esse in subjecto; vel ponemus quod aliquid sit medium inter esse in subjecto et non esse, vel ponemus quod aliquid sit non ens in subjecto, et non sit substantia: quia si est substantia, non est accidens. Ergo si ponamus accidens esse simul subjecto, sequitur alterum duorum: vel quod inter contradictoria sit medium; vel quod definitio separetur a definito, quod iterum implicat contradictoria esse simul vera.

Sed contra est quod dicitur Lucae 1, 37: *Non erit impossibile apud Deum omne verbum.*

Praeterea, potest Deus plura facere quam homo possit intelligere vel imaginari. Sed aliqui Philosophi posuerunt dimensiones esse sine subjecto, sicut qui posuerunt mathematica separata. Ergo Deus potest hoc facere.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non sit congruum huic sacramento quod accidentia sint sine substantia. In sacramento enim perfectissimo non congruit esse aliquid quod divinae ordinationi repugnet. Sed divina ordinatio est quod accidens sit in subjecto. Ergo in hoc sacramento non competit quod sit sine subjecto.

2. Praeterea, sacramentum veritatis non decet aliqua fallacia. Sed hoc sacramentum est maximae veritatis, quia continet illum qui dixit, Joan. 14, 6: *Ego sum veritas*. Cum ergo existentibus accidentibus sine subjecto sequatur fallacia; quia accidentia, quantum est in se, significant substantiam propriam subesse: videtur quod non competat huic sacramento accidentia esse sine subjecto.

3. Praeterea, materia debet esse formae proportionata. Sed ex parte formae sacramenti non competeret quod esset accidens verbi sine essentia verbi. Ergo nec ex parte materiae competit quod sit accidens elementi sine elemento.

Sed contra, accidens subjecto respondet. Sed substantia panis, qui prius erat subjectum priorum accidentium, mutata est in alterum statum per hoc quod conversa est in corpus Christi. Ergo et accidentia congruit in alterum statum mutari, ut scilicet sint sine subjecto.

Praeterea, hoc sacramentum dicitur mysterium fidei. Sed fides non solum est supra intellectum, sed etiam supra sensum. Ergo in hoc sacramento non solum debet aliquid esse supra intellectum, sicut quod corpus Christi sub tam parvis panis dimensionibus contineatur; sed etiam supra sensum, scilicet quod accidentibus quae sensui subjacent, substantia propria non subsit.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod accidentia non sint in hoc sacramento sine substantia. Esse enim in substantia aequaliter convenit omnibus accidentibus. Sed albedo non est hic sine subjecto: quod patet ex hoc quod dividitur per accidens, quod non competit nisi existenti in subjecto. Ergo nec quantitas aut aliquod accidens est hic sine subjecto.

2. Praeterea, illud quod sensus percipit in hoc sacramento, est ibi secundum veritatem; alias esset fictio in hoc sacramento. Sed sensus non tantum percipit ibi quantitatem aut albedinem, sed etiam quantum et album. Ergo non est ibi accidens sine subjecto.

3. Praeterea, accidens non individuatur nisi ex subjecto, sicut nec forma nisi ex materia. Sed accidentia sunt ibi individuata; alias non essent sensibilia. Ergo non sunt sine subjecto.

4. Praeterea, omnis forma separata a materia est intellectus in actu, ut a philosophis probatur. Sed si accidentia sunt hic sine subjecto, erunt quaedam formae sine materia: non enim habent materiam partem sui. Ergo erunt intellectus in actu, quod falsum apparet.

5. Praeterea, quanto aliquid appropinquat ad divinam simplicitatem, tanto est simplicius. Sed si sunt haec accidentia sine substantia, magis appropinquant ad divinam simplicitatem quam Angeli: quia in Angelis est compositio, ad minus ex quo est et quod est; quae in his accidentibus inveniri non potest. Ergo erunt nobiliora Angelis; quod falsum est.

6. Praeterea, impossibile est densitatem esse sine materia, neque raritatem: quia haec est definitio densi, quod multum de materia contineatur sub parvis dimensionibus; et contraria est definitio rari. Sed tactus percipit in hoc sacramento densitatem. Ergo est ibi materia sub dimensionibus; ergo dimensiones non per se existunt, et ita nec alia accidentia.

Sed contra: sicut, in praecedenti dist., dictum est, ibi non est alia substantia quam corporis Christi. Sed non sunt accidentia quae apparent, in corpore Christi sicut in subjecto, quia non determinant ipsum. Ergo non sunt in subjecto aliquo.

Praeterea, species ad hoc remanent in sacramento, ut ducant per significationem in corpus Christi. Sed si essent in aliquo sicut in subjecto, non ducerent in corpus Christi, sed magis in cognitionem sui subjecti. Ergo sunt hic accidentia sine subjecto.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut dicitur prima propositione libri de Causis, causa prima est vehementioris impressionis supra causatum causae secundae quam ipsa causa secunda. Unde quando causa secunda removet influentiam suam a causato, adhuc potest remanere influentia causae primae in causatum illud; sicut remoto rationali, remanet vivum, quo remoto remanet esse. Cum ergo causa prima accidentium et omnium existentium Deus sit; causa autem secunda accidentium sit substantia, quia accidentia ex principiis substantiae causantur; poterit Deus accidentia in esse conservare, remota etiam (1) causa secunda, scilicet substantia. Et ideo absque omni dubitatione dicendum est, quod Deus potest facere accidens (2) sine subjecto.

Ad primum ergo dicendum, quod inesse non dicit esse accidentis absolute, sed magis modum essendi qui sibi competit ex ordine ad causam proximam sui esse. Et quia remoto ordine accidentis ad causam proximam, adhuc potest remanere ordo ipsius ad causam primam, secundum

(1) *Al.* tamen.
(2) *Forte addendum* esse.

quem modus (1) ipsius essendi non est inesse, sed ab alio esse; ideo potest Deus facere quod sit accidens, et non insit: nec tamen esse accidentis ab accidente removebitur, sed modus essendi.

Ad secundum dicendum, quod sicut probat Avicenna in sua Metaph., per se existere non est definitio substantiae: quia per hoc non demonstratur quidditas ejus, sed ejus esse; et sua quidditas non est suum esse (2); alias non posset esse genus: quia esse non potest esse commune per modum generis, cum singula contenta in genere differant secundum esse; sed definitio, vel quasi definitio, substantiae est res habens quidditatem, cui acquiritur esse, vel debetur, ut non in alio; et similiter esse in subjecto non est definitio accidentis, sed e contrario res cui debetur esse in alio; et hoc nunquam separatur ab aliquo accidente, nec separari potest: quia illi rei quae est accidens, secundum rationem suae quidditatis semper debetur esse in alio. Sed potest esse quod illud quod debetur alicui secundum rationem suae quidditatis, ei virtute divina agente non conveniat; et sic patet quod facere accidens esse sine substantia, non est separare definitionem a definito; et si aliquando hoc dicatur definitio accidentis, praedicto modo intelligenda est definitio dicta: quia aliquando ab auctoribus definitiones ponuntur causa brevitatis non secundum debitum ordinem, sed tanguntur illa ex quibus potest accipi definitio.

Ad tertium dicendum, quod sicut ab accidentibus in hoc sacramento removetur esse in subjecto, ita convenit eis non esse in subjecto; unde non ponitur aliquid medium inter affirmationem et negationem. Nec tamen sequitur quod definitio alicui conveniat cui non convenit definitum; quia non esse in substantia non est definitio substantiae, ut dictum est; sed habere quidditatem cui tale esse competat; et hoc non convenit eis ex ratione suae quidditatis, sed divina virtute.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod accidentia remanere in hoc sacramento qualiter congruat, supra dictum est, dist. praec. Sed accidentia esse sine subjecto congruit huic sacramento multipliciter. Primo quantum ad significationem; quia species sine substantia existentes expressius ducunt in corpus Christi, quod sub eis continetur, et immediatius; si enim subjectum haberent, ducerent immediate in subjectum illud. Secundo propter effectum, qui est unio membrorum ad caput, in quo sunt per fidem; et ideo in hoc sacramento oportet aliquid esse supra naturam, per quod intellectus noster assuescat ad ea quae sunt fidei credenda. Tertio quantum ad usum, quia est cibus spiritualis; et ideo competit quod nullum accidentibus subjectum subsit, quod cibus corporalis esse possit. Quarto quantum ad perfectionem; quia enim hoc sacramentum est perfectissimum, ideo omnia quae sunt in hoc sacramento, altissimum statum accipiunt, sicut quod substantia panis in corpus gloriosum Divinitati unitum convertitur; et propter hoc etiam accidentibus datur in hoc sacramento sine subjecto esse.

Ad primum ergo dicendum, quod divina dispositio quae aliquid ordinat secundum legem communem, etiam sibi aliqua reservat praeter legem communem facienda ad aliquod privilegium gratiae communicandum; nec ex hoc sequitur aliqua inordinatio (1), quia divina dispositio unicuique rei ordinem imponit.

Ad secundum dicendum, quod de substantia rei judicare non pertinet ad sensum, sed ad intellectum, cujus objectum est quod quid est, ut dicitur in 3 de Anima (text. 21 et 26); et ideo non accidit ibi aliqua deceptio; quia accidentia sunt ibi de quibus sensus judicat; sed de substantia verum judicium habet intellectus fide juvatus. Nec est inconveniens quod intellectus absque fide erret in hoc sacramento, sicut et in aliis quae sunt fidei.

Ad tertium dicendum, quod verbo inest virtus transubstantiandi; et ideo ad hoc quod sit vera transubstantiatio, oportet quod sit verum verbum; sed materia est ibi ad significandum; et ideo sufficit quod accidentia remaneant, quibus mediantibus significatio completur.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quidam dixerunt, quod vera substantia panis simul remaneat sub sacramento cum corpore Christi; et secundum hoc accidentia non essent in hoc sacramento sine subjecto. Sed haec opinio in praecedenti dist. improbata est.

Alia opinio est quod remanet ibi forma substantialis, et in ea fundantur omnia accidentia quae apparent. Sed non minus difficile est materialem formam substantialem a materia separare quam accidentia a substantiis. Et praeterea quantitas non respicit formam nisi ratione materiae; unde formae immateriales dimensionibus carent; et ideo, cum alia accidentia mediante quantitate referantur ad substantiam, non poterit forma existens sine materia, accidentium sensibilium subjectum esse. Boetius etiam dicit in lib. de Trin. quod forma simplex subjectum esse non potest.

Et ideo alii dixerunt, quod accidentia illa fundantur in aere sicut in subjecto. Sed haec opinio stare non potest. Constat enim quod ante transubstantiationem sub dimensionibus panis non erat aer. Ergo si conversione facta sit ibi aer, oportet quod aer subintraverit per motum localem dimensiones illas; et iste motus non percipitur. Et praeterea inconveniens est quod subjectum moveatur motu locali ad accidens, et quod accidens transeat de subjecto in subjectum. Probatum est etiam a philosophis (4 Phys., text. 76), quod corpus naturale et corpus mathematicum non possunt esse simul; unde cum illae dimensiones quae fuerunt, sint quoddam corpus non naturale, sed mathematicum, non poterit aer cum illis dimensionibus simul esse, nec poterit esse subjectum eorum, quia habet dimensiones proprias aer. Cum ergo omnes dimensiones sint ejusdem speciei, in quacumque materia sint, quia materia non intrat in definitionem earum; si dimensiones panis iterum sint sicut in subjecto in aere, sequitur quod duo accidentia speciei ejusdem sunt in eodem subjecto; quod est contradictoria esse simul; quia accidentium ejusdem speciei numeratio non est nisi ex subjecto; unde si subjectum sit unum, sequitur illa accidentia esse plura et non plura. Constat etiam quod aer non est susceptivus talium accidentium, scilicet duritiei, figurae determinatae, et aliarum hujusmodi quae ibi apparent.

(1) *Al.* modum.
(2) *Al.* super esse.

(1) *Al.* ordinatio.

Et ideo dicendum est, quod accidentia sunt ibi sine subjecto; non enim potest dici, quod sint in corpore Christi sicut in subjecto. Sciendum autem, quod substantia corporalis habet quod sit subjectum accidentium ex materia sua, cui primo inest subjici alteri. Prima autem dispositio materiae est quantitas; quia secundum ipsam attenditur divisio ejus et indivisio, et ita unitas et multitudo, quae sunt prima consequentia ens; et propter hoc sunt dispositiones totius materiae, non hujus aut illius tantum. Unde omnia alia accidentia mediante quantitate in substantia fundantur, et quantitas est prior eis naturaliter; et ideo non claudit materiam sensibilem in ratione sua, quamvis claudat materiam intelligibilem, ut dicitur in 7 Metaph. (text. 35). Unde ex hoc quidam decepti fuerunt, ut crederent dimensiones esse substantiam rerum sensibilium; quia remotis qualitatibus nihil sensibile remanere videbant nisi quantitatem, quae tamen secundum esse suum dependet a substantia, sicut et alia accidentia. Virtute autem divina confertur dimensionibus quae fuerunt panis, ut sine subjecto subsistant in hoc sacramento, quod est prima proprietas substantiae; et per consequens datur eis ut sustineant alia accidentia, sicut et sustinebant quando substantia eis suberat; et sic alia accidentia sunt in dimensionibus sicut in subjecto, ipsae vero dimensiones non sunt in subjecto.

Ad primum ergo dicendum, quod prima accidentia consequentia substantiam sunt quantitas et qualitas; et haec duo proportionantur duobus principiis essentialibus substantiae, scilicet formae et materiae (unde magnum et parvum Plato posuit differentias materiae); sed qualitas ex parte formae. Et quia materia est subjectum primum quod non est in alio, forma autem est in alio, scilicet materia; ideo magis appropinquat ad hoc quod est non esse in alio, quantitas quam qualitas, et per consequens quam alia accidentia.

Ad secundum dicendum, quod quantitas dimensiva secundum suam rationem non dependet a materia sensibili, quamvis dependeat secundum suum esse; ideo in praedicando et subjiciendo accipit modum substantiae et accidentis; unde lineam dicimus et quantitatem et quantam, et magnitudinem et magnam; et ideo cum sint ibi dimensiones sine substantia, non tantum videt sensus quantitatem, sed etiam quantum. De aliis autem accidentibus planum est quod est ibi aliquid album, quia albedo est ibi in subjecto.

Ad tertium dicendum, quod de ratione individui duo sunt: scilicet quod sit ens actu vel in se vel in alio; et quod sit divisum ab aliis quae sunt vel possunt esse in eadem specie, in se indivisum existens; et ideo primum individuationis principium est materia, qua acquiritur esse in actu cuilibet tali formae sive substantiali sive accidentali; et secundarium principium individuationis est dimensio, quia ex ipsa habet materia quod dividatur; unde in carentibus dimensione impossibile est aliquam esse distinctionem nisi per formam, quae facit diversitatem speciei; et propter hoc in Angelis sunt tot species quot individua; quia cum sint formae sive quidditates subsistentes ex seipsis, habent esse in actu et distinctionem; et ideo non indigent ad sui individuationem neque materia neque dimensione. Si ergo quantitas sine materia haberet esse actu, per se haberet individuationem, quia per se haberet divisionem illam secundum quam dividitur materia; et sic una pars differret ab alia non specie, sed numero, secundum ordinem qui attenditur in situ partium; et similiter una linea ab alia differret numero, dummodo acciperetur in diverso situ. Quia ergo in hoc sacramento ponimus dimensiones per se subsistere, constat quod ex seipsis individuantur, et per ea alia accidentia quae in eis fundantur.

Ad quartum dicendum, quod illud quod est intellectus vel intellectum in actu, secundum philosophos, oportet esse separatum non solum a materia, sed etiam a conditionibus materiae individuantibus; et hoc non est in proposito, ut ex dictis patet.

Ad quintum dicendum, quod cum ista accidentia habeant esse et essentias proprias, et eorum essentia non sit eorum esse, constat quod aliud est in eis esse et quod est; et ita habent compositionem illam quae in Angelis invenitur, et ulterius compositionem ex partibus quantitatis, quae in Angelis non invenitur; et sic magis recedunt a divina simplicitate.

Ad sextum dicendum, quod sicut subjectum quod ponitur in definitione aliorum accidentium, non est de essentia accidentis; ita etiam materia, quae ponitur in definitione raritatis et densitatis, non est de essentia eorum; non enim est densitas materia multa existens sub parvis dimensionibus, sed proprietas quaedam consequens ex hoc quod materia sic se habet; unde talem proprietatem Deus potest facere, etiam si materia non esset.

ARTICULUS II.

Utrum accidentia, quae remanent in hoc sacramento, possint immutare aliquid extrinsecum. — (3 *p.*, *qu.* 77, *art.* 3, 4, 5, 6.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod accidentia quae remanent in hoc sacramento, non possunt immutare aliquid extrinsecum. Illa enim agunt et patiuntur ad invicem quae communicant in materia, ut dicitur in 1 de Generat. (text. 42). Sed accidentia illa non communicant in materia cum corporibus exterioribus. Ergo non possunt ea immutare.

2. Praeterea, actio naturalis requirit contactum naturalem, ut patet in 1 de Generat. Sed mathematicis, idest dimensionibus separatis, non convenit tactus physicus, sed mathematicus tantum, sicut et locus, ut ibidem dicitur. Ergo cum in hoc sacramento sint dimensiones separatae, in quibus alia accidentia fundantur, ut dictum est, videtur quod non possint agere in aliquid extrinsecum.

3. Praeterea, passum, quamvis in principio sit contrarium, tamen in fine est simile. Sed si corpora exteriora immutarentur, ipsa jam immutata non essent formae tantum, sed formae in materia. Ergo non possunt immutari a dimensionibus quae sunt formae tantum.

Sed contra, nihil sentitur (1) nisi quod immutat sensum. Sed hujusmodi accidentia sentiuntur. Ergo immutant.

Praeterea, omne quod habet esse, habet agere aliquo modo: quia nulla res destituitur propria operatione. Sed hujusmodi accidentia habent esse. Ergo possunt agere.

---

(1) *Al. deest* nisi.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non possint aliquid extrinsecum immutare substantialiter. Generans enim debet esse simile generato. Sed omne generatum est compositum ex materia et forma. Cum ergo accidentia illa sint formae tantum, non possunt immutare generatum aliquid extra se. Et hac ratione utitur Philosophus in 7 Metaph. (text. 50) contra Platonem, qui ponebat formas separatas esse causas generationis sensibilium.

2. Praeterea, nihil agit ultra suam speciem, sed citra quandoque: quia effectus non est nobilior causa. Sed substantia est nobilior omni accidente. Ergo illa accidentia non possunt aliquam substantiam generare.

Sed contra, species istae habent eamdem virtutem quam habebant ante transubstantiationem: quia nihil est eis ablatum, sed additum. Sed ante transubstantiationem poterant aliquid substantialiter immutare. Ergo et post.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod ista accidentia nullo modo possint corrumpi. Quia ista accidentia sunt formae tantum. Sed forma est invariabili essentia consistens, ut dicitur in lib. sex Principiorum (1). Ergo hujusmodi species non corrumpuntur.

2. Praeterea, omnis res per se subsistens sine materia, est incorruptibilis: quia materia est corruptionis principium, sicut patet in Angelis et animabus. Sed hujusmodi species sunt formae sine materia subsistentes. Ergo sunt incorruptibiles.

3. Praeterea, si corrumpuntur; aut corruptio ista est naturalis, aut miraculosa. Naturalis non: quia sicut nihil generatur naturaliter nisi compositum, ita nihil corrumpitur nisi compositum naturaliter. Similiter neque miraculosa: quia sic sola Dei virtute fieret: Deus autem, secundum Augustinum (in lib. 83 Qq., quaest. 21), non est causa tendendi in non esse. Ergo nullo modo corrumpitur.

Sed contra, quamdiu sunt accidentia sensibilia sentiri possunt. Sed quandoque desinunt sentiri posse hujusmodi accidentia. Ergo desinunt esse.

Praeterea, quamdiu species manent, et corpus Christi manet sub sacramento. Sed corpus Christi quandoque desinit esse sub sacramento. Ergo quandoque desinunt esse species illae.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod ex eis non possit aliquid generari. Corruptio enim generationi vel factioni opponitur. Sed omne quod non habet materiam partem sui, si fit, oportet quod ex nihilo fiat. Ergo si corrumpitur, oportet quod in nihilum tendat, et nihil ex eo fiat.

2. Praeterea, substantia et accidens magis differunt quam corpus et spiritus. Sed ex corpore non potest fieri spiritus, ut patet in lib. (Boetii) de duabus Naturis. Ergo ex speciebus illis quae sunt accidentia tantum, non potest substantia aliqua generari.

(1) Vel *simplici constans et invariabili essentia*, ut ibi videre est in principio, inter opera quidem Aristotelis, ut editio vetus habet: sed est Gilberti Porretani (*Ex edit. P. Nicolai*).

3. Praeterea, impossibile est ex uno simul et semel multa fieri. Sed si aliquid generatur, in illo est invenire substantiam et accidens. Ergo non potest generari ex accidente tantum.

4. Praeterea, si aliquid generatur, aut illa generatio est naturalis, aut miraculosa. Naturalis non: quia generatum et id ex quo generatur naturaliter conveniunt in materia, ut patet in omnibus generationibus naturalibus; quod hic non potest inveniri. Similiter nec miraculosa: quia quod vermes aliquando inde generentur, vel in cinerem resolvantur, hoc est in irreverentiam tanti sacramenti; quod a Deo non est. Ergo nullo modo aliquid ex hujusmodi speciebus generari potest.

Sed contra est, quod sensibiliter apparet, si diu reserventur, paulatim in aliud mutari.

Praeterea, Innocentius dicit (lib. 4 de Mysteriis Missae, cap. 16): *In quo similitudo deficeret, in eo sacramentum non esset,* sed *ibi se proderet, et locum fidei auferret.* Ergo oportet esse omnimodam similitudinem specierum ad substantiam panis. Sed ex substantia panis poterat aliquid generari. Ergo et ex speciebus ibi remanentibus.

QUAESTIUNCULA V.

Ulterius. 1. Videtur quod non possint nutrire. Quia omnis cibus qui nutrit, in corpus transit, et superfluitates ex eo resolvuntur. Sed cibus iste non vadit in corpus, ut Ambrosius in littera dicit. Ergo non nutrit.

2. Praeterea, ex eisdem nutrimur ex quibus sumus, ut dicitur in 2 de Generatione (text. 1). Sed non sumus ex accidentibus. Ergo ex eis non nutrimur.

3. Praeterea, omne quod nutrit quocumque modo, solvit jejunium. Si ergo species istae nutriunt, solvunt jejunium; et sic post sumptionem corporis Christi non posset aliquis communicare; quod falsum est.

Sed contra est quod dicitur in Glossa, 1 Corinth. 11, super illud: *Alius quidem esurit, alius autem ebrius est*, quod aliqui sunt inebriati ex usu specierum hujus sacramenti.

Praeterea, nihil aufert sitim vel famem, nisi quod nutrit. Sed sensibiliter reperiri potest quod ex potu illo sitis tollitur, praecipue si in multa quantitate sumatur. Ergo nutriunt species illae.

QUAESTIUNCULA VI.

Ulterius. 1. Videtur quod nullus liquor possit speciebus illis permisceri. Quia, ut in 1 de Generatione (text. 85), probat Philosophus, accidens non permiscetur substantiae. Sed quilibet liquor substantia quaedam est. Cum ergo illae species sint tantum accidentia, videtur quod nihil possit eis permisceri.

2. Praeterea, sicut hoc sacramentum sub certa forma verborum consecratur, ita et aqua benedicta. Sed si aqua permiscetur aquae benedictae, totum fit benedictum. Si ergo aliquis liquorum permisceri posset vino consecrato, esset totum consecratum; et sic liquor ille transiret in sanguinem Christi sine forma verborum, quod falsum est.

3. Praeterea, humidorum permixtorum efficitur superficies una. Si ergo illis speciebus aliquis liquor admisceatur, efficitur una superficies liquo-

ris advenientis et specierum praeexistentium. Sed superficies liquoris est in subjecto, superficies autem specierum non est in subjecto. Ergo eadem superficies erit in subjecto et non in subjecto; quod est impossibile.

4. Praeterea, corpus Christi non est sub sacramento ex quo sub speciebus illis est alia substantia. Sed si aliquis liquor subtilis, puta vinum vel aqua, admisceatur illis speciebus, cum non contineatur propriis terminis, oportet quod diffluat ad terminos dimensionum sub quibus erat corpus Christi. Ergo desinunt ibi esse species: ergo corrumpuntur et non permiscentur.

5. Praeterea, sicut album et nigrum sunt differentiae coloris; ita magnum et parvum sunt differentiae quantitatis, vel circa quantitatem. Sed idem color non est albus et niger. Ergo neque eaedem dimensiones sunt magnae et parvae. Sed addito aliquo liquore dimensiones illae efficiuntur magnae. Ergo non sunt eaedem quae prius; ergo non permiscentur.

Sed contra, secundum Philosophum in 1 de Generatione (text. 79), ea quae sunt divisibilia in minima, sunt bene permiscibilia. Sed ita est de speciebus illis. Ergo etc.

Praeterea, majus est corrumpi quam permisceri. Sed species possunt corrumpi. Ergo possunt permisceri.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod agere non est nisi rei per se subsistentis; et ideo neque materia agit neque forma, sed compositum; quod tamen non agit ratione materiae, sed ratione formae, quae est actus, et actionis principium. Et quia quantitas se tenet ex parte materiae, et qualitas ex parte formae; ideo quantitas non agit nisi mediante qualitate, quae est per se actionis principium; unde qualitates sunt sensibiles primo, quantitates secundo. Quia ergo in sacramento quantitates retinent eumdem modum essendi quem habebant substantia panis existente, ideo habent eumdem modum agendi, ut immutent et agant naturaliter sicut prius. Quantitatis enim, quae alium modum essendi habet, quia non est in subjecto, non est agere nisi mediante qualitate.

Ad primum ergo dicendum, quod materia accidentis est proximum subjectum ejus; proximum autem subjectum qualitatis corporalis est quantitas, ut superficies coloris; et ideo qualitas quae est actionis principium, communicat quodammodo in materia cum his quae sunt extra, quia quantitas hinc inde subesse invenitur.

Ad secundum dicendum, quod mathematici non solum abstrahunt a materia, sed a sensibilibus accidentibus. Et quia dimensiones in hoc sacramento non sunt separatae ab accidentibus sensibilibus; ideo non solum habent tactum mathematicum sicut mathematica, sed etiam physicum: quia ratione illorum accidentium possunt immutare et immutari.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad immutationem accidentalem satis simile invenitur hinc inde: quia sicut in sacramento non est albedo separata, sed album quod agit; ita exterius per immutationem non fit albedo, sed aliquod album; et ita, inquantum hujusmodi, passum in fine est simile.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod in actionibus naturalibus formae substantiales non sunt immediatum actionis principium, sed agunt mediantibus qualitatibus activis et passivis, sicut propriis instrumentis; ut dicitur in 2 de Anima (text. 50), quod calor naturalis est quo anima agit; et ideo qualitates non solum agunt in virtute propria, sed etiam in virtute formae substantialis. Unde actio earum non solum terminatur ad formam accidentalem, sed etiam ad formam substantialem; et propter hoc generatio est terminus alterationis. Hujusmodi autem virtutem instrumentalem recipiunt eo ipso quo a principiis essentialibus causantur. Unde sicut remotis substantiis remanet accidentibus idem esse secundum speciem virtute divina, ita etiam remanet eis eadem virtus quae et prius; et ideo, sicut ante poterant immutare ad formam substantialem, ita et nunc.

Ad primum ergo dicendum, quod nos non ponimus omnino hujusmodi qualitates separatas, sicut Plato ponebat formas naturales, cum ponamus pro subjecto id quod erat proximum subjectum eorum primo; et ideo non est similis ratio hinc inde. Tamen hic etiam generans non est omnino simile generato: quia generatum est substantia, generans autem non. Sed hoc ideo contingit, quia, ut dictum est, hujusmodi qualitates habent instrumentalem virtutem generandi. Generatum autem non oportet quod assimiletur instrumento, sed principali generanti, ut dicit Commentator in 11 Metaph. (text. 13): quia instrumentum non agit virtute sua sed alterius, et illi assimilat, non sibi; unde generatio hic assimilatur substantiae quae prius erat. Plato autem formas separatas non ponebat instrumentalia generantia, sed primas causas generationis et principales.

Ad secundum dicendum, quod propria virtute nihil agit ultra suam speciem: sed virtute alterius, cujus est instrumentum, potest agere ultra speciem suam, sicut serra agit ad formam scamni.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod unaquaeque res habet proprium esse suae speciei. Non enim esse in omnibus est unius speciei, sicut nec animalitas est unius speciei in omnibus animalibus, nec humanitas eadem numero in omnibus hominibus, sicut et unaquaeque res habet propriam actionem. Unde sicut in qualitatibus quae remanent in sacramento, remanet actio conformis actioni substantiae prius existentis; ita etiam esse subsistens quod convenit dimensionibus remanentibus, est conforme illi esse quod prius substantia panis habebat. Unde sicut qualitas facit eamdem actionem quam prius faciebat, substantia panis et vini existente; ita esse, in quo dimensiones subsistunt, tollitur eisdem passionibus quibus antea tolleretur, eadem substantia existente; et propter hoc eodem modo corrumpuntur accidentia remanentia, sicut et prius corrumpi poterant. Prius autem corrumpi poterant dupliciter. Uno modo manente substantia subjecti, per aliquam accidentalem mutationem: sicut ex parte qualitatum secundum aliquam alterationem vinum saporem vel colorem mutare poterat; et ita color qui prius erat, aut sapor, corrumpebatur; sed quantitas praedicto modo non poterat corrumpi per motum in quantitate, scilicet augmentum, quia vinum et panis non sunt corpora animata, quae possunt esse subjectum augmenti et diminutionis, sed (1) per

(1) *Al.* scilicet.

additionem vel divisionem: quia secundum Philosophum in 5 Metaph. (text. 16), in additione quantitatis ad quantitatem una quantitas esse incipit duabus esse desinentibus, et e contrario est in divisione. Alio modo per corruptionem substantiae: quae quidem contingit ex transmutatione accidentium, et ex parte qualitatum: quia sicut generatio, ita et corruptio est terminus alterationis; et ex parte quantitatis: quia cum unaquaeque res naturalis habeat quantitatem determinatam, intantum poterit divisio fieri quod species non remanebit. Unde etiam in hoc sacramento aliquando aliqua alteratione facta in qualitatibus, adhuc manet esse illud dimensionum conforme substantiae praecedenti; et tunc ratione ipsius corruptionis accidentium non desinit esse corpus Christi sub sacramento. Aliquando autem alteratio ad terminum venit, et tunc esse praedictum tollitur, et sic desinit esse sacramentum. Et similiter ex parte quantitatis: quia si fiat divisio in partes tantae quantitatis quae sufficiat ad speciem panis vel vini; sunt quidem aliae dimensiones, quia partes continui, quae erant potentia, fiunt actu; sed esse conforme substantiae praeexistenti manet, et ideo adhuc est sacramentum. Si autem quantitas partium ad hoc non sufficiat, utrumque esse desinet, et dimensio et esse praedictum; et ideo corpus Christi desinit esse sub sacramento.

Ad primum ergo dicendum, quod forma dicitur esse invariabilis, quia non est variationis subjectum; tamen per variationem tollitur, sicut patet in alteratione et augmento; et ita largo modo dicuntur corrumpi, prout omne quod esse desinit, dicitur corrumpi.

Ad secundum dicendum, quod dimensiones, quae sunt proximae dispositiones materiae, retinent in hoc sacramento vicem materiae; et ideo se habent ad esse in quo subsistunt sicut materia ad formam substantialem, et ipsae subsunt sicut subjectum accidentibus; et hoc modo corruptionis principium esse possunt, sicut et materia esset. Ipsae etiam partes dimensionum, cum sint in potentia, habent quamdam rationem materiae ratione totius dimensionis; et ideo ex parte earum accidit corruptio aliqua in tota dimensione per divisionem.

Ad tertium dicendum, quod species sic remanere miraculosum est; sed quod sic remanentes corrumpantur, est naturale; sicut miraculosum est quod caecus visum recipiat; sed quod jam visu recepto videat, est naturale. Remanet enim quidam compositionis modus in accidentibus istis, dum quantitas retinet rationem materiae, et qualitas rationem formae, ut dictum est.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod quidam dicunt, quod quamvis illae species possint corrumpi et putrefieri, tamen ex tali putrefactione vel corruptione non generantur vermes, vel aliquid hujusmodi. Sed hoc nihil est. Constat enim quod accidentia quando corrumpuntur, non hoc modo desinunt ut dispareant omnino, ac si totaliter annihilarentur; sed succedit illis accidentibus aliquid sensibile; et hoc oportet esse de novo generatum. Nec est differentia, quidquid sit illud, utrum sit vermis, vel cinis, vel aliquid hujusmodi; quia similis difficultas est de omnibus.

Et ideo alii dixerunt, quod substantia panis ibi remanet, ex qua materialiter aliqua generari possunt. Sed haec opinio supra improbata est.

Et ideo alii dixerunt, quod ex mutua actione accidentium sacramenti ad corpora circumstantia generantur vermes ex aere continente. Sed hoc non videtur esse verum; quia accidentia illa non habent ibi aliam actionem quam haberent si substantia remansisset; sed quando substantia erat, non poterant vermes ex aere generari, vel cinis, per talem actionem; unde nec modo. Et praeterea, sensibiliter apparet quod in illo loco ubi fuit corpus Christi, est illud quod generatur; et ibidem alteratio praecedens apparet. Aer autem ante ultimum instans corruptionis specierum non erat in loco illo; quia sic subintrasset dimensiones sub quibus erat corpus Christi; quod est impossibile. Nec etiam movebatur ad locum illum, quia quietus forte manebat. Unde sequitur quod totus motus aeris, et alteratio ipsius et corruptio, et generatio vermium aut cineris, sit in eodem instanti; quod est impossibile. Et praeterea idem accideret, si corpus Christi conservaretur inter aliqua corpora solida quae non subintraret aer, et non appareret aliqua mutatio facta in corporibus solidis circumstantibus. Et praeterea, si corpus Christi in magna quantitate consecratum esset, idem posset accidere; et tanta inspissatio aeris non posset de facili accidere sine sensibili ipsius immutatione.

Et ideo alii dicunt, quod peracto sacramento, redit substantia panis sub speciebus quae prius suberat, et ex illa generantur vermes, vel aliquid hujusmodi. Sed hoc non potest esse. Quamdiu enim est ibi corpus Christi, non redit substantia panis; quia sic esset corpus Christi sub speciebus cum substantia panis; quod est tertia opinio, quae non sustinetur. Quamdiu autem sunt ibi species, manet sub speciebus corpus Christi; unde quamdiu manent species, substantia panis non redit; remotis autem speciebus illis, jam non est ibi substantia panis, sed vermium vel cineris, vel alicujus hujusmodi. Nunquam enim est substantia panis sine speciebus panis; unde substantia panis non redit. Nisi forte dicatur redire quo ad materiam tantum, quia illa eadem materia quae prius erat sub forma panis, postmodum fit sub forma cineris, vel alicujus hujusmodi; et hoc posset stare cum secunda opinione prius tacta quantum ad hoc quod ponebat substantiam panis in praejacentem materiam resolvi; quod stare non potest, ut supra probatum est. Sed quantum ad aliam partem, quae ponebat quod annihilaretur, non potest stare; quia quod in nihilum redactum est, non potest iterum idem numero sumi. Sed quantum ad primam opinionem, quae communiter sustinetur, omnino stare non potest; quia quod conversum est in alterum, non potest redire, nisi alterum in ipsum convertatur; substantia autem panis conversa est in corpus Christi; et haec substantia, scilicet panis, facta est illa, scilicet corporis Christi, ut ex praedictis patet; unde non potest esse quod substantia panis redeat neque quantum ad totum neque quantum ad partem, nisi corpus Christi e converso convertatur in substantiam panis; quod est impossibile. Et ideo impossibile est dicere quod substantia panis redeat neque secundum totum neque secundum partem; si redire proprie sumatur, ut sit idem numero quod redit. Si autem materia panis redire dicatur, non quia eadem numero redeat, sed alia ejusdem rationis; tunc oportebit dicere, quod illa alia materia de novo creatur. Et forte hoc intellexerunt

qui dixerunt substantiam panis redire; unde satis probabiliter per hunc modum opinio sustineri potest, ut dicatur, quod ad hoc Deus materiam creat, ne sacramentum deprehendatur, et sic fides meritum perdat. Nec tamen materia corporalis in principio creata augetur; quia quantum de materia conversum fuit in substantiam corporis Christi, tantum de materia creatur nunc de novo.

Potest tamen et aliter dici, quod illae species sicut habent ex hoc quod subsistunt, quod possunt agere quidquid poterant substantiis panis et vini existentibus; ita habent ut possint converti in quidquid converti poterant substantiae praeexistentes; quod sic intelligi potest. Sicut enim Commentator dicit in 1 Phys. (text. 63), et in lib. de substantia Orbis (cap. 1), in materia generabilium et corruptibilium oportet intelligere dimensiones interminatas ante adventum formae substantialis; alias non posset intelligi divisio materiae, ut in diversis partibus materiae diversae formae substantiales essent. Hujusmodi autem dimensiones post adventum formae substantialis accipiunt esse terminatum et completum. Quidquid autem intelligitur in materia ante adventum formae substantialis, hoc manet idem numero in generato et in eo ex quo generat; quia remoto posteriori oportet remanere prius; dimensiones autem illae interminatae se habent ad genus quantitatis sicut materia ad genus substantiae. Unde sicut in quolibet completo in genere substantiae est accipere materiam, quae est ens incompletum in genere illo; ita in dimensionibus completis, quae sunt in hoc sacramento, est accipere dimensiones incompletas; et his mediantibus materia panis formam reciperet ejus quod ex pane generaretur, pane non converso in corpus Christi; unde sicut dimensionibus illis est datum ut substent et subsint et illi esse quod est conforme esse priori substantiae, et terminationi quantitatis, et omnibus aliis accidentibus; ita etiam datur eis ut possint subesse alteri formae naturali, et aliis accidentibus; quia de natura sua non habent ut subsint tantum accidenti, sed etiam formae substantiali, ut dictum est; et tunc vel ex consequenti adveniet etiam materia propter concomitantiam naturalem formae ad materiam, sicut propter concomitantiam naturalem animae Christi ad corpus, erat anima sub sacramento; et hoc quodammodo redit in primum dictum, ut scilicet materia de novo fiat; vel ipsi dimensioni virtute divina dabitur natura materiae propter propinquitatem ad ipsam, ut sic illud generatum sit compositum ex materia et forma.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum penultimam opinionem species illae penitus cedunt in nihil; sed substantia praedicto modo redeunte generatur illud quod succedit. Nec dicitur generari ex speciebus secundum quod ly *ex* dicit causam materialem, sed solum secundum quod dicit ordinem, ut ex mane fit meridies, idest post. Sed secundum aliam opinionem illud totum demonstratum sensibile in sacramento habebat aliquid (scilicet partem sui) simile materiae, scilicet dimensiones interminatas; et illud non cedit in nihil, sed remanet (1) sicut et remaneret, si substantia panis esset.

Ad secundum dicendum, quod hoc non est remotum quin Deus possit mutare corpus in spiritum; et tamen quantum ad aliquid dimensiones interminatae magis sunt propinquae materiae corporali quam corpus spiritui.

Ad tertium dicendum, quod sicut quando aer convertitur in ignem, non dicitur quod materia aeris fiat duo, scilicet materia ignis et forma ignis; sed unum tantum, quod fit ignis; ita etiam dimensiones illae non dicuntur fieri duo, sed unum tantum, scilicet materia sic dimensionata; et hoc fit divina virtute.

Ad quartum dicendum, quod secundum quamlibet positionem oportet ponere aliquid in hac generatione esse miraculosum, et aliquid naturale; reditus enim substantiae, vel creatio materiae, vel conversio dimensionum in materia, est miraculosum; sed quod materia jam existens recipiat talem formam, cujus dispositiones praecesserunt in dimensionibus, hoc est naturale.

Solutio V. Ad quintam quaestionem dicendum, quod quidam dixerunt quod species illae non nutriunt, sed reficiunt et inebriant ex sola immutatione accidentali, sicut aliqui inebriantur odore vini, et reficiuntur et famem amittunt ex sapore et odore. Sed hoc non potest esse; quia talis immutatio quamvis ad horam reficiat, tamen sustentare non potest; quod tamen facerent species illae, si in magna quantitate sumerentur.

Et ideo alii dixerunt, quod remanet forma substantialis panis, et illa habet eamdem operationem quam habebat panis, et ideo nutrit sicut panis nutriret. Sed hoc non potest esse; quia operatio formae non est pati, sed agere; nutrimentum autem non nutrit, nisi (1) ex hoc quod convertitur in substantiam nutriti; et ideo nutrit secundum quod ex eo aliquid generatur; quod non potest dici de forma.

Et ideo dicendum est, quod cum generari aliquid ex illis speciebus possit per modum praedictum, eodem modo et nutrire possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dicitur, quod cibus iste non transit in corpus, intelligendum est quantum ad rem contentam sub sacramento, scilicet verum corpus Christi, quod non mutatur in manducantem, sed ipsum in se mutat spiritualiter. Sed species in corpus comedentis convertuntur, sicut et in aliquod aliud corpus converti possunt, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod accidentia manentia in suo esse accidentali non nutriunt, sed eo modo quo in aliud convertuntur, vel aliud sub eis creatur vel redit.

Ad tertium dicendum, quod illa nutritio non est omnino secundum ordinem naturae, ut dictum est; et ideo talis manducatio jejunium non solvit.

Solutio VI. Ad sextam quaestionem dicendum, quod quidam dicunt, quod quicumque liquor addatur speciebus vini in quantacumque quantitate, statim desinit ibi esse corpus Christi; quia dimensiones illae non manent eaedem, et iterum liquor additus per totum diffunditur. Unde cum corpus Christi non sit sub speciebus cum alio corpore, oportet quod in toto desinat esse corpus Christi. Sed haec positio non potest stare. Constat enim quod corpus Christi manet quamdiu illa accidentia manent; illa autem accidentia non corrumpuntur aliter quam ut corrumperetur substantia panis et vini. Constat autem quod ex parvo liquore addito

(1) *Al. transpositis verbis:* et illud non cedit in nihil, sed remanet, scilicet dimensiones interminatas, sicut et remanerent etc.

(1) *Al.* nisi quod.

non destrueretur vinum, et ideo nec species vini remanentes. Rationes enim praedictae non cogunt. Primo, quia non quaelibet dimensionum distinctio tollit sacramentum; sicut enim additio, ita et divisio facit aliam dimensionem, ut ex dictis patet per Philosophum. Divisio autem non tollit veritatem sacramenti, ut patet in pane qui frangitur; unde nec additio; quia illa varietas dimensionum quam facit talis additio et divisio, est quantum ad determinationem ipsarum, non quantum ad indeterminatum esse earum, secundum quod competit eis subsistere; neque quantum ad esse quo subsistunt conformes substantiae praecedenti. Similiter etiam parvus liquor constat quod non potest diffundi per omnes dimensiones; nisi rarefieret et transmutaretur in aliam speciem. Unde non oportet quod occupet omnes dimensiones.

Et ideo aliter dicendum, quod hoc modo admiscetur liquor quicumque speciebus illis, sicut admisceretur substantiae vini. Liquor autem additus si esset aequalis quantitatis vel majoris, pertingeret ad omnes dimensiones vini; et sic si esset alterius speciei, faceret aliam speciem liquoris mediam; si autem esset ejusdem speciei, vinum faceret aliud vinum secundum numerum, maxime quantum ad accidentia. Si autem liquor additus esset minoris quantitatis, non posset pertingere ad omnes dimensiones totius vini, sed ad aliquas, et illas immutaret altero dictorum modorum; et forte immutaretur secundum speciem, si esset alterius speciei. Constat autem quod in hoc sacramento non manet corpus Christi nisi quamdiu illae species manent eaedem numero; et ideo si apponatur parvus liquor, corrumpet partem specierum, et sub illa parte desinit esse corpus Christi; non enim est probabile quod una gutta aquae per totum scyphum diffundatur. Si autem addatur in magna quantitate, sic corrumpet species secundum totum; et ita totaliter desinit ibi esse corpus Christi.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus intelligit de accidente cujus subjectum est substantia, quod ei non permiscetur; sic autem non est in proposito.

Ad secundum dicendum, quod in aqua benedicta non fit aliqua mutatio substantialis ipsius aquae, sicut est in hoc sacramento, sed acquiritur ei virtus aliqua ex benedictione; ideo illa virtus potest pervenire ad aquam additam. Sed in hoc sacramento vinum convertitur substantialiter in aliud virtute verborum; et ideo non oportet quod vinum additum substantialiter etiam convertatur in sacramentum; sed potest esse quod convertatur in vinum virtute accidentium vini quae remanent, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod non est inconveniens unam dimensionem secundum unam partem sui esse in hoc sacramento sine subjecto; quia plures partes dimensionis quamvis sint una dimensio in actu, sunt tamen plures in potentia.

Ad quartum patet solutio ex dictis.

Ad quintum dicendum, quod magnum et parvum consequuntur quantitatem secundum quod ad certam mensuram determinatur. In sacramento autem altaris non oportet remanere dimensiones easdem secundum terminationem eamdem; quia sic divisis speciebus non remanerent eaedem dimensiones, nec per consequens idem sacramentum; sed sufficit ad subsistentiam sacramenti quod remaneant dimensiones eaedem secundum quod interminatae(1) intelliguntur.

ARTICULUS III.

Utrum ipsum verum corpus Christi frangatur in sacramento. — (Ubi supra art. 7.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ipsum verum corpus Christi frangatur in sacramento. Omne enim quod manducatur, masticatur et frangitur. Sed verum corpus Christi manducatur: Joan. 6, 57: *Qui manducat carnem meam etc.* Ergo et frangitur.

2. Praeterea, hoc sacramentum est memoriale dominicae passionis. Sed in passione ipsum corpus Christi est perforatum clavis et lancea. Ergo in sacramento ipsum corpus Christi frangitur.

3. Praeterea, sicut corpus Christi est totum in qualibet parte specierum, ita forma substantialis. Sed forma substantialis materialis dividitur per accidens per divisionem specierum. Ergo et corpus Christi.

Sed contra, quod frangitur, non manet integrum. Sed corpus Christi manet integrum, ut in littera dicitur. Ergo non frangitur.

Praeterea, omne corpus frangibile est passibile. Sed corpus Christi est impassibile, cum sit gloriosum. Ergo non frangitur.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod nec etiam species frangantur. Signum enim debet respondere signato. Sed species sunt signum corporis Christi. Cum ergo verum corpus Christi non frangatur, nec ipsae species frangentur.

2. Praeterea, secundum Philosophum in 4 Meteor. (text. 43), corporea dicuntur frangibilia et comminuibilia secundum determinatam dispositionem pororum. Sed species illae non habent poros: quia sub omnibus partibus specierum est aequaliter corpus Christi, et sub nulla aliquid aliud. Ergo species illae neque frangi neque comminui possunt.

3. Praeterea, in omni fractione, ea perfecta, aliud est quod continetur sub diversis partibus. Sed omnino est idem quod continetur sub diversis partibus specierum, qualitercumque disponantur. Ergo non proprie dicuntur frangi.

Sed contra, Matth. 26, dicitur, quod Dominus (2) benedixit et fregit. Sed verba Evangelii non possunt esse falsa. Ergo fuit ibi fractio vera. Sed non in corpore Christi, ut probatum est. Ergo in speciebus fuit.

Praeterea, magis competit quantitati dividi quam corrumpi, vel in aliud converti. Sed hoc contingit dimensionibus ibi remanentibus, ut ex dictis patet. Ergo et frangi, sive dividi.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod inconvenienter assignetur in littera significatio partium fractionis. Quia partes fractionis fractioni respondent. Sed fractio significat passionem Christi, ut in littera dicitur.

---

(1) *Al.* indeterminatae.

(2) *Al.* Deus, *Nicolai*: Christus.

Ergo partes fractionis debent significare partes veri corporis Christi, in quas per passionem divisum est corpus ejus.

2. Praeterea, hoc sacramentum est maxime sacramentum unionis. Sed distinctio partium unioni opponitur. Ergo non competit in hoc sacramento significari partes distinctas corporis mystici.

3. Praeterea, hoc non videtur servari secundum communem morem Ecclesiae quod aliqua pars usque in finem Missae reservetur. Ergo secundum hoc non debet accipi significatio alicujus partis.

4. Praeterea, Innocentius (lib. 5 de myst. Missae, cap. 3), et Hugo de S. Victore (lib. 2 de Sacr., part. 8, cap. 10), dicunt, quod pars extra calicem servata significat beatos; et ita videtur male dicere, quod significat illos qui sunt in sepulcris.

5. Praeterea, beati remedio non indigent. Sed sacramenta Ecclesiae in remedium ordinantur. Ergo non debet esse aliqua pars quae beatos significet.

6. Praeterea, sicut est diversitas inter mortuos, ita etiam inter vivos. Sed pro mortuis ponuntur duae partes. Ergo et pro vivis duae poni debent ad minus.

7. Praeterea, sicut membra distinguuntur ab invicem, ita caput distinguitur a membris. Ergo cum sint tres partes ad significandum diversitatem membrorum corporis mystici, deberet addi et quarta ad significandum ipsum caput.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sicut supra dictum est, corpus Christi non comparatur ad species sub quibus continetur, mediantibus suis dimensionibus; immo dimensiones ejus sunt ibi quasi ex consequenti; ideo quidquid convenit corpori Christi mediantibus dimensionibus suis, hoc non convenit ei secundum quod est sub sacramento. Cum ergo divisio quantitativa ei convenire non possit nisi mediante dimensione propria, constat quod fractione specierum ipsum corpus ejus non dividitur neque frangitur, etiam si passibile esset, sicut in coena fuit.

Ad primum ergo dicendum, quod in manducatione sunt multa; et fractio sive masticatio, et trajectio in ventrem sive nutritio. Primum autem convenit ipsis speciebus tantum; sed secundum et speciebus continentibus et corpori contento: quia ubi sunt species, est verum corpus Christi. Sed tertium, si loquamur spiritualiter, convenit corpori Christi; si autem corporaliter, speciebus, ut dictum est. Et ideo manducatio aliquo modo competit corpori Christi, sed non fractio, sive divisio.

Ad secundum dicendum, quod quia hoc sacramentum est signum passionis Christi, et non ipsa passio; ideo oportet quod passio quam significat fractio, non sit in corpore Christi, sed in speciebus, quae sunt signum ejus.

Ad tertium dicendum, quod forma substantialis materialis aliquo modo habet ordinem ad dimensiones, cum dimensiones interminatae praeintelligantur in materia ante formam substantialem, ut dictum est; sed corpus Christi nequaquam; et ideo non est simile de corpore Christi et illis formis.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod quidam dixerunt, quod fractio secundum rei veritatem non erat in hoc sacramento. Sed hoc non potest esse: quia fractio importat passionem, sive motum quemdam, et multitudinem ad quam terminatur motus; et utrumque horum est sensibile per se. Sunt enim sensibilia communia, quae contra sensibilia per accidens dividuntur in 2 de Anima (text. 63, 64 et 65); et ita judicium de his pertinet ad sensitivam partem; unde cum sensus judicet fractionem, si non esset fractio, esset falsum judicium; quod non competit in sacramento veritatis.

Et ideo alii dixerunt, quod est ibi fractio sine subjecto. Sed hoc non potest dici; quia fractio cum sit quidam motus, secundum rationem suae speciei, requirit terminum a quo et in quem; et ideo oportet ibi esse unum quod in multa dividitur, et hoc est subjectum fractionis. Et praeterea actio vel passio habet magis debile esse quam qualitas; unde cum qualitates in hoc sacramento ponamus in subjecto, multo fortius passionem.

Et ideo, cum fractio non possit esse in corpore Christi sicut in subjecto, ut dictum est, oportet quod sit in speciebus.

Ad primum ergo dicendum, quod signum respondet signato quantum ad id quod est: est enim hoc sacramentum signum rememorativum respectu dominicae passionis.

Ad secundum dicendum, quod sicut densitas manet in hoc sacramento, ita durities, quae est ejus effectus; et propter hoc etiam species illae sonum facere natae sunt, et sic etiam est ibi porositatem invenire.

Ad tertium dicendum, quod illud de speciebus quod est in una portione, non est in alia: quia species sunt quae franguntur: corpus autem Christi non frangitur, quia totum remanet sub qualibet parte; et ratio hujus dicta est supra, dist. 10.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sicut in hoc sacramento est duplex res sacramenti, scilicet corpus Christi verum et mysticum; ita etiam fractio duo significat, scilicet ipsam divisionem corporis veri, quae facta est in passione, et haec significatio tangitur in littera; et distributionem virtutis redemptionis Christi per diversa membra Ecclesiae; et hanc significationem tangit Dionysius in 3 cap. eccl. Hierar. Et secundum hoc accipitur significatio partium secundum diversum membrorum statum. Quia quidam sunt adhuc vivi, et hi significantur per partem quae comeditur: quia ipsi atteruntur diversis poenalitatibus, et sunt in ipso motu, ut incorporentur Christo. Quidam autem sunt mortui: et hi sunt in duplici statu. Quia quidam in plena participatione beatitudinis; et hoc est corpus Christi quod jam surrexit, sicut ipse Christus, et beata Virgo; et hi significantur per partem in calice missam, quia illi inebriantur ab ubertate domus Dei. Quidam autem sunt in expectatione plenae beatitudinis, qui vel stolam animae tantum habent, vel neutram, ut hi qui sunt in purgatorio; et hi significantur per tertiam partem quae reservatur usque in finem: quia hi perfectam gloriam consequuntur in fine mundi, et interim in speciebus quiescunt.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsum corpus Christi verum significat corpus Christi mysticum; unde partes corporis veri significant partes corporis mystici.

Ad secundum dicendum, quod ista unio facta est per passionem Christi; et ideo oportet quod sit in hoc sacramento fractio, quae passionem significet.

Ad tertium dicendum, quod talis mos fuit in primitiva Ecclesia, qui tamen modo cessavit propter

periculum: nihilominus remanet eadem significatio partium.

Ad quartum dicendum, quod non est inconveniens per idem diversa significari secundum suas proprietates diversas; unde et calix passionem significat inquantum inebriat; et sic procedit significatio quam ponit Innocentius: quia pars extra calicem significat eos qui sunt extra passionem praesentis miseriae, et pars in calice missa eos qui praedictis passionibus opprimuntur. Sed inquantum potus calicis delectat, significat gaudium aeternitatis; et ita procedit significatio in littera posita, quae continetur sub his versibus:

Hostia dividitur in partes. Tincta beatos
Plene: sicca notat vivos, servata sepultos.

Ad quintum dicendum, quod hoc sacramentum non solum est in remedium, sed etiam in gratiarum actionem; et ideo, quamvis beati non consequantur aliquod remedium in isto sacramento, quia tamen est in gratiarum actionem pro eorum gloria, conveniens fuit ut et ipsi in hoc sacramento significarentur.

Ad sextum dicendum, quod omnes vivi indigent hoc sacramento ad remedium, sed non omnes mortui; et ideo pro mortuis ponuntur duae partes, sed pro vivis una tantum. Vel dicendum, quod duae ponuntur pro vivis in hoc saeculo, et alia pro vivis in gloria, qui resurrexerunt; et pro omnibus qui adhuc non resurrexerunt, una tantum.

Ad septimum dicendum, quod resurrectio membrorum est conformis resurrectioni capitis; quia *reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae*; Philip. 3, 20: et ideo eadem parte significatur et caput et membra ei perfecte configurata.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de effectu hujus sacramenti; et circa hoc quaeruntur duo: 1.° De effectu ejus quantum ad consecutionem boni; 2.° De effectu ejus quantum ad remotionem mali.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum per hoc sacramentum augeantur virtutes.
(3 p., qu. 79, art. 1 ad 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod per hoc sacramentum non augeantur virtutes. Quia diversarum causarum diversi sunt effectus. Sed augmentum virtutis est effectus baptismi, et etiam confirmationis, ut supra dictum est. Ergo non est effectus eucharistiae.

2. Praeterea, per augmentum caritatis ad perfectionem caritatis venitur. Si ergo per hoc sacramentum caritas et aliae virtutes augerentur, toties posset sumi quod homo in hac vita ad perfectam caritatem veniret, et ad summum gradum ipsius; quod non est nisi in patria, ut Augustinus dicit (1).

3. Praeterea, omnes virtutes simul augentur. Si ergo augmentum virtutum esset effectus hujus sacramenti, non magis deberet poni effectus augmentum caritatis quam aliarum virtutum.

Sed contra, nihil spiritualiter perficitur nisi per augmentum virtutum. Sed secundum Dionysium (de Eccles. Hier., cap. 2), eucharistia habet virtutem perfectivam. Ergo effectus ejus est virtutis augmentum.

Praeterea, effectus hujus sacramenti est plenitudo gratiae, ut patet in oratione canonis: *Quotquot ex hac altaris participatione sumpserimus, omni benedictione caelesti et gratia repleamur.* Sed ad plenitudinem gratiae per augmentum virtutis pervenitur. Ergo idem quod prius.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod hoc sacramentum prosit etiam beatis ad augmentum gloriae. In collecta enim beati Leonis Papae, ut Innocentius dicit (extra. de celebratione Miss., cap. *Cum Martha*, circa finem), ita dicitur: *Annue nobis Domine, ut animae famuli tui Leonis haec prosit oblatio.* Sed constat beatum Leonem in gloria esse. Ergo prodest beatis ad gloriae augmentum.

2. Praeterea, hoc sacramentum offertur etiam pro parvulis decedentibus in innocentia baptismali. Sed constat quod tales ad gloriam transeunt. Ergo prodest etiam hoc sacramentum ad augmentum gloriae.

Sed contra, sacramenta Ecclesiae non prosunt alicui qui non sit in statu proficiendi. Sed sancti in patria existentes non sunt in statu proficiendi, cum sint in termino profectus. Ergo eis eucharistia non prodest.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod effectus hujus sacramenti non possit impediri nisi per peccatum mortale. Quia, sicut Ambrosius in littera dicit, spiritualiter manducat qui innocentiam ad altare portat. Sed quicumque sine peccato mortali accedit, portat innocentiam ad altare; quia venialia peccata innocentiam non tollunt. Cum ergo spiritualiter manducans effectum sacramenti percipiat, videtur quod effectus sacramenti non possit impediri nisi per peccatum mortale.

2. Praeterea, baptismus non est nobilius sacramentum quam istud. Sed nihil impedit effectum baptismi nisi peccatum mortale. Ergo nec effectum hujus sacramenti.

3. Praeterea, peccatum veniale non facit fictum. Sed sola fictio impedit sacramentorum effectum. Ergo solum peccatum mortale impedit sacramenti effectum.

Sed contra, nullus percipit effectum hujus sacramenti nisi qui accedit sicut accedendum est. Sed aliquis debet accedere ad hoc sacramentum cum diligenti conscientiae suae examinatione, ut patet 1 Corinth. 11. Cum ergo sine peccato mortali possit hoc praetermitti, videtur quod sine peccato mortali possit effectus hujus sacramenti impediri.

Praeterea, ad hoc quod aliquis adultus gratiam recipiat, oportet quod se ad gratiam habendam praeparaverit. Sed hanc praeparationem contingit sine peccato mortali impediri. Ergo sine peccato mortali contingit impediri effectum hujus sacramenti.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam

(1) Lib. de perfectione Justitiae, cap. 3, et refertur in Glossa 1 Corinth. 13, ad illa verba: *Cum venerit quod perfectum est etc.* (*Ex edit. P. Nicolai*).

quaestionem, quod proprius effectus cujuslibet sacramenti debet assumi ex similitudine ad materiam illius sacramenti; sicut expurgatio veteris vitae est effectus baptismi per ablutionem aquae significata. Et ideo cum materiale in hoc sacramento sit cibus, oportet quod effectus proprius hujus sacramenti accipiatur secundum similitudinem ad effectum cibi. Cibus autem corporalis primo in cibatum convertitur, et ex tali conversione, deperdita restaurat, et quantitatem auget; sed spiritualis cibus non convertitur in manducantem, sed eum ad se convertit. Unde proprius effectus hujus sacramenti est conversio hominis in Christum, ut dicat cum Apostolo, Galat. 2, 20: *Vivo ego, jam non ego; vivit vero in me Christus*; et ad hoc sequuntur duo effectus: augmentum spiritualis quantitatis in augmento virtutum, et restauratio deperditorum in remissione venialium vel reparatione cujuscumque defectus praecedentis.

Ad primum ergo dicendum, quod augmentum dicitur dupliciter. Uno modo communiter, prout invenitur in viventibus et non viventibus, secundum quod quaelibet additio augmentum facit; et hoc modo virtutes augentur per omnia sacramenta quae gratiam inveniunt in subjecto, ex eo quod ipsa de se nata sunt gratiam causare. Alio modo augmentum dicitur proprie, prout est in viventibus ex conjunctione nutrimenti; et talis modus augmenti virtutum est proprius huic sacramento.

Ad secundum dicendum, quod duplex est perfectio caritatis; scilicet viae, et patriae; et quamvis non possit hoc sacramentum existentes in via perducere ad perfectionem patriae propter diversum statum, potest tamen perducere ad perfectionem viae. Per augmentum enim caritatis ad perfectionem patriae in via pervenire non possumus.

Ad tertium dicendum, quod caritatis proprium est transformare amantem in amatum, quia ipsa est quae extasim facit, ut Dionysius dicit (de div. Nom., cap. 7). Et quia augmentum virtutum in hoc sacramento fit per conversionem manducantis in spiritualem cibum, ideo magis attribuitur huic sacramento caritatis augmentum quam aliarum virtutum.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod gloria comprehendit sanctorum praemium; quod quidem est duplex; scilicet essentiale gaudium quod de Divinitate habent; et accidentale, idest gaudium quod habent de quocumque bono creato. Quantum autem ad praemium essentiale, secundum probabiliorem opinionem, eorum gloria augeri non potest; sed quantum ad praemium accidentale usque ad diem judicii augeri potest; alioquin tunc non augeretur gaudium de gloria corporis; unde de omnibus benefactis eis gloria accrescit; quia *gaudium est Angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente;* Luc. 15, 10; et ita etiam de omnibus quae in Dei honorem fiunt, gaudent, et maxime de his in quibus de eorum gloria Deo gratias agimus. Unde simpliciter loquendo, (hoc est, quantum ad essentiam gloriae,) hoc sacramentum non auget in beatis gloriam; sed secundum quid, scilicet quantum ad accidentale praemium, auget.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Innocentius solvit, ubicumque talis loquendi modus invenitur, ita debet intelligi, ut ad hoc prosit ut a fidelibus magis ac magis glorificetur in terris.

Ad secundum dicendum, quod pro pueris baptizatis Missarum solemnia celebrantur, non quia eis juventur quantum ad remissionem alicujus culpae, vel quantum ad augmentum gloriae, sed propter alias rationes: tum propter solatium vivorum; tum ad ostendendum parvulos ad unitatem corporis mystici pertinere, dum idem modus exequiarum servatur in ipsis et in aliis; tum ad commendandum redemptionis mysterium, quod in hoc sacramento commemoratur, per quod parvuli sine proprio merito salutem consequuntur aeternam.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod omnis perfectio acquirenda impeditur per remotionem propriae dispositionis. Sicut autem dispositiones materiales se habent ad perfectionem formae, ita actus se habent ad perfectionem finis; unde cum hoc sacramentum perficiat conjungendo fini, ut supra dictum est; ad hoc quod effectum suum plene habeat in sumente, oportet quod adsit actualis devotio. Et quia interdum absque mortali peccato actualis devotio impediri potest, cum distractiones variae ipsam impediant, et peccata venialia virtutum actum tollant; absque peccato mortali potest effectus hujus sacramenti impediri, ita quod aliquis augmentum gratiae non consequatur; nec tamen reatum peccati mortalis incurret, sed forte reatum venialis peccati, ex hoc quod imparatus accedit.

Ad primum ergo dicendum, quod innocentiam portans spiritualiter manducat habitu, sed non semper actu; et ad hoc quod effectum sacramenti percipiat, oportet quod actu spiritualiter manducet.

Ad secundum dicendum, quod in baptismo datur primum esse spirituale; et ideo effectus ejus non impeditur nisi per propositum peccati mortalis committendi, quod directe vitae spirituali opponitur. Sed in hoc sacramento fit conjunctio ad finem, quae debet esse per debitam operationem; et ideo defectus talis operationis impedit effectum hujus sacramenti.

Ad tertium dicendum, quod quamvis peccatum veniale non faciat fictum simpliciter, facit tamen fictum quo ad aliquid. Nec tamen dicendum quod omne peccatum veniale impediat effectum hujus sacramenti, sed solum illud quod tollit actualem devotionem quae exigitur in hoc sacramento.

ARTICULUS II.

Utrum virtute hujus sacramenti venialia peccata dimittantur. — (3 p., qu. 79, art. 3, 4, 5.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virtute hujus sacramenti venialia peccata non dimittantur. Qua enim ratione dimittitur unum, et aliud. Sed omnia non dimittuntur; quia sic aliquis esset frequenter absque omni veniali peccato; quod est contra illud quod dicitur 1 Joan. 1, 8: *Si dixerimus quod peccatum non habemus, nosipsos seducimus.* Ergo non delet aliquod peccatum veniale.

2. Praeterea, peccatum non deletur nisi per id quod habet oppositionem ad ipsum. Sed veniale peccatum non habet oppositionem ad gratiam, quam hoc sacramentum confert. Ergo virtute hujus sacramenti venialia non dimittuntur.

3. Praeterea, baptismus, quia dimittit omnia peccata mortalia et venialia, non requirit luctum exteriorem. Si ergo in hoc sacramento venialia peccata dimittantur, non requiritur quod post sum-

ptionem hujus sacramenti aliquis faceret poenitentiam de peccatis venialibus; quod falsum est.

Sed contra, Innocentius dicit (lib. 4 de myster. Missae, cap. 40, 4), quod hoc sacramentum venialia delet, et cavet mortalia.

Praeterea, ut ex verbis Ambrosii in littera positis accipi potest, hoc sacramentum datur in remedium quotidianae infirmitatis. Sed quotidiana peccata dicuntur venialia. Ergo hoc sacramentum tollit venialia.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod etiam virtute hujus sacramenti dimittantur mortalia. Dicitur enim in collecta illa: *Purificent nos, quaesumus Domine, sacramenta quae sumpsimus;* et mox: *Praesta ut hoc tuum sacramentum sit ablutio scelerum* (1). Sed scelera dicuntur mortalia peccata. Ergo delet peccata mortalia.

2. Praeterea, hoc sacramentum expressius passionem Christi repraesentat quam baptismus. Sed baptismus virtute passionis in eo operantis delet peccata mortalia. Ergo et hoc sacramentum.

3. Praeterea, minima gratia sufficit ad delendum omnia mortalia. Sed hoc sacramentum gratiam confert. Ergo mortalia delet.

4. Praeterea, hoc sacramentum magis operatur in sumente quam in alio; alias frustra quis assumeret. Sed offertur sacrificium Ecclesiae pro aliquibus impiis ut convertantur, et non frustra. Ergo et in ipso qui sumit, mortalia peccata delet.

Sed contra, Augustinus ad Renatum (lib. de origine Animae, cap. 9): *Quis offerat corpus Christi nisi pro his qui sunt membra Christi?* Sed illi qui sunt membra Christi, non habent peccatum mortale. Ergo virtute hujus sacramenti non delentur mortalia.

Praeterea, hoc sacramentum non habet aliquem effectum in indigne accedentibus. Sed quicumque accedit cum mortali, indigne accedit. Ergo non percipit effectum hujus sacramenti; et ita non delet mortalia.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod remittat poenam peccati mortalis. Deus enim pronior est ad miserendum quam ad puniendum, ut dicit Glossa in principio Hier. Sed indigne accedens incurrit reatum poenae mortalis peccati. Ergo digne accedens ab eo absolvitur.

2. Praeterea, hoc sacramentum non minus valet vivis quam mortuis. Sed mortuis valet ad remissionem poenae, quia ad hoc pro eis offertur. Ergo multo magis vivis.

3. Praeterea, veritas est majoris efficaciae quam figura. Sed sacrificia veteris testamenti in satisfactionem pro peccatis mortalibus offerebantur. Ergo multo fortius et hoc, cujus sunt illa figura; et sic remittit mortalium poenam.

Sed contra: quicumque non est debitor poenae, statim moriens evolat. Si ergo hoc sacramento poena mortalis peccati dimitteretur, quilibet munitus hoc sacramento ex hac vita discedens evolaret; quod falsum est.

Praeterea, satisfactio non exigitur nisi ad dimissionem poenae. Si ergo hoc sacramento dimitteretur poena, omnis alia satisfactio tolleretur; quod est inconveniens

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod virtute hujus sacramenti fit quaedam transformatio hominis ad Christum per amorem, ut dictum est; et hoc est proprius ejus effectus. Et quia ex fervore caritatis peccata venialia dimittuntur, propter hoc quod dicto fervori contrariantur, ideo ex consequenti, virtute hujus sacramenti, venialia delentur.

Ad primum ergo dicendum, quod tantus potest esse devotionis fervor, quod omnia venialia peccata deleat. Neque est inconveniens quod aliqua hora homo sit absque omni peccato veniali; quamvis hoc diu durare non possit propter difficultatem vitandi peccata venialia. Nec tamen oportet quod semper omnia peccata venialia deleat, sed secundum mensuram devotionis: quia non est proximus effectus ejus deletio venialium, sed ex consequenti, ut ex dictis patet.

Ad secundum dicendum, quod in hoc sacramento non solum confertur gratia habitualis, sed excitatur fervor actualis devotionis; et ideo gratiae hujus sacramenti non solum mortalia, sed etiam venialia opponuntur.

Ad tertium dicendum, quod baptismus habet pro principali effectu delere peccatum; et ideo quando non impeditur, delet omnia; sed non est ita in hoc sacramento; et ideo ratio non sequitur.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod effectus sacramenti, ut dictum est, respondet his quae exterius in sacramento geruntur. Exterius autem usus hujus sacramenti est per manducationem, quae non debetur nisi rei viventi; et ideo effectus hujus sacramenti praesupponit vitam in sumente. Et quia peccatum mortale vitam spiritualem tollit, ideo hoc sacramentum non est ad abluenda peccata mortalia in sumentibus, sed illos solum defectus qui cum vita esse possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Innocentius dicit, hujusmodi locutiones sunt impropriae. Dicitur enim hoc sacramentum scelera vel crimina abluere vel tollere, inquantum ea impedit, contra ipsa robur ministrando. Vel dicendum, quod in aliquo potest esse peccatum mortale, qui ejus conscientiam non habet; et talis si devote accedit, veniam consequitur, ut supra, dist. 9, quaest. 1, art. 3, quaestiunc. 2, dictum est.

Ad secundum dicendum, quod baptismus non solum exprimit passionem Christi, sed etiam facit baptizatum Christo commori. Et quia corruptio unius est generatio alterius, generatio autem est motus in vitam, et non praesupponit vitam, sed privationem ejus; ideo per baptismum possunt peccata mortalia dimitti virtute passionis, non autem per eucharistiam, per cujus sumptionem homo non significatur commori Christo, sed fructu mortis Christi refici, quod vitam praesupponit.

Ad tertium dicendum, quod gratia quam eucharistia confert, quantum est de se, habet virtutem mortalia delendi. Sed ratione ordinis quem habet ad vitam quam praesupponit, mortalia invenire non potest, et ideo nec ea delere. Si autem inveniat in subjecto, non in conscientia, nihilominus ea delet.

Ad quartum dicendum, quod eucharistia non solum est sacramentum, sed etiam est sacrificium.

(1) Al. *Domine etc. sit ablutio scelerum.*

Inquantum autem est sacramentum, habet effectum in omni vivente, in quo requirit vitam praeexistere. Sed inquantum est sacrificium, habet effectum etiam in aliis, pro quibus offertur, in quibus non praeexigit vitam spiritualem in actu, sed in potentia tantum; et ideo, si eos dispositos inveniat, eis gratiam obtinet virtute illius veri sacrificii a quo omnis gratia in nos influxit; et per consequens peccata mortalia in eis delet, non sicut causa proxima, sed inquantum gratiam contritionis eis impetrat. Et quod in contrarium dicitur, quod non offertur nisi pro membris Christi; intelligendum est pro membris Christi offerri, quando offertur pro aliquibus ut sint membra.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod eucharistia, inquantum est sacramentum, ut dictum est, pro principali effectu habet unionem hominis ad Christum; et ideo per modum sacramenti non aufert nisi ea quae in habente vitam huic unioni opposita invenit. Poena autem peccato mortali debita, quod jam deletum est, non est hujusmodi: ideo inquantum est sacramentum, non habet effectum poenae mortalis dimissionem; sed inquantum est sacrificium, accipit rationem satisfactionis; et secundum hoc in parte vel in toto poenam tollit, sicut et aliae satisfactiones secundum mensuram poenae debitae pro peccato et devotionis qua sacramentum offertur. Nec tamen semper virtute hujus sacramenti tota poena tollitur.

Ad primum ergo dicendum, quod indigne accedens cum conscientia mortalis peccati, mortaliter peccat; et ideo reatum poenae debitae mortali peccato incurrit. Digne autem accedens meretur vitam aeternam, ad quam meritum ordinatur, sicut mortale peccatum ad poenam. Non autem ordinatur meritum directe principaliter ad remissionem poenae; et ideo ratio non procedit.

Ad secundum dicendum, quod non totaliter semper aufertur poena per hoc sacrificium illis qui sunt in purgatorio, nec auferebatur in veteri lege per antiqua sacrificia.

Unde patet solutio ad tertium.

QUAESTIO III.

Deinde quaeritur de frequentatione hujus sacramenti; et circa hoc quaeruntur duo: 1.° de frequentatione; 2.° de cessatione.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum debeat homo frequentare hoc sacramentum, vel semel tantum in vita sua sumere. — (*3 p., qu.* 80, *art.* 10.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non debeat homo frequentare hoc sacramentum, sed semel tantum in vita sua sumere. Injuriam enim facit sacramento qui sacramentum iterat. Sed rei digniori minus facienda est injuria. Cum ergo hoc sacramentum sit dignius aliis quibusdam quae non iterantur, videtur quod non nisi semel accipi debeat.

2. Praeterea, Apostolus probat, Hebr. 10, ex unitate hostiae vel passionis Christi, unitatem baptismi. Sed hoc sacramentum magis convenit cum passione Christi, inquantum est hostia, quam baptismus. Ergo cum baptismus semel tantum percipiatur, et hoc sacramentum semel tantum debet percipi.

Sed contra, cum frequentatione mysterii crescit nostrae salutis effectus, ut in collecta dicitur. Sed ad hoc debemus niti ut effectus salutis in nobis crescat. Ergo debemus frequenter sumere.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod qualibet die. Ambrosius enim dicit (lib. 5 de Sacram., cap. 4): *Iste panis quotidianus est; accipe quotidie quod quotidie* (1) *tibi prosit.*

2. Praeterea, isto sacramento excitatur fervor caritatis, qua homo Christo unitur. Sed hoc expedit ut quotidie fiat. Ergo quotidie communicandum est.

Sed contra est quod Augustinus (Gennadius) dicit in lib. de eccl. dogmat. (cap. 53): *Quotidie eucharistiam sumere nec laudo nec vitupero.* Ergo non est quotidie communicandum.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod sit semel in anno communicandum tantum. Quia agnus paschalis signum fuit hujus sacramenti. Sed sumebatur tantum semel in anno. Ergo et hoc sacramentum debet semel in anno tantum percipi.

2. Praeterea, hoc sacramentum est memoriale dominicae passionis. Sed passionem Domini commemorat Ecclesia semel in anno. Ergo tunc tantum debet esse tempus communicandi.

Sed contra est quod dicit Fabianus Papa (ut refertur de Cons., dist. 11, cap. *Et si*): *Et si non pluries, ter saltem in anno communicent homines, scilicet in Pascha, Pentecoste, et Natali Domini.*

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius 1. Videtur quod homo possit una die pluries communicare. Quia majus est celebrare quam communicare. Sed sacerdos potest una die celebrare pluries, si necesse sit. Ergo et alius fidelis potest pluries communicare.

2. Praeterea, quotiescumque aegritudo corporalis iteratur, extrema unctio potest iterari. Sed eucharistia ordinatur contra aegritudinem peccatorum venialium, quae uno die pluries iterantur. Ergo una die potest homo pluries communicare.

Sed contra est quod dicitur de Consecr., dist. 1 (cap. *Sufficit*): *Sufficit sacerdoti semel in die Missam celebrare; quia Christus semel passus est, et totum mundum redemit.* Ergo etiam semel tantum in die debet quis communicare.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ea quae in hoc sacramento geruntur, habent similitudinem cum his quae accidunt in corporali nutrimento. Quia enim fit quasi continua deperditio naturalis humiditatis per actionem caloris naturalis et exercitium laboris, ideo oportet frequenter corporalem cibum assumere ad restaurationem deperditi, ne perditio continua mortem inducat. Similiter etiam ex concupiscentia innata et occupatione circa exteriora fit deperditio devotionis et fervoris, secundum quae homo in Deum colligitur; unde oportet quod pluries deperdita restaurentur, ne homo totaliter alienetur a Deo.

(1) Al. deest *quotidie.*

Ad primum ergo dicendum, quod perfectio hujus sacramenti, ut dictum est, dist. 8, qu. 1, art. 1, quaestiunc. 1, consistit in consecratione materiae, non in usu ipsius; et ideo consecratio non repetitur super eamdem materiam propter reverentiam sacramenti, sed usus potest repeti.

Ad secundum dicendum, quod baptismus repraesentat illam hostiam, secundum quod facit in nobis spiritualem vitam; et quia generatio uniuscujusque non est nisi semel, ideo baptismus non repetitur. Sed eucharistia repraesentat illam hostiam secundum quod reficit; et ideo oportet quod frequenter sumatur.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod in hoc sacramento duo requiruntur ex parte recipientis; scilicet desiderium conjunctionis ad Christum, quod facit amor; et reverentia sacramenti, quae ad donum timoris pertinet. Primum autem incitat ad frequentationem hujus sacramenti quotidianam, sed secundum retrahit. Unde si aliquis experimentaliter cognosceret ex quotidiana sumptione fervorem amoris augeri, et reverentiam non minui, talis deberet quotidie communicare; si autem sentiret per quotidianam frequentationem reverentiam minui, et fervorem non multum augeri, talis deberet interdum abstinere, ut cum majori reverentia et devotione postmodum accederet. Unde quantum ad hoc unusquisque relinquendus est judicio suo; et hoc est quod Augustinus dicit (epist. 118, cap. 3): *Si dixerit quispiam, non quotidie accipiendam esse eucharistiam, alius affirmet quotidie sumendam; faciat unusquisque quod secundum fidem suam pie credit esse faciendum*; et probat per exemplum Zachaei et Centurionis; quorum unus recipit Dominum gaudens, Luc. 19, alius dicit Matth. 8, 8: *Non sum dignus ut intres sub tectum meum*; et uterque misericordiam consecutus est.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod secundum diversos status fidei diversus mos de hoc inolevit. Nam in primitiva Ecclesia, quando vigebat devotio major ex propinquitate passionis Christi, et erat major impugnatio ab infidelibus, quia haec mensa adversus tribulationes Ecclesiae praeparatur, quotidie communicandum fidelibus indicebatur; unde Callistus Papa (1) dicit: *Peracta consecratione omnes communicent, qui nolunt ecclesiasticis carere liminibus. Sic enim Apostoli statuerunt.* Postmodum indictum fuit ut saltem ter in anno communicarent, ut dictum est, propter solemnitatem illorum dierum. Sed postmodum arctatum est, ut saltem semel in anno, scilicet in Pascha, communicent; et ad hoc etiam multi idonei non inveniuntur. Et quamvis statutum Ecclesiae non liceat praeterire, tamen licet pluries communicare. Unde Augustinus (Gennadius ubi supra) laudat omnibus diebus dominicis communicandum esse; et ita pluries in anno potest communicare quis.

Ad primum ergo dicendum, quod agnus paschalis fuit figura hujus sacramenti ratione passionis Christi, quae semel tantum facta est; et ideo semel tantum in anno sumebatur: sed manna, quod fuit figura hujus sacramenti, inquantum hoc sacramentum est cibus fidelium, quolibet die sumebatur.

Ad secundum dicendum, quod Ecclesia tempore passionis recolit ipsam passionem secundum se, et ideo semel in anno tantum recolit; sed in hoc sacramento recolitur passio secundum quod per ipsam reficimur; et quia tali refectione pluries indigemus, ideo pluries hoc modo recolitur dominica passio.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod homo non debet pluries in una die communicare, ut saltem quantum ad unam diem repraesentetur unitas dominicae passionis, et ut quantum ad aliquid reverentia sacramento exhibeatur semel sumendo.

Ad primum ergo dicendum, quod sacerdos est quasi persona publica, et ideo oportet quod non solum pro se, sed etiam pro aliis celebret; et ideo necessitate cogente potest pluries celebrare in die. Sed non est eadem ratio de illis qui non sumunt nisi ratione sui.

Ad secundum dicendum, quod sunt alia remedia quibus peccatum veniale expiari potest; unde non oportet ut ad ea expianda homo pluries in die communicet.

ARTICULUS II.

Utrum liceat omnino a communione cessare.
(3 *p.*, *qu.* 80, *art.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod liceat omnino a communione cessare. Quia nullus tenetur nisi ad ea quae sunt necessitatis. Sed hoc sacramentum, ut supra, dist. 9, qu. 1, art. 1, quaest. 2, dictum est, non est necessitatis. Ergo aliquis potest omnino a sacramenti sumptione cessare.

2. Praeterea, quod fit ad reverentiam Dei, non est peccatum. Sed aliquis potest ex reverentia sacramenti omnino cessare. Ergo si omnino cesset, non est peccatum.

3. Praeterea, Augustinus dicit (epist. 118, cap. 3), quod de sumptione hujus sacramenti debet quilibet facere quod pie credit faciendum esse. Ergo non peccat, si omnino cesset, et putat hoc esse faciendum.

Sed contra est quod Innocentius dicit (mysteriorum Missae, lib. 4, cap. 42): *Cavendum est ne si nimium hujus sacramenti sumptio differatur, mortis periculum incurratur.* Ergo si omnino cessatur, est mortiferum.

Praeterea, statutum est Ecclesiae, ut saltem semel in anno fideles communicent. Ergo qui omnino cessat, peccat.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod ille qui consecrat, possit a communione cessare. Quia ubi est major necessitas, ibi secundum ordinem debitum caritatis est magis subveniendum. Sed potest contingere quod postquam sacerdos consecraverit, aliquis infirmetur ad mortem, et instanter petat corpus Christi in ultima necessitate constitutus. Ergo cum sit hoc sacramentum caritatis, debet sacerdos ipse a communione desistere, et infirmo dare.

2. Praeterea, gravius est peccatum peccato superaddere quam unum simplex peccatum commit-

(1) Quod sequitur ex Callisto, refertur quidem ut ex Callisto dist. 2 de Consecr., cap. *Peracta*, ex Anacleto tamen dist. 1 de Consecr., cap. *Episcopus*; et ex eodem refert D. Thomas 3 p., quaest. 80, art. 10 (*Ex edit. P. Nicolai*).

tere. Sed habens conscientiam peccati mortalis peccat consecrando, peccat etiam communicando. Ergo ex quo consecravit, debet saltem a sumptione cessare.

3. Praeterea, communicatio corporis Domini et sanguinis aequaliter debetur omnibus membris Christi. Sed aliis datur corpus Christi sine sanguine. Ergo sacerdos saltem a sumptione sanguinis abstinere potest.

Sed contra est quod dicitur de Consecr., dist. 2, cap. *Relatum* (ex Concilio Toletano 12, cap. 5), ubi reprobatur eorum error qui volebant consecrare corpus Christi, et non sumere.

Praeterea, hoc idem videtur ex verbis Domini, quibus dixit hoc sacramentum instituens: *Accipite, et comedite*; Matth. 26, 26.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod laudabilius sit abstinere ab hoc sacramento quam accedere. Quia ad Deum (1) maxime per humilitatem appropinquamus. Sed quod homo ex reverentia sacramenti a communione desistit, humilitatis est. Ergo hoc videtur magis meritorium et fructuosum, quam etiam sumere.

2. Praeterea, caritatis verae est magis Dei gloriam quam commodum proprium quaerere. Sed iste qui abstinet, videtur propter gloriam Dei facere quam reveretur; qui autem sumit, propter proprium commodum facere, quia fructum sacrum quaerit. Ergo illud est perfectioris caritatis, et ita magis meritorium.

Sed contra, in aliis sacramentis ei cui licet sacramentum accipere, melius est accipere quam desistere. Sed hoc sacramentum dignius est aliis. Ergo multo melius est homini parato accipere quam ex reverentia desistere.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod nulli licet omnino a communione cessare: quia Ecclesia statuit tempus in quo fideles communicare debeant; unde qui omnino desistunt, efficiuntur rei transgressionis praecepti. Institutio autem Ecclesiae fuit necessaria: quia enim in quotidiana pugna sumus, vita spiritualis in nobis evanesceret, nisi aliquando cibum vitae sumeremus.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc sacramentum de sui institutione prima, quamvis non sit de necessitate salutis, tamen ex institutione Ecclesiae necessarium efficitur; et sine hoc etiam necessarium esset non simpliciter, ut sine quo non esset salus, sed ex suppositione finis; si scilicet homo in vita spirituali firmus persistere vellet.

Ad secundum dicendum, quod reverentia debita Deo in hoc exhibetur quod homo non se nimis divinis ingerat supra suum modum; sed quod homo omnino se subtrahat, hoc est contemptus, et pusillanimitatis.

Ad tertium dicendum, quod verbum Augustini referendum est ad hoc quod quotidie sumatur, vel non; non autem ad hoc quod omnino quis desistat.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod semper ille qui consecrat, debet sumere corpus et sanguinem Christi, nisi impediatur vel per violentiam, vel per mortem, vel per infirmitatem, vel aliquid hujusmodi: cujus ratio potest sumi ex parte ipsius sacramenti, quod in ipsa sumptione complementum suae significationis accipit: quia, ut dicit Augustinus (1), dum sanguis in ore fidelium de calice funditur, sanguinis effusio de latere Christi designatur: et etiam complementum suae efficaciae, quia ultimum effectum proprium habet in hoc quod sumitur. Ut ergo sacramentum sit perfectum, oportet illum qui sacramentum celebravit, communicare. Potest etiam sumi ratio ex parte ipsius consecrantis: quia cum ipse sit aliis dispensator divinorum, debet primo in participatione divinorum fieri, ut Dionysius dicit in 3 cap. eccles. Hierar.

Ad primum ergo dicendum, quod in tali casu non oportet quod sacerdos communionem intermittat; sed potest dare infirmo petenti partem hostiae consecratae.

Ad secundum dicendum, quod magis peccaret non sumendo, quia sacrilegium committeret pervertens ritum sacramentorum. Nec tamen est perplexus; quia potest ad Deum converti, et conteri: et tunc sine periculo in tali articulo sumet.

Ad tertium dicendum, quod perfectio sacramenti hujus in utroque consistit, ut ex supra dictis patet; et ideo sacerdos celebrans qui alterum tantum sumeret, imperfecte sacramentum perageret; unde reus sacrilegii secundum canones judicatur, de Consec, dist. 2, cap. *Comperimus* (et est Gelasii Papae), (2). Secus est autem de aliis qui non perficiunt sacramentum: quia eis subtrahitur sanguis propter effusionis periculum; unde et sacerdos in Parasceve, quando non consecrat, corpus sine sanguine sumit.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in his quae sunt ex genere suo bona, peccatum non accidit, nisi ex aliquo accidente, dum inordinate explentur; et ideo ea (3) perficere per se bonum est; sed abstinere ab eis non est bonum nisi ratione accidentis alicujus. Unde cum eucharistiam accipere sit bonum ex genere, assumere eam est bonum per se, abstinere est bonum per accidens, inquantum scilicet timetur ne inordinate sumatur. Et quia quod est per se, praejudicat ei quod est per accidens; ideo simpliciter loquendo, melius est eucharistiam sumere quam ab ea abstinere; sed in casu aliquo nihil prohibet esse melius abstinere, quando aliquis probabiliter praesumit ex sumptione reverentiam minui. Si autem haec duo ad invicem comparemus, adhuc invenitur praevalere sumptio sacramenti abstinentiae a sacramento, tum ratione effectus sacramenti, tum ratione praeparationis, quantulacumque sit; tum etiam ratione virtutis elicientis actum: quia sumere videtur esse caritatis, in qua radix meriti consistit; abstinere autem timoris: amor autem timori praevalet.

(1) *Al.* ad eum.

(1) Sic in Decr. de Consecr., dist. 2, cap. *Cum funditur*, vel ut ex lib. Sententiarum Prosperi, ubi nihil tale occurrit: sed Lanfranci potius est lib. de eucharistiae Sacramento, ubi subjungit ex lib. 4 Dialogorum Gregorii, quod sanguis Christi non jam in manus infidelium, sed in ore fidelium funditur (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Nicolaius addit*: ubi statuit Gelasius Papa contra quosdam qui post sacri corporis portionem, nescio qua superstitione obstricti, a calice sacri cruoris abstinebant, quod vel integra sumant sacramenta, vel ab integris arceantur: quia *divisio unius ejusdemque mysterii sine grandi sacrilegio non potest provenire* (*Ex edit. P. Nicolai*).

(3) *Al.* ad eis.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas est quae Deo directe nos conjungit; sed humilitas ad hanc unionem disponit, inquantum hominem Deo subdit; unde meritum magis consistit in caritate quam in humilitate.

Ad secundum dicendum, quod in hoc maxime est gloria Dei et bonitas, quod se creaturis pro captu earum communicat; unde magis videtur ad Dei gloriam pertinere quod aliquis ad communionem accedat quam quod abstineat.

Expositio textus.

Sicut et Christus se ostendit etc. Contra, veritatem non decet aliqua fictio. Ergo non debuit eis aliud ostendere quam quod in ipso erat. — Et ideo dicendum, quod Christus eis speciem suam naturalem ostendit, et sensus exterior per eam movebatur; sed propter dubitationem resurrectionis, sensus interioris judicium impediebatur; unde eum talem inspiciebant exterius, ut Gregorius dicit (hom. 25 in Evang.) qualis erat apud eos interius; et ita non erat aliqua deceptio ex parte Christi, sicut non est aliqua deceptio in sacra Scriptura ex hoc quod finguntur figurae Angelis et ipsi Deo; non enim ad hoc fit ut in eis intellectus remaneat, sed ut ex his in significata eorum surgat; et ita etiam per speciem illam in qua eis apparuit, voluit eis Dominus interiorem eorum dispositionem significare.

Qui confessus est coram Nicolao Papa etc. Videtur ex hoc quod haec opinio omnino sit tenenda, quia in principio confessionis hujus dicitur: *Consentio Romanae Ecclesiae, et Apostolicae Sedi.* Ergo nulli licet aliter tenere. — Et dicendum, quod quia Berengarius negaverat verum corpus Christi in altari esse, coactus fuit hanc confessionem facere; unde non intendit dicere, quod ipsum corpus Christi frangatur, sed quod sub speciebus, in quibus est fractio, verum corpus Christi sit; et in hoc se dicit consentire Apostolicae Sedi, a contrario errore reversus.

Manet integer in corde tuo. Et intelligendum est quantum ad effectum; non quod corpus ejus menti illabatur, quia hoc solius Dei est.

Non est pars corporis etc. De hoc dictum est supra, dist. 10, qu. unic., art. 3, quaestiunc. 3.

Indignus est qui aliter celebrat. Aliter celebrare dicitur qui non servat materiam vel formam aut ritum debitum ab Ecclesia institutum; et debet talis, si ex contemptu faciat, gradus sui periculo subjacere.

Etsi Christus quotidie immoletur, vel semel tantum immolatus sit. Sciendum est, quod omnia illa verba quae important comparationem Judaeorum ad Christum et poenam Christi, non dicuntur quotidie fieri. Non enim dicimus quod Christus quotidie crucifigatur et occidatur; quia actus Judaeorum et poena Christi transit. Illa autem quae important comparationem Christi ad Deum Patrem, dicuntur quotidie fieri, sicut offerre, sacrificare, et hujusmodi, eo quod hostia illa perpetua est; et hoc modo est semel oblata per Christum, quod quotidie etiam per membra ipsius offerri possit.

In sacramento recordatio illius fit quod factum est semel. Sacerdos enim non solum verbis, sed etiam factis, Christi passionem repraesentat. Unde et in principio canonis tres cruces facit super illud: *Haec dona, haec munera, haec sancta sacrificia illibata,* ad significandum trinam traditionem Christi, scilicet a Deo, Juda, et Judaeis. Secundo autem super illud: *Benedictam, adscriptam, ratam etc.* facit tres communiter super utrumque, ad ostendendum quod tribus Christus est venditus, scilicet sacerdotibus, scribis, et pharisaeis. Duas autem facit divisim super corpus et sanguinem, ad ostendendum venditorem et venditum. Tertio facit duas super illud: *Benedixit et fregit:* unam super corpus, aliam super sanguinem, ad ostendendum quod hoc sacramentum valet ad salutem corporis et animae. Et quia Dominus hoc sacramentum in mortis suae memoriam exercendum mandavit, ideo statim post consecrationem brachiorum extensione crucis effigiem repraesentat. Unde etiam, ut Innocentius dicit (lib. 5 de myster. Missae, cap. 2), verba consecrationis, quae in fine ponenda essent quasi complementum totius, in medio ponuntur ad historiae ordinem observandum; quia verba canonis ad eucharistiam consecrandam principaliter pertinent, sed signa ad historiam recolendam. Quarto facit quinque cruces super illud: *Hostiam puram etc.* ad repraesentandum quinque plagas. Quinto facit duas super illud: *Sacrosanctum Filii tui corpus etc.* ad signandum vincula et flagella Christi. Et additur tertia, qua sacerdos seipsum signat super illud: *Omni benedictione;* quia Christi vulnera, nostra sunt medicamenta. Vel per has tres cruces significatur triplex oratio, qua Christus orasse legitur Matth. 26, passione imminente. Sexto facit tres super illud: *Sanctificas, vivificas, benedicis etc.* ad repraesentandum, quod Judaei ter dixerunt: *Crucifige,* verbo crucifigentes Christum, quod fuit tertia hora. Septimo iterum facit tres super illud: *Per ipsum, et in ipso, et cum ipso,* ad repraesentandum secundam crucifixionem, qua a militibus hora sexta post trium horarum spatium crucifixus est; vel ad repraesentandum tres ejus cruciatus, scilicet passionis, propassionis, compassionis. Deinde facit duas extra calicem super illud: *Est tibi Deo Patri omnipotenti in unitate Spiritus sancti omnis honor et gloria,* ad repraesentandum separationem animae a corpore, quae facta est hora nona; vel propter sanguinem et aquam, quae de latere Christi profluxerunt. Inclinationes etiam factae a sacerdote, signant Christi obedientiam ad Patrem, ex qua mortem sustinuit. Tacita etiam locutio exprimit consilium Judaeorum mortem Christi machinantium, vel discipulorum, qui palam Christum confiteri non audebant. Quid autem (1) fractio significet, dictum est. Quia autem commixtio corporis et sanguinis unionem animae et corporis significat; ideo illa crucis signatio quae fit super illa verba: *Pax Domini sit semper vobiscum,* magis pertinet ad resurrectionem, quae virtute Trinitatis et tertia die facta est. Quod autem quinquies se sacerdos ad populum convertit, significat quod Dominus die resurrectionis quinquies se manifestavit. Primo Mariae Magdalenae, Joan. ult. Secundo, Petro, Luc. ult. Tertio mulieribus, Matth. ult. Quarto discipulis in Emaus, Lucae ultim. Quinto discipulis in unum, Joan. ult. Salutat autem populum septies ad septiformem gratiam Spiritus sancti ostendendam (2) sine quibus mortalis vita duci non potest; quia etsi possumus vitare singula, non tamen omnia.

---

(1) *Al.* enim.
(2) *Deest aliquid.*

DISTINCTIO XIII.

Si haeretici et excommunicati hoc sacramentum conficiant.

Solet etiam quaeri, utrum pravi sacerdotes hoc sacramentum conficere queant. Ad quod dici potest, quod aliqui, licet sint pravi, consecrant vere, scilicet qui intus sunt nomine, et sacramento etsi non vita: quia non in merito consecrantis, sed in verbo efficitur Creatoris. Unde Augustinus (1): « Intra catholicam Ecclesiam in mysterio corporis et sanguinis Domini nihil a bono majus, nihil a malo minus perficitur sacerdote: quia non in merito consecrantis, sed in verbo conficitur Creatoris, et virtute Spiritus sancti. Credendum est enim quod in verbis Christi sacramenta conficiantur. Sicut ipse est qui baptizat, ita ipse est qui per Spiritum sanctum suam efficit carnem et sanguinem. » Item Gregorius (2): « Putant quidam communionem corporis minus esse sanctificatam, si illorum fiat officio quorum vita eorum oculis videtur ignobilis. Heu quam in magnum laqueum incidunt, ut divina et occulta mysteria plus ab aliis sanctificata posse fieri credant, cum unus idemque Spiritus sanctus in tota Ecclesia invisibiliter ea mysteria et operando sanctificet, et sanctificando benedicat (3). Mysterium ideo dicitur, quod secretam et reconditam habeat dispensationem. Sacrificium vero quasi sacrum factum: quia prece mystica consecratur pro nobis in memoriam dominicae passionis. Sacramentum est in aliqua celebratione, cum res ita fit ut aliquid significatae rei accipiamus. Sacramenta sunt baptisma, chrisma, corpus: quae ideo sacramenta dicuntur, quia sub tegumento visibilium rerum divina virtus secretius salutem eorumdem sacramentorum operatur. Unde a secretis virtutibus vel sacris sacramenta dicuntur. Panis et calicis sacramentum graece eucharistia dicitur, latine bona gratia interpretatur. Et quid melius corpore et sanguine Christi? » Sive ergo per bonos, sive per malos ministros intra Ecclesiam dispensetur, [sacrum tamen est, quia Spiritus sanctus vivificat (4): nec bonorum dispensatorum meritis ampliatur, nec malorum attenuatur. Hoc de corpore Domini, hoc et de baptismate et chrismate sciendum et tenendum: quia virtus divina secretius operatur in eis; et divina solummodo est haec virtus sive potestas, non humanae efficaciae. Illi vero qui excommunicati sunt, vel de haeresi manifeste notati, non videntur hoc sacramentum posse conficere (5), licet sacerdotes sint: quia nemo dicit in ipsa consecratione, Offero, sed Offerimus, quasi ex persona Ecclesiae; et ideo cum alia sacramenta extra Ecclesiam possint celebrari, de hoc non videtur. Quod etiam Augustinus (6) (lib. de corp. Domini) tradere videtur, dicens: « Recolite nomen, et advertite veritatem. Missa enim dicitur, eo quod caelestis missus ad consecrandum vivificum (1) corpus adveniat, juxta dictum sacerdotis dicentis: Omnipotens Deus, jube haec perferri per manus sancti Angeli tui in sublime altare tuum etc. Idcirco nisi Angelus venerit, Missa nequaquam jure vocari potest. Numquid enim si hoc mysterium haereticus ausus fuerit usurpare, Angelum de caelis mittit Deus oblationem ejus consecrare; maxime cum eisdem per Prophetam comminatus sit, dicens (Malach. 2, 2): Maledicam benedictionibus vestris? Quod si benedictionibus eorum se asserit maledicturum Veritas, quid erit de hostia? Ergo dicemus illam posse benedici ab illo quem scimus a Deo fore maledictum cum sua benedictione? Si enim Deus maledixerit benedictionibus haereticorum, et simoniacus benedixerit; quis eorum praevalebit? Numquid benedictio maledicti ad nihilum poterit redigere verba verissima comminantis Dei? » Ex his colligitur quod haereticus a catholica fide praecisus nequeat hoc sacramentum conficere, quia sancti Angeli, qui hujus mysterii celebrationi assistunt, tunc non adsunt quando haereticus et simoniacus hoc mysterium temerarie celebrare praesumit. Non enim dubitari licet ubi corporis dominici et sanguinis mysteria geruntur, supernorum civium adesse conventus. In hujus autem mysterii expletione sicut formam servari, ita ordinem haberi, scilicet ut sit sacerdos, et intentionem adhiberi, oportet, ut illud facere intendat. Si non credit de illo mysterio, sicut veritas habet, numquid potest intendere illud conficere? Et si non intendit; numquid conficit? Aliqui dicunt, etiam non recte de illo mysterio sentientem posse intendere, non quidem illud conficere, quod jam esset recte credere; sed id agere quod geritur ab aliis dum conficitur, et sic adhibetur intentio; et si intentio dicatur deesse conficiendi illud mysterium, tamen ex quo intendit ea dicere et agere quae ab aliis geruntur, impletur mysterium. Illud etiam sane dici potest, quod a brutis animalibus corpus Christi non sumitur etsi videatur. Quid ergo sumit mus, vel quid manducat? Deus novit hoc. De hoc caelesti mysterio aliqua perstrinximus a catholicis fideliter tenenda. Qui enim his contradicit, haereticus judicatur.

Quid faciat haereticum, et quid sit haereticus.

Ne autem ignores quid faciat haereticum, vel quid sit haereticus, audi breviter quid inde sancti doctores tradant. Hilarius ait (lib. 2 de Trinit., in princ.): « Extiterunt plures qui caelestium verborum simplicitatem non veritatis ipsius absolutionem susceperunt, aliter (2), interpretantes quam dictorum virtus postularet. De intelligentia enim haeresis, non de scriptura est; et sensus, non sermo fit crimen. » Idem in 8 lib.: « Intelligentiae sensus in crimine est. » Hieronymus dicit, quod ex verbis inordinate prolatis incurritur haeresis. » Augustinus (de utilitate credendi, cap. 1), definiens quid sit haereticus, ait: « Haereticus est qui pro alicujus temporalis commodi, et maxime gloriae, principatusque sui gratia, falsas aut novas opiniones gignit vel sequitur. »

(1) In lib. de corpore Domini, ex quo sic in decretis refertur causa 1, quaest. 1, cap. *Intra Ecclesiam.* Sed Paschasii potius est, ut et ibi appendix notat, et cap. *Unum* dist. 2 de Consecr., ubi eadem velut ex illo inferuntur, et Paschasii nomine, sicut praecedens ibi caput *Iteratur*, inscribi debuerunt (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) In Registro, ut S. Thomas 3 p. citat quaest. 82, art. 6. Refertur in decretis causa 1, quaest. 1, cap. *Multi* sub illius nomine; sed apud illum non occurrit (*Ex edit. P. Nicolai*).

(3) *Nicolai.* Et Isidorus lib. 6 etymol. vel Origin., cap. de officiis. Mysterium ideo dicitur etc.

(4) *Nicolai*: illud mystice vivificat.

(5) *Vide infra quaest. 1, art. 1, quaestiunc. 3.*

(6) Hoc apud Augustinum non extat; immo oppositum potius ex illo colligi potest epist. 48 ad Vincentium Rogatianum, lib. 2 contra Cresconium Grammaticum, cap. 10, et lib. 3 de baptismo contra Donatistas, cap. 15 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) *Al.* vivificandum.

(2) *Nicolai*: pro voluntatis suae sensu, non pro veritatis ipsius absolutione susciperent aliter etc.

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de sacramento eucharistiae, hic determinat de ministris hujus sacramenti; et dividitur in partes duas: in prima determinat propositum; in secunda epilogat, ibi: *De hoc caelesti mysterio aliqua perstrinximus, a catholicis fideliter tenenda.* Prima in duas: in prima ostendit quis possit consecrare et dispensare hujusmodi sacramentum; in secunda quis possit sumere, ibi: *Illud etiam sane dici potest.* Prima in duas: in prima inquirit, utrum potestas consecrandi, per peccatum a ministro tollatur; in secunda ostendit quae requiruntur in ministro ad hoc quod

sacramentum consecrare possit, ibi: *In hujus autem mysterii expletione sicut formam servari, et ordinem haberi, scilicet ut sit sacerdos, et intentionem adhiberi oportet.* Prima in duas. in prima inquirit, utrum malus sacerdos possit consecrare; in secunda, utrum ab Ecclesia praecisi, ibi: *Illi vero qui excommunicati sunt, vel de haeresi manifeste notati, non videntur hoc sacramentum posse conficere.*

De hoc caelesti mysterio aliqua perstrinximus a catholicis fideliter tenenda. Hic epilogat; et circa hoc duo facit: primo ponit epilogum; secundo ex incidenti determinat quid faciat haereticum, ibi: *Ne autem ignores quid faciat haereticum, vel quid sit haereticus, audi breviter quae inde sancti doctores tradant.*

QUAESTIO I.

Hic est duplex quaestio. Prima de ministro consecrante. Secunda de haeresi.

Circa primum quaeruntur tria: 1.° quis possit consecrare; 2.° de ritu consecrandi; 3.° de dispensatione sacramenti.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum etiam laicus possit consecrare.
(*3 p., qu.* 82, *art.* 1, 6, 7, 8.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod etiam laicus possit consecrare. Consecrare enim sacerdotis est. Sed omnis laicus, si sit bonus, sacerdos est; quia, ut dicit Chrysostomus (alius Auctor, hom. 43 operis imperf.), omnis sanctus, sacerdos est; et omnibus fidelibus dictum est, 1 Petr. 2, 9: *Vos estis genus electum, regale sacerdotium.* Ergo bonus laicus potest consecrare.

2. Praeterea, homo non potest consecrare virtute propria, sed virtute Dei. Sed bonus laicus magis est particeps divinae virtutis quam malus sacerdos. Ergo magis potest bonus laicus consecrare quam malus sacerdos.

3. Praeterea, magis est sumere sacramentum quam conficere; quia hoc ad illud ordinatur. Sed bonus laicus potest sumere sacramentum. Ergo et consecrare.

Sed contra, hoc sacramentum offertur ad reconciliandum nos Deo, quod est officium mediatoris. Cum ergo sacerdotis tantum sit medium esse inter Deum et populum, soli sacerdotes hoc sacramentum conficere possunt.

Praeterea, bonitas virtutis non est manifesta; quia nemo scit utrum sit dignus odio vel amore, Eccle. 9; et praecipue alteri nota esse non potest. Si ergo potestas consecrandi sequatur bonitatem personae, non poterit esse notum quando consecratum sit vere, et quando non; et ita erit deceptio in sacramentis.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod solus Episcopus possit consecrare. Quia in qualibet republica principi debetur actus nobilissimus, sicut etiam Commentator dicit in 11 Metaphysic. Sed summus in nostra hierarchia est Episcopus, ut dicit Dionysius (de eccles. Hierar., cap. 5, part. 1). Ergo cum consecrare sit summus actus nostrae hierarchiae, hic actus sibi soli debetur.

2. Praeterea, secundum Dionysium, loco cit., perficere est tantum Episcopi. Sed secundum ipsum, eucharistia est perfectivam habens virtutem. Ergo solus Episcopus potest consecrare.

3. Praeterea, majus est consecrare corpus Christi quam consecrare altare, vel benedicere virgines. Sed illa reservantur solis Episcopis. Ergo multo fortius consecratio corporis Domini.

Sed contra est communis usus Ecclesiae, et canonum institutio, qui docent potestatem consecrandi et baptizandi Episcopis et sacerdotibus esse communem.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod haeretici et schismatici et excommunicati consecrare non possint. Quia, sicut dicit canon (1) 24, qu. 1, cap. *Audivimus. quicumque fuerit ab unitate Ecclesiae alienus, exercere potest* (2), *consecrare non valet.* Augustinus etiam dicit (lib. 2 contra Crescon. Grammat., cap. 13), quod extra Ecclesiam non est locus veri sacrificii. Sed omnes praedicti sunt extra Ecclesiam. Ergo non possunt consecrare.

2. Praeterea, hoc sacramentum pollui non potest. Sed secundum Hieronymum (in Aggaeum, cap. 2), haeretici panem pollutum comedunt. Ergo verum sacrificium non habent; ergo non consecrant.

3. Praeterea, hoc sacramentum est unionis Ecclesiae; unde et communio dicitur. Sed omnes praedicti hac unione carent. Ergo consecrare non possunt.

Sed contra, sacerdos habet potestatem consecrandi ex ipso charactere; sed character manet in ipso haeretico, schismatico, et excommunicato. Ergo possunt consecrare.

Praeterea, qualitas personae non exigitur nisi ad actum proprium personae. Sed consecratio non est actus personalis ipsius sacerdotis, sed Dei cujus verbis consecrat. Ergo non impeditur propter propriam qualitatem.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod degradatus non possit consecrare. Nullus enim consecrare potest qui non habet potestatem consecrandi. Sed degradatus non habet potestatem consecrandi, quamvis habeat potestatem baptizandi, ut dicit canon (vel appendix Canonis, caus. 1, qu. 1, cap. *Quod quidam*). Ergo non potest consecrare.

2. Praeterea, ex eisdem fit res et corrumpitur, secundum Philosophum in 2 Ethic. (cap. 1). Sed aliquis ex potestate Episcopi accipit posse consecrare. Ergo quando ab ipso degradatur, videtur quod hoc posse amittat.

---

(1) Seu in Decret. causa 24. ubi textus canonis *Audivimus* cum appendice ipsa confusus olim ac permixtus, occasionem dedit referendi ut ex canone quod in appendice tantum continetur. Quod autem subjungitur ex Augustino contra Cresconium, nec alibi apud illum expresse occurrit; sed aliquid simile serm. 118 de tempore, vel 119, in appendice de diversis, qui tamen ejus non est; sed potius ex Gregorio lib. 33 Moral., cap. 7, quo ad hanc partem desumitur (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Nicolai*: (vel execrandum efficere illud quod offert) *consecrare non valet.* Sic enim ibi, non in canone ipso, sed in canonis appendice, quo declarabat Alexander II quod Archiepiscopus Ravennas, quia excommunicatus erat, excommunicare non potuit. Augustinus etc.

3. Praeterea, habens ordinem sacerdotalem non relinquitur puniendus judicio saeculari. Sed degradatus relinquitur. Ergo non habet ordinem; ergo non potest consecrare.

Sed contra, si degradatus reconciliatur, non iterum ordinatur. Ergo ordinem non amisit; ergo consecrare potuit.

Praeterea, hoc idem probatur per indelebilitatem characteris, ut supra.

Utrum autem malus sacerdos, vel Angelus, possit consecrare, eadem ratio est quae et de baptizatione; et ideo quaeruntur supra, dist. 5.

QUAESTIUNCULA V.

Ulterius. 1. Videtur quod Missa mali sacerdotis non minus valeat quam boni. Quia, sicut dicit Augustinus in lib. de corpore Christi (1), *in mysterio corporis et sanguinis Domini nihil a bono majus, nihil a malo minus perficitur sacerdote.*

2. Praeterea, baptismus datus a bono ministro nihil melius valet quam datus a malo. Ergo nec Missa a bono sacerdote vel malo dicta.

Sed contra, melius est quod est fructuosius. Sed Missa boni sacerdotis est fructuosior, quia ejus oratio magis exauditur. Ergo est melior.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ordo Ecclesiae derivatus est ab ordine caelestis hierarchiae; unde sicut in Angelis diversis ordinibus diversi actus debentur, ita et in Ecclesia militante ad diversos actus diversi ordines applicantur, sicut etiam et in corpore diversa membra diversa habent officia, cui corpus mysticum similatur, ut patet 1 Corinth. 11. Ordines autem Ecclesiae distingui non possunt per diversitatem interioris bonitatis, quia ignota est, et indeterminati sunt gradus ejus. Et quia bonitas vel virtus alicujus non ordinatur ad hoc quod aliquis aliquid possit, sed ad hoc quod bene faciat illud quod potest; habitus enim virtutum non sunt potentia, sicut Philosophus (3 Ethic., cap. 4 vel 5 probat); ideo quod unus possit actum quem alius non potest, non contingit ex diversitate bonitatis vel malitiae, sed ex potestate suscepta, quam habet unus, et non alius; et ideo, quia laicus potestatem consecrandi non accipit, sua bonitas quantacumque sit, non juvat eum ad hoc quod consecrare possit.

Ad primum ergo dicendum, quod omnis bonus homo dicitur esse sacerdos mystice; quia scilicet mysticum sacrificium Deo offert seipsum, scilicet hostiam viventem Deo, Rom. 12.

Ad secundum dicendum, quod laicus bonus fit particeps dominicae virtutis ad bene agendum hoc quod poterat prius aliquo modo facere, non autem ad hoc quod possit hoc per virtutem quod prius non poterat.

Ad tertium dicendum, quod, quamvis acceptio sacramenti sit major in fructu, tamen consecratio est major in potestate; unde non oportet quod qui potest accipere, possit consecrare.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod potestas consecrandi non solum Episcopis, sed etiam sacerdotibus collata est; quia ordo sacerdotis est medius inter Episcopum et populum. Unde sicut in angelica hierarchia illuminationes ad inferiorem ordinem mediante superiore perveniunt, ita omnia sacramenta quae communiter toti populo dispensantur, per sacerdotes conferuntur; et hujusmodi sunt omnia quae non collocant in aliquo statu vel gradu super alios. Et quia eucharistia est hujusmodi, ideo non solum per Episcopos, sed etiam per sacerdotes dispensatur et consecratur. Est etiam alia ratio, ut sit frequentior memoria dominicae passionis, et magis subveniatur vivis et mortuis ex majori frequentia sacramenti.

Ad primum ergo dicendum, quod, licet iste actus sit maximus in se, tamen non est maximus quantum ad constituendum in ordine Ecclesiae; quia per sumptionem hujus sacramenti non constituitur aliquis in gradu vel statu altiori inter membra Ecclesiae, sicut fit per ordinem; et ideo non oportet quod ille actus solis Episcopis reservetur.

Ad secundum dicendum, quod in rebus ordinatis, ita est quod semper inferior participat aliquid de perfectione superioris, ut Dionysius dicit (de eccl. Hier., cap. 6, part. 3); et hoc modo est in connexione caelestis hierarchiae, ut in 2 lib., dist. 9, qu. 1, art. 6 dictum est. Et ideo, quia ordo sacerdotis continuus est ordini Episcopi, participat etiam aliquid de perfectiva virtute quantum ad illam perfectionem qua quis in seipso perficitur; non autem quantum ad perfectionem qua aliquis in eminentiori gradu constituitur, sicut est in ordine; vel altiori officio, sicut est in confirmatione; et ideo sacerdos participat ab Episcopo potestatem consecrandi, non autem confirmandi vel ordinandi. Et quod ipsam habeat participative, Dionysius dicit (de eccles. Hier., cap. 5, part. 1); quod patet ex hoc quod sacerdos consecrat super altare ab Episcopo consecrato, et in vasis consecratis per Episcopum, ipse etiam consecratus per Episcopum.

Ad tertium dicendum, quod illae benedictiones non veniunt in usum totius populi, sed aliquarum excellentium personarum; et ideo solis Episcopis reservantur.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quidam dixerunt, quod haeretici ab Ecclesia praecisi, et similiter excommunicati et schismatici, quia sunt extra unitatem Ecclesiae, non possunt consecrare: et hujus opinionis videtur fuisse Magister in littera. Sed quia omne illud quod per consecrationem datur, est perpetuum; ideo, sicut baptismus, qui per consecrationem datur, nunquam amittitur, quantumcumque aliquis in haeresim labatur vel schisma vel excommunicationem; ita nec sacerdotalis ordo aliquo modo amitti potest, ut Augustinus dicit ad Parmenianum (vel adversus Parmenianum, lib. 2, cap. 13). Et quia potestas consecrandi ordinem sacerdotalem consequitur, ut dictum est; ideo haeretici et schismatici et excommunicati consecrant, quamvis ad suam perniciem, dummodo servetur debita forma et materia et intentio, quae etiam in infidelibus esse possunt, ut supra, dist. 5 de Baptismo, dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum canonis intelligendum est quantum ad illos qui debitam formam non servant, vel quantum ad executionem quam amittunt; non enim jus consecrandi habent; et hoc solum posse dicimur in jure, quod juste possumus. Vel loquitur de consecratione qua ordines conferuntur; quia ad damnationem potius quam ad sanctificationem recipientium cedit. Et similiter quod Augustinus dicit, quod extra Ecclesiam

(1) Jam notatum est Augustini non esse, sed Paschasii (*Ex edit. P. Nicolai*).

non est locus veri sacrificii, intelligendum est quantum ad effectum; vel extra Ecclesiam, idest extra formam Ecclesiae.

Ad secundum dicendum, quod dicitur panis pollutus non in se, sed quia ipsi et seipsos polluunt consecrando et sumendo, et alios qui ab eis sacramenta scienter accipiunt.

Ad tertium dicendum, quod inquantum ordinem habet, ad unitatem Ecclesiae pertinet, quamvis quantum ad aliquid possit ab Ecclesia esse praecisus.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod degradatus, quia ordinem non amittit, potestatem consecrandi retinet; sed jus consecrandi sibi aufertur; et ideo si consecrat, peccat: tamen consecratum est.

Ad primum ergo dicendum, quod ille canon non loquitur asserendo, sed quasi opponendo, ut ex circumstantia litterae apparet.

Ad secundum dicendum, quod Episcopus non dedit ordinem, sed Deus per ministerium Episcopi; et Deus posset auferre, non Episcopus; quia non est constitutus minister auferendi ordinem, sicut conferendi; quia propter efficaciam consecrationis debet esse ordo perpetuus.

Ad tertium dicendum, quod non est essentiale ordini sacerdotali, quod judicio saeculari relinqui non possit, sed ex privilegio indultum; et ideo manente ordine degradatus sua culpa hoc privilegium amittit.

Solutio V. Ad quintam quaestionem dicendum, quod de Missa possumus loqui dupliciter: aut quantum ad id quod est essentiale in ea, scilicet corpus Christi; et sic a quocumque dicatur, aequaliter bonum est et virtuosum: vel quantum ad id quod est annexum sacramento, et quasi secundarium; et sic Missa boni sacerdotis melior est, quia non solum habet efficaciam ex opere operato, sed ex opere operante: et ideo ceteris paribus melius est audire Missam boni sacerdotis quam mali.

Et per hoc patet solutio ad utramque partem.

ARTICULUS II.

Utrum liceat sacerdoti omnino a consecratione abstinere. — (*3 p., qu. 82, art.* 10, *et qu.* 83, *art.* 2 *et* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod liceat sacerdoti omnino a consecratione abstinere. Quia de beato Marco narrat Hieronymus (1) (in prol. super Evangelium Marci) quod sibi pollicem amputaverit, ut sacerdotio reprobus haberetur. Nec hoc fecit nisi indignum se reputans tali sacramento. Ergo videtur quod si omnino a celebratione abstineat ex reverentia dominici corporis et propriae infirmitatis consideratione aliquis sacerdos, non peccat.

2. Praeterea, sicut sacerdotis officium est consecrare, ita et ligare et solvere. Sed non exigitur ut liget et solvat, nisi habeat curam animarum. Ergo etiam a sacerdote qui non habet populum cui teneatur, non exigitur quod consecret; et ita non peccat omnino abstinendo.

Sed contra est quod Ambrosius (2) dicit: *Grave est quod ad mensam tuam mundo corde et manibus innocentibus non venimus; sed gravius est, si dum peccatum metuimus, etiam sacrificium non reddamus.* Sed primum est peccatum mortale. Ergo et secundum.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non possint plures simul eamdem hostiam consecrare. Quia plurium agentium sunt plures actiones, maxime quando unusquisque sufficit ad agendum. Sed unus sacerdos tantum potest consecrare. Ergo si plures simul consecrent, sunt plures consecrationes super eamdem hostiam; et ita fit injuria sacramento.

2. Praeterea, unus dicens verba, virtute verborum consecrat. Sed quod factum est, fieri non potest; quia quod est, non fit. Ergo alii nihil faciunt; ergo superfluum est quod dicunt.

Sed contra est consuetudo quarumdam Ecclesiarum, in quibus novi sacerdotes simul Episcopo concelebrant.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod non debeat quotidie Missa in Ecclesia celebrari. Quia in Missa recolitur dominica passio. Sed Ecclesia celebrat memoriam dominicae passionis semel in anno. Ergo non pluries debet in Ecclesia Missa dici.

2. Praeterea, in die Parasceves agitur memoria dominicae passionis, nec tamen tunc consecratio fit. Ergo multo minus deberet fieri in aliis diebus.

3. Praeterea, aliquibus diebus celebratur hoc sacramentum pluries una die solemniter in Ecclesia, sicut patet in festo Nativitatis, et multis aliis diebus (1). Ergo videtur quod aliquando deberet praetermitti.

Sed contra, sacramentum Ecclesiae deberet magis assiduari quam sacramentum veteris legis. Sed quotidie in veteri lege offerebatur sacrificium. Ergo multo fortius debet in nova lege fieri.

Praeterea, panis hujus sacramenti dicitur quotidianus. Sed non nisi quia quotidie consecratur. Ergo quotidie consecrari debet.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod hora vespertina deberet Missa celebrari. Quia Christi actio nostra est instructio. Sed ipse Christus hoc sacramentum fecit in coena hora serotina. Ergo et tali hora deberet fieri.

2. Praeterea, secundum canones ordines sunt celebrandi circa vespertinam horam. Sed ordines sacri non celebrantur sine Missarum solemniis. Ergo debet Missa vespertina hora celebrari.

3. Item, videtur quod post mediam noctem; quia tunc dies secundum Ecclesiae computum incipit.

4. Item videtur quod tantum in hora sexta, quia illa hora Dominus passus est; cujus passionis hoc sacramentum est memoriale.

(1) In veteri prologo super Marcum, ut in Glossa Lyrani; sed in editione Hieronymi nova non habetur (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) Nihil tale in Ambrosio nunc occurrit. An in Ambrosiana Missa? Non est ad manum (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) *Addit Nicolai:* (vel a pluribus sacerdotibus, vel ab uno propter causas ante indicatas, ut et alias quasdam, ob quas in ipso die nativitatis S. Joannis olim plures ab uno dicebantur.)

QUAESTIUNCULA V.

Ulterius. 1. Videtur quod non oporteat in loco sacro celebrari. Quia sicut hoc sacramentum non est necessitatis, ita nec confirmatio. Sed confirmatio potest conferri in loco non sacro. Ergo et hoc sacramentum non oportet quod in loco sacro conficiatur.

2. Item, videtur quod non oporteat esse altare de lapide. Quia sacrificia veteris legis fuerunt sacrificii hujus figura. Sed ad veteris legis sacrificia altare fiebat de lignis Sethim, ut patet Exod. 25; et iterum de auro, ut patet 3 Reg. 7; et iterum de terra, ut patet Exod. 26. Ergo et in nova lege non solum de lapide oportet quod fiat.

3. Item, videtur quod in pannis sericis debeat consecrari. Quia panni illi sunt pretiosiores. Ergo ad reverentiam sacramenti magis eis debemus uti.

4. Item, videtur quod in calice de petra possit celebrari. Quia calix significat sepulcrum Christi. Sed illud sepulcrum fuit de petra. Ergo et calix de petra debet fieri.

De indumentis autem sacerdotalibus dicetur in tractatu de ordine, dist. 24, qu. 1, art. 3.

QUAESTIUNCULA VI.

Ulterius. 1. Videtur quod aliquo praedictorum omisso non sit consecratio. Quia, sicut dicit Dionysius (3 cap. cael. Hierar.), operationes hierarchicae ordinantur secundum divinas leges. Sed ille qui praetermittit ritum ab Ecclesia institutum, non sequitur divinas leges, quae per partes nobis positae sunt. Ergo talis non consecrat, cum consecrare sit actus hierarchicus, quia est actus ordinis.

2. Praeterea, totus ritus sacramenti suam habet significationem. Sed significatio est de essentia sacramenti. Ergo et ritus consecrandi; et ita, si praetermittatur, non erit vera consecratio.

3. Praeterea, actiones spirituales magis sunt ordinatae quam saeculares. Sed si aliqua actio in rebus saecularibus, puta venditio vel emptio vel aliquid hujusmodi, contra statuta Principum fiat, pro nulla haberetur. Ergo et si aliquis consecraret contra statutum Ecclesiae, consecratio nulla est.

Sed contra, ea quae sunt de essentia sacramenti, sunt eadem apud omnes. Sed ritus sacramenti non est idem apud omnes, nec secundum omne tempus. Ergo non est de essentia sacramenti; ergo sine hoc potest fieri consecratio.

Praeterea, in baptismo sunt quaedam quae si omittantur, non reputatur sacramentum irritum, quia sunt ad solemnitatem sacramenti. Ergo et hic si omittantur illa quae pertinent ad solemnitatem consecrationis, vere consecratio erit.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod secundum quosdam non peccat qui dimittit celebrationem, nisi populum habeat commissum, vel ex obedientia teneatur celebrare. Sed quia secundum Gregorium (homil. 9 in Evang.), *cum crescunt dona, rationes crescunt donorum;* cum sacerdoti sit data potestas nobilissima, reus negligentiae erit, nisi illa utatur ad honorem Dei et salutem suam, et aliorum vivorum et mortuorum, secundum illud 1 Petr. 4, 10: *Unusquisque gratiam quam accepit, in alterutrum illam administrantes.* Nisi forte aliquis ex familiari Spiritus sancti instinctu dimittat, sicut legitur de quodam sancto patre in vitis Patrum (1), qui ordinatus nunquam postea celebravit.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui non habet ordinem, potest ordinem refugere. Sed ille qui habet, tenetur ipsum exequi.

Ad secundum dicendum, quod secundum omnes, alios actus ordinum debet homo non soli Deo, sed etiam proximis; quia actus inferiorum sunt ad ministerium sacerdotis. Alii autem actus sacerdotis, ut ligare et solvere, respiciunt corpus mysticum; similiter etiam docere et baptizare; et ideo qui non tenetur aliis vel subjectione vel praelatione, potest ab illis actibus sine peccato cessare. Sed consecratio est actus dignior, et ordinatus ad corpus Christi verum, nec respicit corpus Christi mysticum nisi ex consequenti; et ideo etiam si nulli homini teneatur, tamen tenetur Deo, ut reddat ei sacrificium acceptum; sacerdotibus enim praeceptum est: *Hoc facite in meam commemorationem.*

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod secundum morem quarumdam Ecclesiarum plures sacerdotes Episcopo concelebrant, quando ordinantur; ad repraesentandum, quod quando Dominus hoc sacramentum instituit, et potestatem consecrandi discipulis dedit, eis concoenavit, sicut Episcopus simul cum ordinatis presbyteris celebrat.

Ad primum ergo dicendum, quod quia intentio requiritur ad perfectionem sacramentorum, ideo, cum omnes habeant intentionem unam consecrationem faciendi, non est ibi nisi una tantum consecratio.

Ad secundum dicendum, quod sicut Innocentius dicit (Mysteriorum Missae, lib. 4, cap. 25), omnes celebrantes debent intentionem referre ad illud instans in quo Episcopus verba profert; et sic Episcopi intentio non defraudatur, nec aliquis ibi facit quod factum est.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod secundum Innocentium, quinque de causis quotidie Missa in Ecclesia celebratur. Primo, quia oportet semper esse paratam medicinam contra quotidiana peccata. Secundo, ut lignum vitae semper sit in medio paradisi. Tertio, ut nobis quotidie Christus uniatur sacramentaliter, et nos ei spiritualiter. Quarto, ut sit apud nos vigil memoria passionis. Quinto, ut vero agno loco typici quotidie utamur ad vesperam; quoniam Judaei ad vesperam convertendi esurient, secundum illud Psalm. 58, 15: *Convertentur ad vesperam, et famem patientur ut canes.*

Ad primum ergo dicendum, quod passio Christi prout in capite contingit, semel tantum in anno repraesentatur in Ecclesia; sed prout in nos ejus effectus provenit, quotidie debet repraesentari, quia ejus effectus in nobis continuus est, et sic repraesentatur in hoc sacramento.

Ad secundum dicendum, quod Ecclesia volens populum christianum circa ipsam dominicam passionem prout in capite nostro fuit, mente occupari, statuit ut illa die non consecraretur corpus Christi. Ne tamen Ecclesia omnino sine corpore Christi

(1) Nimirum lib. 9, cap. 19, sive apud Theodoretum in Historia religiosa, cap. 19, de Salamano prope flumen Euphratem commorante, quem Episcopus in quadam domo sine fenestra et ostio ad perpetuam solitudinem inclusum nec omnino loquentem ordinavit, cum domum ad ingressum frangi jussisset, ac mox ut prius claudi (*Ex edit. P. Nicolai*).

esset, corpus Christi praecedenti die consecratum et reservatum sumitur; sanguis autem non reservatur propter effusionis periculum. Nec est verum quod quidam dicunt, quod vinum ex immissione partis hostiae in calicem consecratur: quia transubstantiatio non fit sine debita forma verborum; unde post potum illum non liceret eadem die communicare.

Ad tertium dicendum, quod omnis nostra actio per Christum perfici debet; et ideo, quando in una die occurrunt vel diversa Dei beneficia commemoranda, de quibus (1) sunt gratiae Deo reddendae, vel etiam plura a Deo impetranda pro salute vivorum et mortuorum; oportet quod pluries Missa in Ecclesia celebretur, si adsit facultas; nec ex hoc sequitur quod aliquando debeat intermitti.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod communiter loquendo Missa debet dici in die, et non in nocte; quia hoc sacramentum ad tempus gratiae pertinet, quod per diem significatur. Rom. 13, 12: *Nox praecessit, dies autem appropinquavit.* Dies autem judicatur non solum ab ortu solis, sed ex quo incipiunt orituri solis signa manifestari per aliquam aeris illustrationem. Tamen in duabus noctibus Missa decantatur propter privilegium illarum noctium, scilicet in nocte Nativitatis, quando Christus natus est, et in nocte Resurrectionis circa principium, ut patet ex oratione *Deus qui hanc sacratissimam noctem gloria dominicae resurrectionis illustras etc.*; quamvis hoc non oporteat semper observari. Solemnis autem Missae celebratio tribus horis instituta est fieri; scilicet in tertia diebus festis, in sexta diebus profestis, in nona diebus jejuniorum; quia in Missa recolitur mors Christi, qui quidem hora tertia crucifixus est linguis Judaeorum, hora sexta manibus militum, hora nona expiravit. Sed quando fiunt ordines, Missa potest cantari etiam post nonam, et praecipue in sabbato sancto, quia ordines pertinent ad diem dominicam; vel etiam ut diligentior fiat praeparatio, differtur quantum differri potest ante prandium; et ideo quando non est dies jejunii, celebratur inter tertiam et sextam, qua hora comeditur communiter; sed in diebus jejunii in nona. Privatae autem Missae possunt dici a mane usque ad tertiam, vel etiam usque ad nonam in diebus jejuniorum.

Ad primum ergo dicendum, quod eadem ratio est quare Christus hora vespertina consecravit, et quare post coenam; unde sicut non oportet quod imitemur eum in secundo, ita nec in primo.

Ad secundum dicendum, quod hoc singulariter est in diebus ordinum ratione jam dicta.

Ad tertium dicendum, quod in medio noctis secundum Ecclesiam incipit dies naturalis, non autem dies artificialis, in qua solum licet celebrare.

Ad quartum dicendum, quod quamvis Christus hora sexta fuerit in cruce positus, tamen sacramentum passionis suae peractum est in aliis horis; et ideo non oportet quod tunc tantum Missa celebretur.

Solutio V. Ad quintam quaestionem dicendum, quod in hoc sacramento continetur ille qui est totius sanctitatis causa; et ideo omnia quae ad consecrationem hujus sacramenti pertinent, etiam consecrata sunt; sicut ipsi sacerdotes consecrantes, et ministri, et vestes, et vasa, et omnia hujusmodi; et ideo etiam debet in altari et in domo consecrata celebrari hoc sacramentum. Si autem necessitas adsit, vel propter destructionem Ecclesiarum in aliqua terra, vel in itinere constitutis, licet etiam in locis non consecratis celebrare; dummodo habeant altare portatile consecratum, et alia hujusmodi, quae ad consecrationem hujus mysterii requiruntur; alias non licet, nisi Episcopo concedente.

Ad primum ergo dicendum, quod confirmationis sacramentum non continet ipsum Christum; et ideo non requiritur loci sanctificatio, sicut in hoc sacramento.

Ad secundum dicendum, quod beatus Silvester instituit quod altare de cetero non nisi lapideum esset. Quia enim altare consecrari debet, oportet esse aliquam rem fortem et non fragilem, sicut est lignum vel terra, de qua fiat altare. Item quia debet esse in Ecclesia copia altarium, ut frequentetur hoc mysterium, ideo debet esse materia communis, non autem aurum vel argentum, vel aliquid hujusmodi, quod non de facili possit haberi. In veteri autem lege erat tantum unum altare ad unum tantum effectum deputatum; et ideo nihil oberat, si de auro fieret. Competit etiam lapis ad significationem altaris, quod Christum significat, qui etiam per petram significatur; 1 Corinth. 10, 4: *Petra autem erat Christus.* Sed ante tempus Silvestri, propter persecutionem non erat fidelibus certus locus ad manendum; et ideo habebant altare ligneum, quod facile transferretur.

Ad tertium dicendum, quod panni in quibus corpus Christi consecratur, repraesentant sindonem mundam qua corpus Christi involutum est; et ideo sicut illa linea fuit, ita non licet nisi in pannis lineis corpus Christi consecrare. Linum etiam competit huic sacramento et propter puritatem, quia ex eo panni candidissimi et facile mundabiles fiunt; et propter multiplicem tunsionem lini qua paratur ad hoc ut ex eo fiat pannus candidus, quae competit ad significandum passionem Christi; unde non deceret de pannis sericis corporale et pallas altaris esse, quamvis sint pretiosiores: neque de panno lineo tincto, quamvis sit pulchrior.

Ad quartum dicendum, quod secundum statum Ecclesiae calix debet esse tantum de auro vel argento vel stanno; non autem de aere vel aurichalco, quia ex fortitudine vini rubiginem generaret, et nauseam provocaret; neque ex vitro vel ex crystallo propter fragilitatem; neque ex ligno propter porositatem, quia imbibit liquorem immissum; neque ex lapide, propter ineptitudinem; non enim oportet quod quantum ad omnia, signa signatis respondeant.

Solutio VI. Ad sextam quaestionem dicendum, quod remotis his quae non sunt de essentia rei, nihilominus res manet; unde cum hujusmodi ritus quantum ad determinationem horae vel loci vel indumentorum, non sint de essentia sacramenti, sed de solemnitate, si omittantur, nihilominus consecratum est sacrificium, dummodo adsint ea quae sunt de essentia sacramenti, scilicet ordo et intentio ex parte consecrantis, et materia et forma ex parte consecrati. Tamen graviter peccat qui aliter facit, et degradandus esset.

Ad primum ergo dicendum, quod leges divinae quae pertinent ad essentialem institutionem sacramenti, si mutentur, nihil fit, ut si alia materia esset vel forma; secus autem est de legibus quae pertinent ad solemnitatem sacramenti.

(1) *Al.* vel quibus: *item* vel de quibus.

Ad secundum dicendum, quod significatio rei sacramentalis est de essentia sacramenti; et hoc sufficienter habetur per materiam; et ideo significatio quae superadditur in aliquo ritu, est de solemnitate, non de essentia sacramenti.

Ad tertium dicendum, quod sacramenta originem habent ex institutione divina; et ideo omissio alicujus quod sit ab ecclesia institutum, non potest impedire quin verum sacramentum fiat. Impediret autem, si sacramenta ex institutione Ecclesiae efficaciam haberent, sicut actiones saeculares ex statutis principum ratificantur.

ARTICULUS III.

Utrum laicus possit dispensare corpus Christi.
(*3 p., qu.* 82, *art.* 3 *et* 9.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod laicus potest dispensare corpus Christi. Perfectio enim hujus sacramenti in materiae consecratione consistit, ut supra dictum est, non in usu sacramenti. Sed ordinati, sunt ministri sacramentorum. Ergo etsi consecratio materiae ad solos sacerdotes pertineat, tamen dispensatio debet ad omnes pertinere.

2. Praeterea, ab illis debet dispensari sacramentum qui cum reverentia ipsum tractant. Sed quidam laici sunt majoris reverentiae ad sacramentum quam etiam sacerdotes; et etiam mulieres interdum. Ergo per eos potest hoc sacramentum dispensari.

3. Praeterea, sicut sacerdotis est dispensare corpus Christi, ita et tangere. Sed in aliquo casu licet tangere laico corpus Christi; puta, si videret ipsum in terra jacere, et non esset sacerdos qui tolleret. Ergo et in aliquo casu liceret ei dispensare.

Sed contra est quod dicitur de Consecr., dist. 2, cap. *Pervenit*, ubi (ex decreto Concilii Rhemensis) inhibetur ne etiam infirmis per laicos sacerdotes hoc sacramentum transmittant.

Praeterea, ad eosdem pertinet esse ministros Ecclesiae, et dispensatores mysteriorum Dei, 1 Cor. 4: *Sic nos existimet homo ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei.* Sed laici non sunt ministri Ecclesiae. Ergo non debent esse dispensares sacramentorum.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod diaconus possit dispensare. Quia beatus Laurentius diaconus fuit. Sibi autem commissa fuit dispensatio dominici sanguinis, ut patet in legenda sua. Ergo diaconus potest dispensare.

2. Praeterea, dispensatio hujus sacramenti ad populi curationem pertinet. Sed diaconus potest habere curam animarum. Ergo et ipse est dispensator hujus sacramenti.

Sed contra est quod dicit canon dist. 93 (cap. *Non oportet*): *Non oportet diaconum panem dare*, idest corpus Christi.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod aliquis possit licite recipere dispensationem sacramenti a fornicario vel excommunicato vel haeretico sacerdote. Augustinus enim dicit (1): *Neque in homine bono, neque in homine malo aliquis sacramenta Dei fugiat.* Ergo potest a quolibet sacerdote hoc sacramentum recipere.

2. Praeterea, virtus divina praevalet malitiae humanae. Sed sacramentum divina virtute continet gratiam, et causat (2). Ergo quantumcumque sit malus ille qui dederit, vel haereticus, consequitur gratiam qui ab eo sacramentum recipit.

3. Praeterea, iniquitas sacerdotis non potest ipsum corpus Christi inquinare. Sed hoc sacramentum ex ipso opere operato, quod est corpus Christi, gratiam confert. Ergo etiam si aliquis sit excommunicatus vel haereticus, sacramentum ab eo perceptum gratiam confert.

Sed contra est quod dicit canon (dist. 32, cap. *Nullus Missam*, et est Nicolai Papae): *Nullus Missam audiat sacerdotis quem scit concubinam indubitanter habere.* Ergo peccat qui recipit sacramentum a concubinario sacerdote.

Praeterea, nullus debet recipere sacramentum praeter institutionem Ecclesiae; quia indignus accederet. Sed aliqui secundum institutionem Ecclesiae sunt suspensi. Ergo non licet ab eis sacramenta recipere.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sicut in corpore naturali sunt quaedam membra principalia, per quae virtutes et operationes vitae a principio vitae ad cetera membra decurrunt; ita et in Ecclesia sacerdotes et alii ministri sunt quasi membra principalia quibus mediantibus sacramenta vitae populo dispensari debent; et ideo laicis, quantumcumque sanctis, sicut nec consecratio, ita nec dispensatio hujus sacramenti competit.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in essentia sua sacramentum sit perfectum sine usu sacramenti, tamen perfectionem quantum ad effectum sine usu non habet; et ideo etiam usus sacramenti hujus ad dispensationem ministrorum Ecclesiae pertinet.

Ad secundum dicendum, quod in hoc sacramento ad reverentiam ipsius non solum exigitur sanctificatio morum, sed etiam sacramentalis sanctificatio: quia et ipse calix in quo sanctitas morum esse non potest, consecratur propter reverentiam sacramenti; et similiter in dispensante hoc sacramentum debet esse utraque sanctificatio; unde et manus sacerdotis unctione sanctificantur, sicut et calix. Et quia laicus hanc sanctitatem non habet, ideo non potest hoc sacramentum dispensare.

Ad tertium dicendum, quod sicut baptismum conferre competit sacerdoti ex officio, tamen laicus in casu necessitatis non peccat baptizans; ita tangere corpus Christi ex officio soli sacerdoti competit; sed in casu necessitatis potest et debet laicus (3) corpus Christi tangere, etiam si sit peccator, ut si in aliquo loco immundo jaceret. Sed non est simile de dispensatione sacramenti: quia receptio hujus sacramenti non est necessitatis; unde ei qui non potest sacramentaliter manducare, dicendum est: *Crede et manducasti.*

(1) Vel sicut in Decretis refertur causa 1, quaest 1. cap. *Neque*, ut ex lib. 3 contra litteras Petiliani, cap. 9, . . . etsi aliter Augustinus his verbis, *Nemo glorietur nec in homine bono nemo bona Dei fugiat nec in homine malo:* non, ut prius. lib. 19 contra Faustum, cap. 19 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Al.* et causam.

(3) *Al. deest* laicus.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod dispensatio hujus sacramenti proprie ad sacerdotem pertinet, eo quod ipse repraesentat Christum, qui fuit mediator Dei et hominum; unde cum hoc sacramentum sit ad reconciliandum nos Deo, oportet per sacerdotem, qui est mediator inter Deum et populum, dispensari. Sed sicut sacerdos, ut dictum est, participat aliquid de virtute perfectiva, quae est Episcopi, ita diaconus participat aliquid de dispensatione hujus sacramenti: competit enim ei ex officio sanguinem Domini dispensare, sed non corpus: quia dispensator corporis oportet quod ipsum corpus tangat, non autem dispensator sanguinis: diacono autem non licet corpus Christi tangere, cum non habeat manus sacratas; et ideo non debet corpus dispensare nisi de mandato presbyteri vel Episcopi, vel presbytero longe posito in casu necessitatis. Vel ideo dispensat sanguinem et non corpus, quia per sanguinem significatur redemptionis mysterium, quod a capite Christi in membra diffunditur officio ministrorum; unde et sanguini aqua, quae populum significat, admiscetur; sed incarnatio, quam corpus Christi significat, non est humano ministerio facta.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis fuerit dispensator sanguinis, non tamen legitur fuisse dispensator corporis; unde et adhuc hodie in quibusdam Ecclesiis sanguis per diaconum ministris altaris dispensatur.

Ad secundum dicendum, quod diaconus potest habere curam animarum quantum ad ea quae jurisdictionis sunt, sed non quantum ad ea quae sunt ordinis: dispensatio autem sacramentorum ad ordinem pertinet.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod si aliquis cum peccato ad hoc sacramentum accedit, magis cedit ei in nocumentum quam in profectum. Quicumque autem contra ordinationem Ecclesiae accedit, per inobedientiam peccat. Simoniaci autem et schismatici et excommunicati ex statuto Ecclesiae a dispensatione hujus sacramenti sunt suspensi: quia sunt extra unitatem Ecclesiae, in qua sacramenta conferuntur; et similiter interdictum est concubinariis sacerdotibus propter spiritualitatem maximam quae in hoc sacramento requiritur. Unde si aliquis ab aliquo praedictorum sacramentum suscipiat, peccat, et sic gratiam non consequitur. Tamen differt de fornicariis et aliis praedictis: quia aliis non debet homo communicare in divinis scienter, quantumcumque sint occulti; sed concubinarii sacerdotes non sunt vitandi, nisi sint notorii. Et dicuntur notorii tribus modis: vel propter sententiam, quia convicti sunt; vel per confessionem in jure factam; vel per rei evidentiam, sicut quando est ita manifestum quod nulla potest tergiversatione celari. Ab aliis autem peccatoribus licet sacramenta recipere.

Ad primum ergo dicendum, quod inquantum est malus, non fugitur, sed propter Ecclesiae prohibitionem. Vel dicendum, quod Augustinus dicit quod sacramenta non sunt fugienda, quia cognoscendum est etiam ab eis verum perfici sacramentum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis sacramentum virtutem suam non amittat, tamen in eo qui indigne accedit contra obedientiam Ecclesiae faciens, effectum non habet.

Et similiter dicendum ad tertium.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de haeresi; et circa hoc quaeruntur tria: 1.° quid faciat haereticum; 2.° utrum haeresis sit majus peccatum aliis; 3.° utrum haeretici sint tolerandi.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum haeresis dicat perversitatem fidei.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod haeresis non dicat perversitatem fidei. Haeresis enim, ut dicit Isidorus (de summo Bono, cap. 19), idem est quod divisio. Divisio autem unioni opponitur; unio autem fit per caritatem, quia amor est unitiva virtus, ut dicit Dionysius (de div. Nomin., cap. 2, part. 2). Ergo haeresis non pertinet ad perversitatem fidei, sed magis ad perversitatem odii.

2. Praeterea, schisma divisionem importat; et ita videntur schismatici haeretici esse. Sed schismatici non semper habent fidei perversitatem. Ergo haeresis non consistit in perversitate fidei.

3. Praeterea, simoniaci non errant in fide. Sed tamen simoniaci sunt haeretici: quia, ut dicit Gregorius in registro (1) (lib. 4, cap. 95): *Qui per pecuniam ordinatur* (2), *haereticus promovetur*. Ergo haeresis non importat errorem in fide.

4. Praeterea, superstitio religioni opponitur, non fidei. Sed haeresis superstitio dicitur. Ergo non pertinet ad fidei perversitatem, sed magis ad perversitatem religionis.

5. Praeterea, Hieronymus dicit (super Oseae cap. 8 et super Amos cap. 5), quod ex verbis inordinate prolatis incurritur haeresis. Sed fides non consistit in verbis oris, sed in assensu cordis. Ergo haeresis non dicit perversitatem fidei.

6. Praeterea, multa sunt de his quae ad fidem pertinent, in quibus sunt contrariae opiniones (3); et sic oportet alteram earum esse falsam; nec tamen aliqua judicatur haeretica. Ergo tota ratio haeresis non consistit in perversitate fidei.

7. Praeterea, Judaei habent perversam fidem, nec tamen haeretici dicuntur. Ergo omnis haeresis non consistit in perversitate fidei.

8. Praeterea, multi habent perversam fidem qui non habent novam opinionem, sicut Manichaei. Sed habere novam opinionem est de essentia haeresis, sicut patet per definitionem Augustini (de utilitate credendi, ad Honoratum, cap. 1). Ergo etc.

9. Praeterea, multi habent perversam opinionem in iis quae sunt fidei, qui ex hoc nullum commodum temporale sperant. Sed hoc est de essentia haeresis, ut patet per Augustinum (ibidem). Ergo etc.

Sed contra, haeresis est peccatum. Ergo alicui virtuti opponitur. Sed nulla cognitio inter virtutes computatur nisi fides. Ergo cum haeresis ad cognitionem pertineat, ut ex definitione Augustini patet; ubi supra, videtur quod haeresis sit perversitas fidei.

---

(1) Sic in Decret. causa 1, cap. *Presbiter*, non sicut prius diminute, nec satis plano sensu. Hoc autem etsi in Registro, vel epistolis Gregorii explicite non occurrat, tamen colligi potest ex lib. 4, epist. 55 et 56 (*Ex edit. P. Nicolai.*)

(2) Nicolai: *ad hoc ut fiat haereticus.*

(3) *Al.* oppositiones.

Praeterea, hoc patet ex communi usu loquendi.

Solutio. Respondeo dicendum, quod nomen *haeresis* graecum est, et electionem importat secundum Isidorum (lib. 8 Etymologiarum, cap. 3); unde et haeretica divisiva dicuntur. Et quia in electione fit divisio unius ab altero, electio *prohaeresis* dicitur, ut patet 9 Metaphys. (text. 10). Divisio autem contingit alicui parti per recessum a toto. Prima autem congregatio quae est in hominibus, est per viam cognitionis, quia ex hac omnes aliae oriuntur; unde et haeresis consistit in singulari opinione praeter communem opinionem. Unde et philosophi qui quasdam positiones habebant praeter communem sententiam aliorum, sectas vel haereses proprias constituebant. Sed quia nullus denominatur ab eo quod inest sibi imperfecte, sed solum quando confirmatur in illo (sicut non dicitur iracundus cui inest passio irae, sed qui passibilis est de facili ab ea; neque qui habet dispositionem dicitur sanus), ideo neque haereticus nominatur nisi qui in singulari opinione firmam habet stabilitatem; unde etiam competit ei nomen *haeresis*, secundum quod in electionem sonat: quia quod in electione fit, quasi ex habitu firmato procedit. Competit ei etiam nomen *haeresis*, secundum quod latinum est, ab haerendo dictum: quia suae opinioni vehementer inhaeret. Et quia congregatio corporis mystici per unitatem verae fidei primo constituitur, ideo haereticus secundum nos dicitur qui a communi fide, quae catholica dicitur, discedit, contrariae opinioni vehementer inhaerens per electionem.

Ad primum ergo dicendum, quod amor facit completam unionem; sed principium unionis est ex cognitione; et ideo divisio quae est in fide, haeresim constituit.

Ad secundum dicendum, quod schisma importat divisionem oppositam caritatis unioni: dicuntur enim schismatici qui concordiam non servant in Ecclesiae observantiis, ut Ecclesiae praelatis obediant, volentes per se Ecclesiam constituere singularem: et isti in principio perversum dogma non habent, sed ab Ecclesiae fundamento recedentes in vaniloquium vertuntur, et perversum aliquod confingunt, et sic in fine in haeresim labuntur; unde Hieronymus dicit (in exposit., cap. 3, Epist. ad Tit.), quod haeresis et schisma differunt sicut genus et species.

Ad tertium dicendum, quod simoniaci quandoque dicuntur per similitudinem haeretici: quia sicut haereticus contra fidem sentit, ita simoniacus operatur ac si contra fidem sentiret, dum pretio sacra vult adipisci vel dare, ac si aestimaret donum Spiritus sancti pecunia possideri.

Ad quartum dicendum, quod fides est primum eorum quae ad religionem requiruntur: quia omnis religio, sive cultus Dei, est quaedam fidei protestatio; et ideo veritas fidei dicitur veritas quae secundum pietatem est, Tit. 1; ideo etiam ea quae haeresis sunt, ad superstitionem pertinent.

Ad quintum dicendum, quod fides principaliter consistit in corde et primo, sed secundario in ore: quia *corde creditur ad justitiam, ore confessio fit ad salutem;* Rom. 10, 10; et similiter haeresis principaliter consistit in corde, secundum quod Hilarius dicit (lib. 8 de Trinit.): *Intellective sensus in animo est*, sed *secundario in ore*. Unde Hieronymus dicit, quod ex verbis inordinate prolatis incurritur haeresis, non quia haeresis per se in his consistat, sed quia sunt occasio et causa erroris.

Ad sextum dicendum, quod in fide sunt aliqua ad quae explicite cognoscenda omnis homo tenetur; unde si in his aliquis errat, infidelis reputatur, et haereticus, si pertinaciam adjungat. Si autem sunt aliqua ad quae explicite credenda homo non tenetur, non efficietur haereticus in his errans; ut si aliquis simplex credat, Jacob patrem fuisse Abrahae, quod est contra veritatem Scripturae quam fides profitetur, quousque hoc sibi innotescat, quod fides Ecclesiae contrarium habet: quia non discedit per se loquendo a fide Ecclesiae nisi ille qui scit hoc a quo recedit, de fide Ecclesiae esse. Et quia quaedam sunt quae in fide Ecclesiae implicite continentur, ut conclusiones in principiis; ideo in his diversae opiniones sustinentur, quousque per Ecclesiam determinatur quod aliquid eorum contra fidem Ecclesiae est, quia ex eo sequitur aliquid contrarium fidei directe.

Ad septimum dicendum, quod dividi non convenit nisi parti; et ideo illi qui nunquam fuerunt de fide Ecclesiae, non reputantur haeretici, si perversam fidem habeant, ut Judaei vel Pagani: quia nunquam fuerunt partes hujus totius quod est Ecclesia.

Ad octavum dicendum, quod omnis opinio quae non habet initium a doctrina Christi, quae est fundamentum, nova reputatur, quantumcumque secundum tempus sit antiqua. Vel dicendum, quod Augustinus loquitur quantum ad primos haeresum inventores.

Ad nonum dicendum, quod illi qui haeresim confingunt de novo, constat quod aliquod expectant commodum, saltem principatum: volunt enim habere sequaces. Hoc etiam in omnibus ex superbia procedit, quae est amor propriae excellentiae, quod a communi via discedunt animi levitate aut perversitate.

ARTICULUS II.

Utrum haeresis sit maximum peccatum.
(2-2, *quaest.* 10, *art.* 3 *et* 6.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod haeresis non sit maximum peccatum. Maxima enim peccata videntur esse principalia peccata: quia illud est maximum in unoquoque genere quod est principale. Sed haeresis non est principale vitium. Ergo non est maximum.

2. Praeterea, secundum Philosophum in 8 Ethic. (cap. 10 vel 12), pessimum opponitur optimo. Sed fides cui opponitur haeresis, non est optima virtutum. Ergo nec haeresis est maximum peccatum.

3. Praeterea, illud quod excusat, non est maximum peccatorum. Sed haeresis vel infidelitas excusat; 1 Tim., 1, 13: *Sed misericordiam consecutus sum, quia ignorans feci in incredulitate mea.* Ergo haeresis non est maximum peccatum.

4. Praeterea, secundum mensuram peccati est mensura poenae. Sed secundum Hieronymum (1),

(1) Quod ut ex Hieronymo subjungitur, et illius nomine in antiquis Decreti exemplaribus notabatur causa 24, quaest. 1, cap. *Non afferamus*, ex Augustino desumptum est lib. 2 de Baptismo contra Donatistas, cap. 6, ut ejusdem Decreti nova exemplaria correxerunt (*Ex edit. P. Nicolai*).

peccatum schismatis est magis punitum quam aliquod aliud peccatum: quia absorpti sunt a terra; ut patet Numer. 16. Ergo haeresis non est maximum peccatum.

5. Praeterea, peccatum in Spiritum sanctum est gravius ceteris peccatis. Sed haeresis non est hujusmodi. Ergo non est gravissimum.

Sed contra, in epistola Clementis (1) dicitur, quod primum locum in poenis habent qui aberrant a Deo. Sed tales sunt haeretici. Ergo etc.

Praeterea, Ambrosius dicit (lib. de dignitate sacerdotii, cap. 4): *Gravissime peccas, si ignoras* (2). Sed haeretici ignorantiam Dei habent. Ergo gravissime peccant.

Praeterea, Dionysius dicit (3 cap. eccles. Hierar.), quod *ille qui habet participationem quamdam sacratissimarum consummationum, non est aequalis universaliter indocto, et non participanti aliquam divinarum teletarum*, idest consecrationum. Sed tales sunt haeretici. Ergo alii peccatores non sunt eis aequandi in malo.

Solutio. Respondeo dicendum, quod unumquodque dicitur malum quia nocet. Unde cum haeresis plus noceat quam aliquod aliud peccatum, quia subvertit fundamentum omnium bonorum, sine quo nihil boni remanet; ideo haeresis est ex genere suo maximum peccatorum, quamvis ex accidenti aliquod peccatum possit esse gravius; sicut si multum cresceret contemptus Dei in aliquo quod etiam ex genere suo esset veniale. Sed de eo quod est secundum accidens, non est curandum in arte, ut Philosophus dicit in 5 Ethic. (cap. ult.).

Ad primum ergo dicendum, quod sicut secundum Philosophum in 7 Ethic. (cap. 1), bestialitas ponitur extra numerum aliarum humanarum malitiarum, quia humanum modum transcendit; ita a sanctis ponitur haeresis extra numerum peccatorum, quae in fidelibus (3) inveniuntur, quasi gravius eis; et ideo non computatur inter vitia capitalia, nec inter eorum filias: quia vitia capitalia, secundum Isidorum in Glossa (4) Deuteronom. 7, signantur per septem populos, qui in terra promissionis non remanserunt. Tamen si ad aliquod de septem capitalibus reduci debeat, poterit ad superbiam reduci, ut per definitionem Augustini in littera positam patet.

Ad secundum dicendum, quod verbum Philosophi intelligendum est in his quae non sunt ordinata ad invicem, in quibus destructo uno alterum non destruitur. Sed in ordinatis ad invicem destructio prioris semper est pejor, sive illud sit melius, sive non; quia eo remoto consequentia removentur; sicut aegritudo est pejor quam sanitas.

Ad tertium dicendum, quod sicut fides habet aliquid in affectu, ita et haeresis; et quamvis ex illa parte qua habet ignorantiam in intellectu, aliquo modo excusare possit; tamen secundum quod habet duritiam in affectu ad non obediendum primae veritati, nihil prohibet eam esse maximum peccatorum.

Ad quartum dicendum, quod quamvis schisma fuerit gravius punitum quantum ad novitatem poenae (quod expediebat ut praelati Ecclesiae non contemnerentur), tamen infidelitas est magis punita quantum ad multitudinem punitorum, ut patet Exod. 20.

Ad quintum dicendum, quod haeresis, secundum quod pertinaciam importat, species est peccati in Spiritum sanctum, quia est impugnatio veritatis agnitae.

ARTICULUS III.

Utrum haeretici sint sustinendi.
(2-2, quaest. 11, art. 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod haeretici sint sustinendi. Nihil enim debet impugnari, nisi quod est contra amicitiam. Sed diversitas opinionum non est contra concordiam amicitiae, ut Philosophus in 1 Ethic., cap. 6, innuit. Ergo non sunt impugnandi.

2. Praeterea, quod est necessarium, non est impediendum (1). Sed haeresis est necessaria Ecclesiae: 1 Corinth. 11, 19: *Necesse est haereses esse, ut qui probati sunt, manifesti fiant.* Ergo non sunt impugnandi.

3. Praeterea, Matth. 13, Dominus praecipit ut zizania permitterentur crescere usque ad messem. Messis autem est finis saeculi. Cum ergo haeretici sint zizania, videtur quod debeant permitti crescere usque ad finem mundi.

4. Praeterea, nullus sapiens debet niti ad hoc quod consequi non potest. Sed, sicut dicit quaedam Glossa (2) Isai. 7, quamdiu stabit mundus, sapiens, saecularis, et haereticus sermo dominabuntur. Ergo non debet Ecclesia niti ad haeresum impugnationem.

5. Praeterea, nullus credit non volens, ut dicit Augustinus (super Joan., tract. 26). Sed haeretici in fide errant. Ergo non sunt cogendi.

Sed contra, 1 Corinth. 5, Apostolus praecepit esse extirpandum vetus fermentum, quia totam massam corrumpit. Sed haeretici Ecclesiam maxime corrumpunt. Ergo sunt ab Ecclesia extirpandi.

Praeterea, lupi sunt ab ovibus arcendi pastorum officio, ut patet Joan. 2. Sed haeretici sunt lupi, ut patet Act. 20. Ergo debent extirpari.

Praeterea, vita spiritualis est melior quam corporalis. Sed homicidae extirpantur, quia auferunt hominibus vitam corporalem. Ergo multo amplius haeretici, qui auferunt hominibus vitam spiritualem.

Solutio. Respondeo dicendum, quod haeresis est infectivum vitium; unde 2 Timoth. 2, 16, dicitur, quod *multum proficiunt ad impietatem, et sermo eorum ut cancer serpit*; et ideo Ecclesia eos a consortio fidelium excludit, et praecipue illos qui alios corrumpunt; ut simplices, qui de facili corrumpi possunt, ab eis sint segregati non solum mente, sed etiam corporaliter; unde per Ecclesiam carce-

---

(1) Ad Jacobum fratrem Domini. *Supposititia* (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Addit Nicolai:* Vel sic potius Glossa, quae super illud ad Rom. 2: *Ignoras quod benignitas Dei ad poenitentiam te adducit?* tres peccatorum gradus notat: quorum primus est dum quis sibi impunitatem pollicetur; secundus, et gravior, quia contemnunt bonum Dei; tertius, et gravissimus, quia ignorat se contemnere; quod sine ignorantia Dei esse non potest.

(3) *Nicolai:* in infidelibus.

(4) Sive nomine Isidori moderna Glossa insinuat; sed ex eo desumptum est super Deuteron., cap. 16 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) *Al.* impedimentum.

(2) Ex Hieronymo sumpta super illud ex vers. 1: *Rasin Rex Syriae etc.* (*Ex edit. P. Nicolai*).

rantur et expelluntur. Si autem alios non corrumperent, possent etiam celari. Sed illi qui sunt firmi in fide, possunt cum eis corpore conversari, ut eos convertant; non tamen in divinis, quia excommunicati sunt. Sed judicio saeculari possunt licite occidi, et bonis suis spoliari, etsi alios non corrumpant; quia sunt blasphemi in Deum, et fidem falsam observant; unde magis possunt puniri isti quam illi qui sunt rei criminis laesae majestatis, et illi qui falsam monetam cudunt.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de opinionibus speculativis tantum. Sed consensus in unitate fidei est principium communionis in caritate; et ideo dissensus in fide excludit amicitiam familiaritatis.

Ad secundum dicendum, quod haeresis dicitur necessaria non per se loquendo, sed per accidens, inquantum ex quolibet malo Deus elicit aliquod bonum; quia secundum Augustinum (lib. 7 Confes. cap. 19), Ecclesia utitur haereticis ad probationem doctrinae suae, dum scilicet eorum falsa dogmata impugnat.

Ad tertium dicendum, quod Dominus ideo praecepit ut zizania non eradicarentur, ne forte simul cum ipsis eradicaretur et triticum; et ideo hoc locum habet in illis de quibus non constat utrum sint haeretici, vel non.

Ad quartum dicendum, quod quamvis Ecclesia non possit facere quin sint aliqui haeretici, tamen potest singulariter hunc vel illum coercere; sicut etiam omnia peccata venialia vitare non possumus, tamen singula vitare nitimur.

Ad quintum dicendum, quod Ecclesia non persequitur eos ut per violentiam inducantur ad credendum, sed ne alios corrumpant, et ne tantum peccatum inultum remaneat.

Expositio textus.

Qui intus sunt nomine (1) *et sacramento, etsi non vita.* Hoc dicit propter schismaticos et haereticos, qui secundum ipsum non possunt consecrare.

Et quid majus corpore et sanguine? Videtur corpus mysticum; quia significatur per ipsum. — Et dicendum, quod in his quae sunt tantum ad significandum, verum est quod signatum praevalet signo, non autem in aliis quae ex consequenti significant. Et ideo dicendum, quod corpus Christi mysticum, si accipiatur cum ipso capite, est melius quam corpus Christi verum; si tamen corpus Christi verum accipiatur sine Divinitate cui est unitum; alias non; quia Deus et omnes creaturae non sunt aliquid melius quam Deus tantum. Si autem accipiatur corpus Christi mysticum absque capite, sic corpus Christi verum est nobilius.

Illi vero qui excommunicati sunt, vel de haeresi manifeste notati, non videntur hoc sacramentum posse conficere. Sciendum, quod in hoc opinio Magistri discordat a communi opinione; et ideo contrariae opinioni adhaerendum est.

Missa enim dicitur, eo quod caelestis missus ad consecrandum vivificum corpus adveniat. Praeter hanc rationem nominis assignat Hugo (de Sacram., lib. 2, par. 8, cap. 14) tres alias rationes. Primo, quia Missa dicitur quasi transmissa, eo quod populus fidelis per ministerium sacerdotis, qui mediatoris vice fungitur inter Deum et hominem, preces, vota et oblationes Deo transmittit. Secundo ipsa hostia sacra Missa vocari potest; quia transmissa est prius a Patre nobis, ut scilicet nobiscum esset, postea a nobis Patri, ut apud Patrem pro nobis esset. Tertio Missa ab emittendo dicitur, ut quidam dicunt; quia ut sacerdos hostiam consecrare incipit, per manum diaconi et ostiarii catechumenos et non communicantes foras Ecclesiam mittit. Quarta causa ponitur in littera.

Jube ergo haec perferri per manus sancti Angeli tui in sublime altare tuum. Angelus sacris mysteriis interesse credendus est, non ut consecret, quia hujusmodi potestatem non habet, sed ut orationes sacerdotis et populi Deo repraesentet, secundum illud Apoc. 8, 4: *Ascendit fumus aromatum in conspectu Domini de manu Angeli, quae sunt orationes sanctorum.* Petit ergo sacerdos ut *haec*, idest significata per haec, scilicet corpus mysticum, *per manus Angeli*, idest ministerio Angelorum, perferantur *in altare sublime*, idest in Ecclesiam triumphantem, vel in participationem Divinitatis plenam; quia Deus ipse altare sublime dicitur; Exod. 20, 26: *Non ascendes ad altare meum per gradus;* idest, in Trinitate non facies gradus. Vel per Angelum ipse Christus intelligitur, qui est magni consilii Angelus, Isai. 9, 6, juxta 70, qui corpus suum mysticum Deo Patri conjungit, et Ecclesiae triumphanti.

Oblationem ejus consecrare, idest consecratam Deo repraesentare, ut accepta sit in conspectu Dei quantum ad illos qui offerunt; quia quantum ad id quod continetur, semper est Deo accepta.

Maledicam benedictionibus vestris (1). Hostiae benedictio non est principaliter a sacerdote, sed a Deo; unde haec auctoritas non est ad propositum.

Et intentionem adhiberi oportet. De intentione idem dicendum est quod supra de Baptismo, dist. 6, qu. 1, art. 2, quaestiunc. 1.

Illud etiam sane dici potest, quod a brutis animalibus corpus Christi non sumitur; etsi videatur. Quomodo hoc sit verum, supra, dist. 10, dictum est. Debet autem ille cujus negligentia hoc accidit quod mus species comedat, secundum canones, quadraginta diebus poenitere; et mus si capi potest, comburi debet (2), et cinis in sacrarium projici. Si autem amissa fuerit hostia, vel pars ejus, ut inveniri non possit, debet viginti duobus diebus poenitere. Si autem per negligentiam aliquid de sanguine stillaverit in tabulam quae terrae adhaeret, lingua lambetur, et tabula radetur. Si vero non fuerit tabula, terra radetur, et igni comburetur, et cinis in altari condetur; et sacerdos quadraginta diebus poeniteat. Si autem super altare calix stillaverit, sorbeat minister stillam, et tribus diebus poeniteat. Si super linteum altaris, et ad aliud stilla pervenerit, quatuor diebus poeniteat. Si usque ad tertium linteum, octo diebus poeniteat. Si usque ad quartum, viginti diebus poeniteat, et linteamina quae stilla tetigit, tribus vicibus lavet minister calice subtus posito; et aqua ablutionis sumatur, et juxta altare condatur. Tutum est etiam ut pars illa lintei abscindatur et comburatur, et cinis in altari condatur. Si autem aliquis per ebrietatem vel voracitatem eucharistiam vomuerit, quadraginta diebus poeniteat; clerici, vel monachi, sexaginta; Episcopus

(1) Al. *Ut intus sub nomine etc.*

(1) Al. *Non maledicam.*
(2) *Al.* potest.

nonaginta. Si autem infirmitatis causa vomuerit, septem diebus poeniteat. Dicunt autem quidam, quod poena irrogata fuit ad cautelam, ut negligentia magis caveretur; et ideo circumstantiis pensatis potest minui vel addi ad poenam praedictam. Sed tutius est ut praedictam peragat. Debet autem secundum quosdam illis diebus jejunare, et a communione cessare. Alii vero dicunt, quod his diebus injungenda est poenitentia arbitraria pensatis conditionibus personae et negotii; et hoc probabilius videtur. Et haec de eucharistia dicta sufficiant.

D I S T I N C T I O XIV.

De poenitentia.

Post haec de poenitentia agendum est. Poenitentia longe positis a Deo necessaria est, ut appropinquent. Est enim, ut ait Hieronymus epist. 7, et in Isai. 3), secunda tabula post naufragium; quia si quis vestem innocentiae in baptismo perceptam peccando corruperit, poenitentiae remedio reparare potest. Prima tabula est baptismus, ubi deponitur vetus homo, et induitur novus. Secunda, poenitentia, qua post lapsum resurgimus, dum vetustas reversa repellitur, et novitas perdita resumitur. Post baptismum prolapsi per poenitentiam renovari valent, sed non per baptismum. Licet homini saepius poenitere, sed non baptizari. Baptismus tantum est sacramentum, sed poenitentia dicitur et sacramentum et virtus mentis. Est enim poenitentia interior, et est poenitentia exterior. Exterior, sacramentum est; interior, virtus mentis est; et utraque causa salutis est et justificationis. Utrum vero omnis exterior poenitentia sit sacramentum, vel si non omnis, quae hoc nomine censenda sit, consequenter investigabimus. A poenitentia coepit Joannis praedicatio, dicentis (Matth. 3, 2): « Poenitentiam agite; appropinquabit (1) enim regnum caelorum. » Quod autem praeco docuit, illud post Veritas praedicavit, exordium sumens sermonis a poenitentia. Poenitentia dicitur a puniendo, qua quis punit illicita quae commisit. Poenitentiae virtus timore concipitur. Unde Isa. 26, 17: « A timore tuo Domine concepimus et peperimus spiritum » salutis. » Est autem poenitentia, ut ait Ambrosius (in ser. feriae tertiae post dom. 1 quadrag.) mala praeterita plangere, et plangenda iterum non committere. Item Gregorius (hom. 34, in Evang.): « Poenitere est ante acta peccata deflere, et » flenda non committere (2). Nam qui sic alia deplorat, ut » alia tamen committat, adhuc poenitentiam agere aut ignorat » aut dissimulat. Quid enim prodest, si peccata luxuriae quis » defleat, et adhuc avaritiae aestibus anhelet? » His verbis quidam vehementius inhaerentes, contendunt vere poenitentem ultra non posse peccare damnabiliter; et si graviter peccaverit, veram non percepisse poenitentiam. Quod etiam aliis muniunt testimoniis. Ait enim Isidorus (de summo Bono, lib. 2, cap. 16): « Irrisor est et non poenitens, qui adhuc agit » quod poenitet. Nec videtur Deum poscere subditus, sed » subsannare superbus. Canis reversus ad vomitum, est poe» nitens reversus ad peccatum (3). Multi autem lacrymas » indesinenter fundunt, et peccare non desinunt. Quosdam » accipere lacrymas ad poenitentiam cerno, et affectum poe» nitentiae non habere; quia inconstantia mentis nunc recor» datione peccati lacrymas fundunt, nunc reviviscente usu, » ea quae fleverunt, iterando committunt. Isai. 1, 16 pec» catoribus (4) dicit: Lavamini, mundi estote. Lavatur et » mundus est qui praeterita plangit, et flenda iterum non » committit. Lavatur et non est mundus, qui plangit quae » gessit, nec deserit; et post lacrymas ea quae defleverat, » repetit. » Item Augustinus (5) (ut habetur dist. 3 de Poenit., cap. « Inanis »): « Inanis est poenitentia quam sequens culpa » coinquinat. Nihil prosunt lamenta, si replicantur peccata. » Nihil valet veniam a malis poscere, et mala denuo iterare. » Item Gregorius (6) (in Registro): « Qui commissa plangit, nec » tamen deserit, poenae graviori (7) se subjicit. » Item Ambrosius (lib. 2 de Poenit, cap. 10): « Reperiuntur (1) qui » saepius agendam poenitentiam putant, quia luxuriantur in » Christo. Nam si vere poenitentiam in Christo agerent, » iterandam postea non putarent; quia sicut unum baptisma, » ita est una poenitentia. » His aliisque pluribus utuntur in assertione suae opinionis. Sed Ambrosius dicit ubi supra: « Haec vera poenitentia est, cessare a peccato (2). » Et idem (paulo infra) « Magni profectus est renuntiasse errori. Im» butos enim vitiis animos exuere atque emendare, virtutis » est perfectae et caelestis gratiae. » Et ideo sane ita definiri potest. Poenitentia est virtus qua commissa mala cum emendationis proposito plangimus et odimus, et plangenda ulterius committere nolumus; quia poenitentia vera est in animo dolere, et odire vitia. Unde illa verba praemissa: « Poenitere est ante acta deflere, et deflenda non committere, » recte sic accipi possunt, ut non ad diversa tempora, sed ad idem referantur; ut scilicet tempore quo deflet commissa mala, non committat (voluntate vel opere) flenda; quod innuitur ex verbis consequentibus: « Nam qui sic alia deplorat (3) » etc. » Hinc Augustinus ait (in Enchiridio, capitulo 70): « Cavendum est ne quis existimet nefanda illa crimina, qualia » qui agunt, regnum Dei non possidebunt, quotidie perpe» tranda, et eleemosynis quotidie redimenda. In melius est enim » vita mutanda, et per eleemosynas de peccatis praeteritis » propitiandus est Deus; non ad hoc emendus quodammodo, » ut ea semper liceat impune committere. Nemini enim dedit » laxamentum peccandi, etsi miserando deleat commissa » peccata, si non satisfactio congrua negligatur. » Item Pius Papa (epist. 1, ut refertur de Poen., dist. 3, cap. « Nihil prodest »): « Nihil prodest homini jejunare et orare, et alia religionis » opera agere, nisi mens ab iniquitate revocetur. » Qui ergo a malis sic mentem revocat ut commissa plangat, et plangenda committere non velit, nec satisfacere negligit, vere poenitet. Nec ideo non est vera poenitentia, quia forte non de proposito, sed casu, vel infirmitate peccabit. Ille autem irrisor est et non poenitens, qui sic commissa plangit ut plangenda voluntate vel opere committere non desinat. Ille etiam qui post lacrymas repetit quae flevit, lavatur ad tempus, sed mundus non est; idest, illa munditia non est ei sufficiens ad salutem quia est momentanea, non perseverans. Item illud: « Inanis est poenitentia quam sequens culpa coinquinat » sic intelligendum est. Inanis est, scilicet carens fructu, illius poenitentia quem sequens culpa coinquinat (4). Illius enim fructus est vitatio gehennae, et adeptio gloriae. Mortificatur enim illa poenitentia et alia anteacta bona per sequens peccatum, ut non sortiantur mercedem quam meruerunt cum fierent, et quam haberent, si peccatum non succederet. Sed etsi de peccato succedenti poenitentia agatur, et poenitentia quae praecessit, et alia anteacta bona reviviscunt; sed illa tantum quae ex caritate prodierunt; illa enim sola viva sunt quae ex caritate fiunt. Ideoque si per sequentia peccata mortificantur, per subsequentem poenitentiam reviviscere possunt. Quae vero sine caritate fiunt, mortua et inania generantur;

---

(1) *Al.* appropinquavit.

(2) *Nicolai*: (sive poenitentiam agere est et perpetrata mala plangere, et plangenda non perpetrare).

(3) *Al.* et poenitens ad peccatum.

(4) *Al.* de peccatoribus.

(5) Vel potius Isidorus Synonimorum, lib. 1 prope finem (*Ex edit. P. Nicolai*).

(6) Lib. de cura Pastorali, part. 3, admonit. 31 (*Ex edit, P. Nicolai*).

(7) *Nicolai*: (sive potius pene culpae graviori).

(1) *Nicolai:* (vel merito reprehenduntur).

(2) *Idem.* Sed Ambrosius dicit, quod vera poenitentia est cessare a peccato. Sic enim lib. 2 de Poenitentia cap. 5: « Qui agit poenitentiam, non solum diluere lacrymis debet » peccatum suum, sed etiam emendatioribus factis operire » delicta superiora, ut non imputetur ei peccatum » Et in Psalm. 118, super octonarium 22: « Qui erravit, desinit er» rare, et veterem condemnat errorem: errare enim perma» nentis in vitio est, errasse corrigentis est lapsus etc. » Et idem (paulo infra): « Magnus profectus est renuntiasse » errori. Imbutos enim vitiis animos exuere frenis cupidita» tum, atque emendare, non solum virtutis est perfectae, sed » etiam caelestis est gratiae. » Et ideo etc.

(3) *Nicolai:* ut alia committat etc.

(4) *Al.* poenitentiae, quam sequens culpa non coinquinat.

et ideo per poenitentiam reviviscere non valent. Similiter intelligendum est illud: « Nihil prosunt lamenta, si replicantur peccata; » et illud: « Nihil valet veniam de malis poscere, » et mala iterare. » Si enim replicantur peccata, nihil valet ad salutem vel ad veniam in fine praecedens lamentum, quia nihil relinquitur de vitae munditia; quia aut peccata dimissa redeunt, ut quibusdam placet, cum replicantur; vel si non redeunt, eis tamen deletis, propter ingratitudinem ita reus et immundus constituitur, cum adhuc in expiandis implicatur, ut si jam deleta redirent. De hoc tamen, scilicet an peccata redeant, post plenius agemus (dist. 22). Similiter nihil valet ad salutem obtinendam vel ad munditiam vitae habendam, veniam de male factis poscere, et male facta denuo iterare. Ita etiam intelligendum est illud quod idem Augustinus alibi ait (1) (de vera et falsa Poenit., cap. 8 circa med. et habetur de Poenit., dist. 3, cap. « Poenitentia »), « Poenitentia est quaedam dolentis vindicta, semper puniens in se quod dolet commisisse. » Et infra (2): « Quotidie (3) dolendum est de peccato; quod declarat ipsa dictionis (4) » virtus. Poenitere enim est poenam tenere, ut semper puniat in se ulciscendo quod commisit peccando. Ille poenam » tenet qui semper vindicat quod commisisse dolet. Poenitentia ergo est vindicta semper puniens in se quod dolet » commisisse. Quid restat nobis nisi dolere in vita? Ubi enim » dolor finitur, deficit et poenitentia Si vero poenitentia » finitur, quid relinquitur de venia? Tamdiu gaudeant et » sperent de gratia, quamdiu sustentatur a poenitentia. Dicit » enim Dominus Joan. 8, 2: Vade, et amplius noli peccare. » Non dixit: Ne pecces, sed ne voluntas peccandi in te oriatur. Quod quomodo servabitur, nisi dolor in poenitentia » continue custodiatur? Semper doleat, et de dolore gaudeat; » et non sit satis quod doleat, sed ex fide doleat, et non » semper doluisse doleat. »

Determinatio intelligentiae dictorum.

De poenitentia perfectorum, vel ad salutem sufficienti, intelligendum est quod supra dixit, scilicet: « Poenitentia est » vindicta semper puniens quod commisit, » et alia hujusmodi. Illud vero: « Si penitentia finitur, nihil de venia » relinquitur, » dupliciter accipi potest. Si enim juxta quorumdam intelligentiam, peccata dimissa redeunt, facile est intelligere nihil de venia relinqui, quia peccata dimissa iterum replicantur. Sicut enim ille qui ex servitute in libertatem manumittitur, iterum (5) vere liber est, et tamen propter offensam in servitutem postea revocatur; sic et poenitenti peccata vere dimittuntur, et tamen propter offensam quae replicatur, iterum redeunt. Si vero non redire dicantur; sane potest dici etiam sic nihil de venia relinqui: non quod dimissa peccata iterum imputentur; sed quia propter ingratitudinem ita reus et immundus constituitur ac si illa redirent.

De solemni et unica poenitentia.

Illud autem quod Ambrosius ait: « Sicut unum baptisma, » ita et una poenitentia, » non secundum generalem, sed secundum specialem morem Ecclesiae de solemni poenitentia dictum intelligitur; quae apud quosdam semel celebrata, non iteratur. Item illud aliud Ambrosii (lib. 2 de Poenit., cap. 11): « Poenitentia semel usurpata nec vere celebrata, et » fructum prioris aufert, et usum sequentis amittit; » (6) de solemni intelligitur. Solemnis ergo poenitentia, ut Ambrosius in eodem (lib. cap. 3) ait, est quae fit extra Ecclesiam in manifesto, in cinere et cilicio; quae pro gravioribus horrendisque ac manifestis delictis tantum imponitur; et illa non est iteranda pro reverentia sacramenti, et ne vilescat et contemptibilis fiat hominibus. Unde Augustinus (ad Macedonium, epist. 54): « Quamvis caute et salubriter provisum sit ut » locus illius humillimae poenitentiae semel in Ecclesia con» cedatur, ne medicina vilis minus utilis esset aegrotis, quae » tanto magis salubris est, quanto minus contemptibilis fue» rit; quis tamen audeat Deo dicere: Quare huic homini, » qui post poenitentiam primam rursus se laqueis iniquitatis » obstringit, adhuc iterum parcis? » Origenes quoque (super Levit., homil. 15), de hac solemni poenitentia, quae pro gravioribus criminibus injungitur, ait: « Si nos aliqua culpa » mortalis invenerit, quae non in crimine mortali vel in bla» sphemia fidei, sed in sermonis (1) vel in morum vitio con» sistat, haec culpa semper reparari potest: nec interdicitur » aliquando de hujusmodi poenitentia agere Sed non ita » de gravioribus criminibus. In gravioribus enim criminibus » semel tantum (2) poenitentiae conceditur locus. Communia » quae frequenter incurrimus, semper poenitentiam recipiunt, » et semper (3) redimuntur. » Communia dicit venialia peccata, et forte mortalia quaedam aliis minus gravia. Quae sicut saepe committuntur, ita frequenter per poenitentiam redimuntur. Sed de gravioribus criminibus semel tantum agitur poenitentia, scilicet solemnis: nam et de illis si iterentur, iteratur poenitentia, sed non solemnis: quod tamen in quibusdam Ecclesiis non servatur.

Auctoritatibus probat quod non semel tantum, sed frequenter peccata dimittantur per poenitentiam.

Quod vero poenitentia non semel tantum agatur, sed frequenter iteretur, et per eam frequenter iterum venia praestetur, pluribus sanctorum testimoniis probatur. Ait enim Augustinus (4) (de vera et falsa Poenitentia, cap. 5) scribens contra quosdam haereticos, qui peccantibus post baptismum semel tantum dicebant utilem esse poenitentiam (5): « Adhuc » instant perfidi, qui sapiunt plusquam oportet, non sobrii, » sed excedentes mensuram: dicunt enim (6): Etsi semel pec» cantibus post baptismum valeat poenitentia, non tamen » saepe peccantibus proderit iterata: alioquin remissio, ad » peccandum esset incitatio. Dicunt enim: Quis non semper » peccaret, si semper redire posset? Dicunt enim (7) Domi» num incitatorem mali, si semper peccantibus subvenit, et » ei peccata placere, quibus semper praesto est gratia. Er» rant autem. Constat enim ei peccata displicere qui semper » praesto est ea destruere. Si (8) ea amaret, non semper ea » destrueret. » Idem ad Macedonium (epist. 54, non longe a princip. et habetur de Poenit., dist. 3, cap. « Intantum »): « Intantum hominum iniquitas aliquando progreditur ut e» tiam post peractam poenitentiam, post altaris reconcilia» tionem, vel similia vel graviora committant; et tamen Deus » facit etiam super tales oriri solem suum, nec minus tribuit » quam ante tribuerat largissima munera vitae et salutis. » Et quamvis eis in Ecclesia locus ille poenitentiae non con» cedatur, Deus tamen super eos suae poenitentiae non ob» liviscitur: ex quorum numero si quis nobis dicat (9): Di» cite mihi, utrum aliquid prosit ad vitam futuram, si in » ista vita illecebrosissimae voluptatis blandimenta contemp» sero, si me poenitendo vehementius quam prius excrucia» vero, si uberius flevero, si melius vixero, si pauperes lar» gius sustentavero, si caritate ardentius flagravero: quis » vestrum ita desipit ut huic homini dicat: Nihil tibi ista in » posterum proderunt? Vade: saltem hujus vitae suavitate » fruere. Avertat Deus tam immanem sacrilegamque demen» tiam. » Item Joannes Chrysostomus de reparatione lapsi (10) (habetur de Poenit., dist. 3, cap. « Talis »): « Talis, mihi » crede, talis est erga homines pietas Dei. Nunquam spernit » poenitentiam, si ei sincere et simpliciter offeratur. Etiam » si ad summum quis perveniat malorum, et inde tamen » velit reverti ad virtutis viam, suscipit libenter et comple» ctitur et facit omnia quatenus ad priorem revocet statum: » quodque est adhuc praestantius et eminentius, etiamsi non » potuerit quis explere omnem satisfaciendi ordinem, quan» tulamcumque tamen et quamlibet brevi tempore gestam non » respuit poenitentiam; suscipit etiam ipsam, nec patitur quam» vis exiguae conversionis perdere (11) mercedem. » Exem-

(1) Etsi non idem verus dici debet, sed supposititius Augustinus (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) Quod subjungitur, sumptum est ex cap. 27, ejusdem libri quantum ad primam partem . . . . quo ad secundam vero ex cap. 15 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(3) *Nicolai:* (vel continue).

(4) *Al.* dilectionis.

(5) *Nicolai omittit* iterum.

(6) *Nicolai:* (vel nec prioris fructum obtinet, et aufert usum posterioris).

(1) *Nicolai:* in sermone.

(2) *Idem* (vel raro.)

(3) *Idem addit* sine intermissione.

(4) Non est Augustini hic liber, ex quo tamen refertur in decretis dist. 3 de Poenitentia, cap. *Adhuc* (*Ex edit. P. Nicolai*).

(5) *Al. additur* ita.

(6) *Al. deest* enim.

(7) *Al. omittitur* enim.

(8) *Nicolai addit* enim.

(9) *Nicolai*: Aut date mihi eumdem iterum poenitendi locum, aut desperatui me permittite, ut faciam quidquid libuerit etc. Aut si me ab hac nequitia revocatis, dicite mihi etc.

(10) Seu exhortatione I, vel paraenesi ad Theodorum lapsum, cap. 4 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(11) *Forte* perire.

plis etiam hoc idem astrui potest. David enim per poenitentiam, adulterii simul et homicidii veniam impetravit (2 Reg. 12) (1), graviter tamen postea deliquit in populi enumeratione, quod populi multitudo prostrata ostendit. « Illud autem mirabile est (2), quod Angelo ferienti plebem, se obtulit dicens: Grex iste quid fecit? Fiat manus tua in me, et in domum patris mei. Quo facto statim sacrificio dignus judicatur qui absolutione aestimabatur indignus. Nec mirum si tali sua oblatione pro populo peccati sui adeptus est veniam, cum Moyses offerendo se pro plebis errore peccata diluerit. » His aliisque testimoniis evidenter ostenditur per poenitentiam non semel tantum, sed saepius, nos a peccatis surgere, et veram poenitentiam saepius agi. Voluntate enim peccantibus nobis, ut ait Apostolus (Hebr. 10, 26), pro peccatis non relinquitur hostia secunda: scilicet quia semel tantum Christum oportuit pati: nec relinquitur secundus baptismus; relinquitur vero secunda poenitentia et tertia, et deinceps, ut Joannes Chrysostomus (hom. 20) super hunc locum ait: « Sciendum (inquit) quod hic quidam exurgunt, horum verborum occasione poenitentiam auferentes, quasi per poenitentiam non valeat peccator post lapsum resurgere secundo, et tertio, et deinceps. Verum etiam in hoc poenitentiam non excludit, nec propitiationem quae saepe fit per poenitentiam, sed secundum baptismum et hostiam. »

(1) *In edit. Nicolai desunt sequentia usque ad ea verba:* Illud autem mirabile est etc.

(2) *Nicolai* (ut ait Ambrosius in apologia 2 David cap. 8 : *In editione quoque Veneta an.* 1595, *hoc ad marginem notabatur.*

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de confirmatione et eucharistia, quae sunt sacramenta procedentium, ordinata ad perfectionem in bono; hic incipit determinare de poenitentia, quae ordinatur ad amotionem mali, quod per actum procedentium in vita ista provenit; et dividitur in partes duas: in prima determinat de his quae pertinent ad essentiam sacramenti; in secunda determinat quaedam accidentia sacramenti hujus, sicut tempus, et hujusmodi; 20 dist., ibi: *Sciendum est etiam, quod tempus poenitentiae est usque ad extremum articulum vitae.* Prima in duas: in prima determinat de sacramento poenitentiae; in secunda de ministro hujus sacramenti, 18 dist., ibi: *Hic quaeri solet, si peccatum omnino dimissum est a Deo per cordis contritionem, ex quo poenitens votum habuit confitendi.* Prima in duas: in prima determinat de poenitentia communiter; in secunda descendendo ad partes ejus, 16 dist., ibi: *In perfectione autem poenitentiae tria observanda sunt.* Prima in duas: in prima determinat quid sit de ratione poenitentiae, et excludit errorem quorumdam addentium ad rationem verae poenitentiae quod non est de ratione ipsius; in secunda determinat de integritate ipsius, dist. 15, ibi: *Et sicut praedictis auctoritatibus illorum error convincitur qui poenitentiam saepius agendam non putant.... ita iisdem eorum oppositio eliditur qui pluribus irretitum peccatis asserunt de uno vere poenitere... sine alterius poenitentia.* Prima in duas: in prima ostendit quid sit de ratione poenitentiae secundum veritatem; in secunda excludit errorem, ibi: *His verbis quidam vehementius inhaerentes contendunt, vere poenitentem ultra non posse peccare damnabiliter.* Circa primum duo facit: primo ostendit necessitatem poenitentiae; secundo inquirit quid sit poenitentia, ibi: *Baptismus tantum est sacramentum; sed poenitentia dicitur et sacramentum, et virtus mentis.* Circa quod duo facit: primo ponit ea ex quibus poenitentia definiri potest; secundo ponit definitionem, ibi: *Poenitentia est, ut ait Ambrosius, mala praeterita plangere, et plangenda iterum non committere.* Circa primum duo facit: primo ponit genus; secundo tangit actum, ibi: *Poenitentia dicitur a puniendo.* Circa primum duo facit: primo ponit poenitentiam in genere virtutis, et sacramenti; secundo, quia virtus indiget doctrina hortante, et sacramentum doctrina instruente, ponit doctrinam de poenitentia, ibi: *A poenitentia coepit Joannis praedicatio.*

Poenitentia dicitur a puniendo (1). Hic tangit poenitentiae actum; et circa hoc duo facit: primo accipit actum ex nominis interpretatione; secundo ostendit actus originem, ibi: *Poenitentiae virtus timore concipitur.*

His verbis quidam vehementius inhaerentes contendunt, vere poenitentem ultra non posse peccare damnabiliter. Hic excludit errorem addentium ad rationem poenitentiae perseverantiam usque in finem; et dividitur in partes duas: in prima ponit errorem; in secunda excludit ipsum, ibi: *Sed Ambrosius dicit: Haec vera poenitentia est cessare a peccato.* Circa primum duo facit: primo ponit errorem dictum habere occasionem ex praedicta definitione; secundo ostendit confirmationem ipsius secundum alias auctoritates, ibi: *Quod etiam aliis muniunt testimoniis.* Et ponit quatuor auctoritates: prima est Isidori; secunda Augustini, ibi: *Item Augustinus*; tertia Gregorii, ibi: *Item Gregorius*; quarta Ambrosii, ibi: *Item Ambrosius.*

Sed Ambrosius dicit etc. Hic excludit praedictum errorem; et circa hoc duo facit: primo excludit errorem per Augustinum; secundo solvit auctoritates positas, ibi: *Unde illa verba praemissa.... recte sic accipi possunt.* Et hic circa hoc quatuor facit: primo solvit ad definitionem primo positam, ex qua praedictus error sequi videbatur; secundo ad auctoritatem Isidori, ibi: *Ille autem irrisor est, et non poenitens;* tertio ad auctoritatem Augustini, ibi: *Item illud, inanis est poenitentia quam sequens culpa coinquinat, sic intelligendum est;* quarto ad auctoritatem Ambrosii, ibi: *Illud autem quod Ambrosius ait.* Auctoritas autem Gregorii habet similem solutionem aliis. Circa tertium horum tria facit: primo solvit auctoritatem Augustini prius inductam; secundo inducit aliam ad idem, ibi: *Ita etiam intelligendum est illud quod idem Augustinus alibi ait;* tertio solvit eam, ibi: *De poenitentia perfectorum, vel ad salutem sufficienti, intelligendum est quod supra dixit.* Circa quartum duo facit: primo solvit auctoritatem Ambrosii; secundo probat auctoritate et exemplis, quod poenitentia possit iterari; cujus contrarium auctoritas Ambrosii dicere videbatur; ibi: *Quod autem poenitentia non semel tantum agatur.... pluribus sanctorum testimoniis probatur.*

(1) Al. *a poenitendo.*

QUAESTIO I.

Hic est duplex quaestio. Prima de ipsa poenitentia. Secunda de effectu ipsius.

Circa primum quaeruntur quinque: 1.° quid sit poenitentia; 2.° de comparatione ipsius ad alia; 3.° de subjecto ipsius; 4.° de continuatione; 5.° de solemnitate ejus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum poenitentia sit sacramentum.

(*3 p., qu.* 84, *art.* 1; *et qu.* 85, *art.* 1, 2, 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod poenitentia non sit sacramentum. In omni enim sacramento novae legis est aliquod materiale, quod est causa gratiae, ut patet ex definitione Hugonis de sacramento, supra, dist. 1, art. 3, quaestiunc. 5 , posita. Sed nihil tale est in poenitentia. Ergo non est sacramentum novae legis.

2. Praeterea, sicut magister dixit, in 1 dist., omnia sacramenta novae legis consistunt in rebus et verbis. Sed in poenitentia non sunt aliqua verba determinata, quae sint de essentia sacramenti. Ergo non est sacramentum.

3. Praeterea, omne sacramentum a ministris Ecclesiae exhibetur. Poenitentia autem non: immo ab intrinseco oritur; quia timore concipitur, ut in littera habetur. Ergo non est sacramentum.

4. Praeterea, omnia sacramenta nostra sunt actiones quaedam hierarchicae. Sed Dionysius (de eccles. Hierar., cap. 5, part. 1), non determinat de poenitentia inter alias hierarchicas actiones. Ergo non est sacramentum.

Sed contra est, quia septem sunt sacramenta novae legis, ut praedictum est; quod non esset, poenitentia amota. Ergo poenitentia est sacramentum.

Praeterea, sacramenta, secundum Hugonem (lib. 1 de Sacram., part. 9, cap. 5), sunt quaedam medicinae, quae peccatorum vulneribus adhibentur. Sed peccatum praecipue poenitentia sanatur. Ergo poenitentia est sacramentum.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod poenitentia non sit virtus. Quia gratiae sacramentales differunt a virtutibus, ut supra, dist. 1, dictum est; unde nec baptismus nec aliquod aliorum sacramentorum ponitur virtus. Sed poenitentia est sacramentum. Ergo non est virtus.

2. Praeterea, ut in 2 lib., dist. 26, quaest. 1, art. 4, dictum est, gratia et virtus differunt per essentiam. Sed poenitentia est gratia, ut ex littera habetur. Ergo non est virtus.

3. Praeterea, nulla passio est virtus, neque virtus cum passione est, ut quidam philosophus (1) dicit. Sed poenitentia est passio, quia est dolor. Ergo non est virtus.

4. Praeterea, omnis virtus est per ordinem ad bonum. Sed poenitentia dicitur per ordinem ad malum. Ergo non est virtus.

5. Praeterea, omnis virtus est dispositio perfecti, ut patet in 7 Phys. (text. com. 18). Sed poenitentia non est dispositio perfecti, sed imperfecti, sicut et verecundia: quia utraque praesupponit malum in eo cui insunt. Ergo poenitentia non est virtus, sicut nec verecundia, ut dicit Philosophus in 4 Ethic. (cap. 17).

Sed contra, legis praecepta non debent esse nisi de actibus virtutum: quia hoc intendit legislator, ut dicitur in 2 Ethic. (cap. 1). Sed poenitere cadit sub praecepto legis, ut patet in littera. Ergo poenitentia est virtus.

Praeterea, non meremur nisi actibus virtutum. Sed poenitere est meritorium, ut per se patet. Ergo poenitentia est virtus.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod sit virtus generalis. Contrarium enim non expellitur nisi a suo contrario. Sed poenitentia expellit omne peccatum. Ergo contrariatur omni peccato; ergo est generalis virtus.

2. Praeterea, omnis virtus specialis habet speciale objectum. Sed poenitentia non habet: quia operatur in materia omnium virtutum et vitiorum. Ergo non est virtus specialis.

3. Praeterea, poenitere de malis peractis consequitur ex hoc quod homo habet rectam electionem; unde incontinens est poenitibilis, non autem intemperatus, quia habet malam electionem. Sed quaelibet virtus facit rectam electionem, ut dicitur in 3 Ethic. (cap. 4 vel 5). Ergo poenitere est actus virtutis cujuslibet: ergo poenitentia non est specialis virtus.

4. Praeterea, omnis virtus specialis vel est cardinalis, vel pars ejus, si sit moralis. Sed poenitentia, si sit virtus, non potest esse nisi moralis, quia habet passionem annexam. Non autem est cardinalis, neque continetur inter partes alicujus cardinalis virtutis a philosophis enumeratas: quia de virtute poenitentiae nullam mentionem fecerunt. Ergo non est specialis virtus.

Sed contra, sicut habitus distinguitur ex objectis, ita et passiones. Sed poenitentia passio est distincta ab aliis passionibus. Ergo poenitentia virtus est distincta ab aliis virtutibus.

Praeterea, omne quod perficit liberum arbitrium ad actum determinatum, est virtus specialis. Sed detestari peccatum spe veniae, ad quod perficit poenitentia, est actus specialis reducibilis ad aliam virtutem. Ergo poenitentia est specialis virtus.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod sit virtus theologica. Omnis enim virtus quae habet Deum pro objecto, est virtus theologica. Sed poenitentia est hujusmodi, quia Deo reconciliat. Ergo est virtus theologica.

2. Praeterea, contrariorum contrariae sunt causae. Sed concupiscentia, quae opponitur caritati, est radix omnium malorum. Ergo caritas est causa destructionis peccatorum, quod est poenitentiae. Ergo poenitentia est caritas.

3. Praeterea, justificari est fidei, ut patet Rom. 3. Sed justificatio est effectus poenitentiae. Ergo est idem quod fides; et sic idem quod prius.

4. Praeterea, omnis virtus moralis consistit in

---

(1) Quod quidem non sit virtus, Aristoteles ipse insinuat, qui dicit passiones neque virtutes esse neque malitias, ut ex lib. 2 Ethic., cap. 5, refert S. Thomas in 1 part., quaest. 52, art. 1. Sed quod cum passione non sit, Stoicorum est, ut ibid. subjungit art. 1 (*Ex edit. P. Nicolai*).

medio circa suam materiam. Sed poenitentia non consistit in medio suae materiae: quia omne peccatum commissum detestatur. Ergo non est moralis virtus: ergo est theologica.

Sed contra: objectum virtutis theologicae est Deus. Non autem poenitentiae; sed magis peccatum commissum. Ergo etc.

Praeterea, poenitentia habet passionem adjunctam. Non autem virtus theologica. Ergo etc.

QUAESTIUNCULA V.

Ulterius. 1. Videtur quod non reducatur ad justitiam. Quia justitia est aequalitas quaedam, secundum Philosophum. Sed poenitens non potest aequalem recompensationem reddere pro offensa Dei. Ergo non est justitia.

2. Praeterea, Luc. 6, super illud: *Beati qui nunc fletis*, dicit Glossa(1): *Ecce prudentia, qua ostenditur, quam haec terrena sint misera, et quam beata caelestia.* Sed lugere est actus poenitentiae ut in littera dicitur. Ergo poenitentia est prudentia; non ergo justitia.

3. Praeterea, Isidorus dicit (lib. 2 de Summo bono, cap. 12): *Illa est perfecta compunctio quae omnes carnalium desideriorum affectus repellit.* Compunctio autem est pars poenitentiae, ut dicetur infra, dist. 16. Cum ergo reprimere carnalia desideria sit temperantiae, videtur quod poenitentia ad temperantiam debeat reduci, non ad justitiam.

4. Praeterea, virtutes distinguuntur penes objecta. Sed idem est objectum poenitentiae et verecundiae, scilicet peccatum. Ergo sunt idem. Cum ergo verecundia ad temperantiam reducatur, videtur quod similiter poenitentia, et non ad justitiam.

5. Praeterea, Chrysostomus dicit (in hom. de Poenitentia) quod poenitentia cogit poenitentem omnia sustinere libenter. Sed hoc est actus patientiae. Cum ergo patientiae ad fortitudinem reducatur, videtur quod similiter poenitentia, et non ad justitiam.

Sed contra, Augustinus dicit (ubi supra) quod poenitentia est quaedam vindicta. Sed vindicatio per Tullium (2) ponitur pars justitiae. Ergo poenitentia virtus ad justitiam reducetur.

Praeterea, Isidorus dicit (ubi sup., cap. 13): *Tunc judicium quilibet de se sumit, quando per dignam poenitentiam sua prava facta condemnat.* Sed judicium ad justitiam pertinet. Ergo et poenitentia.

QUAESTIUNCULA VI.

Ulterius. 1. Videtur quod sit incompetens definitio poenitentiae, quam Gregorius et Ambrosius ponunt: *Poenitentia est mala praeterita plangere, et plangenda iterum non committere.* Virtutes enim non sunt actus, sed habitus, ut in 2 lib., dist. 27, dictum est. Sed plangere est actus. Ergo non debet poni ut genus poenitentiae, quod est virtus.

2. Praeterea, quod pertinet ad corporalem immutationem non est de essentia virtutis; unde Philosophus dicit in 4 Ethic. (cap. 17), quod verecundia non est virtus, quia verecundati rubescunt. Sed plangere dicit corporalem immutationem. Ergo non est de essentia poenitentiae, quae est virtus; et ita non debet poni in definitione ejus.

3. Praeterea, stultum est dolere de eo quod non potest non esse. Sed praeteritum non potest non esse. Ergo stultum est dolere vel plangere de peccatis praeteritis. Sed nullus virtuosus est stultus, ut patet in 4 Ethic. (cap. 7 vel 8). Ergo plangere praeterita non debet poni in definitione virtutis.

4. Praeterea, in definitione non debet poni aliquid quod non pertineat ad rationem definiti. Sed poenitentia secundum rationem propriam respicit praeteritum. Ergo non debet poni in definitione ejus: *Plangenda non committere*, quod ad futurum pertinet.

5. Praeterea, in lib. de ecclesiasticis Dogmatibus (cap. 54), definitur poenitentia sic: *Poenitentia vera est poenitenda non admittere, et admissa deflere.* Ergo videtur quod in praemissa definitione male ordinantur partes definitionis.

6. Praeterea, quaeritur de aliis definitionibus, quomodo poenitentiae conveniant, cum unius una debet esse definitio.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut supra, dist. 1, dictum est, sacramentum importat sanctitatem active per modum qui nobis sanctificandis competit, ut scilicet adjungatur significatio sanctificationis invisibilis per visibilia signa, prout nunc de sacramentis loquimur. Unde ubicumque fit aliqua sanctificatio significata (1) aliquibus sensibilibus signis, ibi est sacramentum; et ideo, cum hoc sit in poenitentia, constat quod poenitentia est sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in corporalibus medicinis quaedam sunt quae consistunt in sola passione vel receptione curati, ut sectio vulneris, vel appositio emplastri; quaedam vero quae consistunt in actu laborantis, sicut exercitationes et hujusmodi; ita etiam in sacramentis quaedam non requirunt actum ejus qui sanctificatur quantum ad substantiam sacramenti, nisi per accidens, sicut removens prohibens, sicut patet in baptismo et confirmatione et hujusmodi; quaedam autem requirunt essentialiter et per se actum ejus qui sacramentum recipit, ad essentiam sacramenti, sicut patet in poenitentia et matrimonio. In illis ergo sacramentis quae sine actu nostro complentur, est materia quae causat et significat, quasi medicina exterius apposita. In illis autem sacramentis quae actum nostrum requirunt, non est talis materia; sed ipsi actus exterius apparentes hoc idem faciunt quod materia in aliis sacramentis. Quomodo autem ea quae exterius geruntur, sint causa sanctificationis in poenitentia, ex sequentibus apparebit. Verum in definitione hac oportet quod materiale elementum accipiatur communiter pro causa sensibili, sive sit materia aliqua corporalis, sive sit actus aliquis sensibilis.

Ad secundum dicendum, quod in hoc sacramento sunt aliquae res, scilicet ipsi exteriores actus, et aliqua verba, scilicet sacerdotis absolventis, quae sunt forma hujus sacramenti, quibus exprimitur absolutionis actus. Sed non requiritur tanta verborum determinatio sicut in baptismo et eucharistia; quia non est hic aliqua materia sanctificanda verbo vitae, sicut in illis sacramentis.

---

(1) Bedae nomine praenotata, etsi paulo aliter Beda ex Ambrosio mutuatus (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) Lib. 3 de Invent., num. 66 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) *Al.* sanctificata.

Ad tertium dicendum, quod etiam poenitentiae sacramentum a ministris Ecclesiae exhibetur; quia sacerdotes absolvunt confitentes, et satisfactionem injungunt. Sed quod habeant aliquod principium in nobis, hoc est ex parte illa qua in hoc sacramento exigitur actus noster, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod intentio Dionysii non fuit in ecclesiastica Hierarchia tradere notitiam sacramentorum; unde quaedam determinat quae non sunt sacramenta, sicut consummationes monasticas, et exequias mortuorum; sed monstrare quod exteriores (1) ritus signant spirituales actus. Et quia in poenitentia et matrimonio non est aliquis determinatus ritus, eo quod non habeant materiam, sicut alia sacramenta, ut dictum est; ideo de his duobus non determinavit; nec sequitur quod non sint sacramenta.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod in poenitentia se habet homo et ut recipiens et ut agens. Recipit quidem a Deo veniam et reconciliationem per Ecclesiae ministros; et secundum hoc habet rationem sacramenti. Sed ex parte actus sunt de ipsa diversae opiniones. Quidam enim dicunt, quod est actus tantum virtutis, et non est virtus. Sed hoc non potest esse; quia cum actus virtutum non sint in dormiente, dormiens non posset dici poenitens; quod falsum est: et ideo aliqui dixerunt, quod ex parte ista poenitentia est virtus; sed non proprie loquendo, sed communiter, prout omnia laudabilia virtutes dicuntur, etiam si sint passiones. Sed hoc non est verum; quia secundum Philosophum in 6 Ethic. (cap. 1), principale in virtute morali est electio; unde omnis habitus qui facit rectam electionem, potest dici proprie loquendo virtus. Unde cum actus poenitentiae non causetur tantum ex passione, sed magis ex electione, etiam si nulla sit passio; constat quod poenitentia proprie loquendo est virtus, et non improprie, sicut verecundia, et alia hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod non secundum idem poenitentia est virtus et sacramentum; sed inquantum per poenitentiam recipit gratiam curantem peccati vulnus, poenitentia potest esse sacramentum; inquantum autem per habitum infusum ordinatur ad actum rectum, sic est virtus. Et quia aliquis actus rectus non est de essentia baptismi, ideo baptismus nullo modo dicitur virtus, nec etiam confirmatio eadem ratione.

Ad secundum dicendum, quod poenitentia non est idem quod gratia per essentiam; sed dicitur gratia, quia convenit cum gratia in proprio effectu. Effectus enim proprius gratiae est justificare, et Deo gratum reddere; et hoc etiam est effectus poenitentiae, ut infra dicetur.

Ad tertium dicendum, quod poenitentia passio non est virtus, nec actus virtutis; sed potest esse virtuti annexum; quia virtutes non sunt quietes vel immobilitates, ut quidam dixerunt, ut dicit Philosophus in 2 Ethic. (cap. 2 vel 3); sed habent et gaudium et tristitiam adjunctam, prout sunt passiones quaedam. Actus enim poenitentiae, prout est virtus, non est ex passione proveniens, sed ex debita electione.

Ad quartum dicendum, quod bonum illud ad quod virtus ordinat immediate, est actus perfectus ipsius; et ideo aliquae virtutes sunt quae principalem actum habent in retrahendo ab aliquo, sicut dictum est, in 3 lib., dist. 23, de temperantia et modestia et hujusmodi; et similiter actus perfectus poenitentiae est in retrahendo ab aliquo malo; nec propter hoc sequitur quod non sit virtus.

Ad quintum dicendum, quod verecundia est timor de turpi; timor autem futuri est; futurum autem non timetur nisi secundum quod habet propinquam dispositionem in causa; et ideo verecundia ponit propinquam dispositionem in eo qui verecundatur ad turpe committendum, prout Philosophus de verecundia loquitur; et ideo de necessitate ponit imperfectionem in eo cui inest; sed poenitentia respicit turpe in praeterito, cui potest succedere perfectio (1) in praesenti; et ideo non est actus imperfecti de necessitate.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quidam dixerunt, quod poenitere non est actus alicujus specialis virtutis, sed omnis virtutis communiter. Sed hoc non potest esse; quia aliud est de ratione poenitentiae, prout nunc de ipsa loquimur, quod non est de ratione virtutis communiter, scilicet de peccato commisso satisfacere.

Et ideo alii dicunt, quod poenitentia est specialis virtus, et specificatur ex hoc quod detestatur peccatum commissum a se. Sed hoc non potest specificare virtutem; quia cum virtus sit peccato contrarium, maxime repugnat ei prout est in eodem subjecto; unde hoc est omni virtuti commune quod vitium repellit a subjecto suo.

Et ideo alii dicunt, quod specificatur ex hoc quod detestatur peccatum a se commissum sub spe veniae. Sed hoc non potest esse; quia nulla virtus recipit speciem ex hoc quod imperatur ab alia virtute. Quod autem dicitur: Ex spe veniae, nihil aliud dicit quam imperium spei. Unde ex hoc non haberet quod esset specialis virtus; sicut nec actus castitatis, propter hoc quod a caritate imperatur, speciem recipit virtutis specialis.

Et ideo aliter dicendum, quod poenitentia accipit specialem rationem objecti ex hoc quod respicit peccatum a se commissum ut expiabile per poenitentis actum; et ita actus poenitentiae non est detestari peccatum absolute, quia hoc est cujuslibet virtutis; sed detestari aliquid expiabile per actionem ejus (2) et quantum ad culpam et quantum ad reatum; hoc enim nulla alia virtus facit.

Ad primum ergo dicendum, quod omnis virtus expellit peccatum oppositum formaliter quantum ad suum actum primum, qui est informare subjectum; sed actus secundus in aliis virtutibus, qui est operatio, non ordinatur principaliter ad repellendum peccatum, sicut est in poenitentia; et ideo poenitentia non formaliter, sed quasi effective peccatum expellit; habet enim peccatum expellendum pro materia, et operatur contra ipsum ut expellatur; unde non opponitur omni peccato formaliter, sed alicui tantum, quod est impoenitentia; et propter hoc non oportet quod sit generalis virtus.

Ad secundum dicendum, quod quamvis poenitentia habeat actum suum circa materiam omnium vitiorum, et per consequens omnium virtutum; tamen considerat specialem rationem objecti in materia circa quam operatur, ut dictum est; sicut

(1) *Al.* sed ministrare exteriores etc.

(1) *Al.* cum potest succedere perfecto.
(2) *Al.* ex purgatione ejus.

etiam magnanimitas habet quodammodo pro objecto et materia, actus omnium aliarum virtutum in ratione magni: quia operatur magna in omnibus virtutibus, ut dicitur in 4 Ethic., cap. 9 (vel cap. 7 aut 8); et ideo, sicut magnanimitas est specialis virtus, ita et poenitentia.

Ad tertium dicendum, quod quamvis detestari absolute mala peracta consequatur omnem virtutem, secundum quod habet electionem rectam; tamen ad expiationem detestari, est proprium specialis virtutis.

Ad quartum dicendum, quod haec virtus reducitur ad aliquam cardinalium virtutum, ut dicetur. Tamen philosophi de hac virtute ideo mentionem non fecerunt, quia remissio peccati, sive expiatio, pertinet ad providentiam Dei de humanis actibus, inquantum culpa offenditur, et poenitentia placatur. Philosophi autem non consideraverunt virtutes dirigentes in actibus humanis prout ordinantur ad Dei providentiam, sed prout ordinantur ad bonum humanum; et ideo de poenitentia mentionem non fecerunt; sed ex similitudine aliarum quas determinaverunt (1), possumus nos istam accipere. Sicut enim est alicujus virtutis, ut homo placet eum quem peccando offendit; ita etiam est alicujus virtutis, ut homo Deum placet, quem peccando offendit.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod virtus theologica habet idem pro objecto et pro fine. Hoc autem non est in poenitentia: quia objectum ejus est peccatum commissum, quod intendit expiare; finis autem est Deus, cui intendit reconciliari; et ideo non est virtus theologica, sed inter morales virtutes numeranda est.

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc quod dicit, quod poenitentia reconciliat Deo, non tangitur relatio poenitentiae ad objectum suum, sed magis ad finem; sed ordo ejus ad objectum tangitur in hoc quod dicitur peccata commissa flere; et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod virtutes infusae tripliciter se habent ad Deum. Quaedam enim habent Deum pro objecto et fine, sicut theologicae. Quaedam non pro objecto in quod transeat earum actus, sed pro fine proximo: sicut patet de latria, quae aliquas servitutis protestationes quasi materiam habet, quas immediate ordinat in Deum quasi in finem; et tales virtutes propinquissimae sunt theologicis: unde et actus harum virtutum attribuuntur virtutibus theologicis, sicut proximis imperantibus. Unde dicitur in Augustino, quod fide, spe et caritate colitur Deus. Quaedam autem non habent Deum pro objecto, neque pro fine proximo, sed ultimo; sicut temperantia quae habet passiones pro materia, et quietem animi pro fine proximo; sed hanc ulterius ordinat ad Deum. Poenitentia autem quamvis non habeat Deum pro objecto, habet tamen Deum pro fine proximo: quia ad hoc in peccata commissa destruenda movetur ut Deo reconcilietur; et ideo actus ejus, scilicet peccatum expellere, vel justificare, quandoque fidei, quandoque caritati ascribitur.

Unde patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod medium in justitia non eodem modo accipitur, et in aliis virtutibus moralibus, ut in 3 lib., dist. 33, dictum est. Accipitur enim justitiae medium per adaequationem rei ad rem. Haec autem adaequatio fit in justitia commutativa, quando ab eo qui plus habuit, aliquid subtrahitur; et ei qui minus habuit, additur. Ille autem qui alterum offendit vel laesit, plus habuit; et qui laesus est, habuit minus; inquantum huic subtractum est quod ei debebatur, et ille usus est propria voluntate in hoc quod non debuit; et ideo vindicativa justitia ab eo qui offensam fecit, quantum habuit plus debito, tantum subtrahit ei, et dat illi qui est laesus, dum ad honorem et in satisfactionem ejus alium punit. Sic ergo vindicativa justitia constituit medium in offensis, quae sunt ejus materia, non quidem tenendo medium in offensis, ut quasdam retineat et quasdam abjiciat (sicut temperantia ponit medium in delectationibus); sed omni offensae proportionando poenam debitam. Et similiter poenitentia pro quolibet peccato commisso poenam infert sibi ipsi debitam; non autem ita quod dimittat aliquod peccatum, et aliquod retineat (1).

Solutio V. Ad quintam quaestionem dicendum, quod quia justitia aequalitas quaedam est; ideo non potest esse vera adaequatio ubi non est perfecta ratio justitiae, sed aliquis justitiae modus; sicut dicit Philosophus in 5 Ethic. (cap. 11), quod domini ad servum non est simpliciter justum, sed dominativum justum. Cum ergo inter hominem et Deum sit maxima distantia, non poterit ibi esse dicta proprie justitia hominis ad Deum, sed aliquis justitiae modus quasi per similitudinem. Homo autem efficitur debitor alteri homini dupliciter. Uno modo per hoc quod ab eo sibi est datum, sicut in voluntariis communicationibus, puta in emptionibus et venditionibus. Alio modo per hoc quod ei subtraxit, sicut est in voluntariis communicationibus, ut est furtum, percussio, et hujusmodi. Et similiter aliquis efficitur Deo debitor per hoc quod ab eo aliquid recipit; et hac ratione Deo reddit debitum honorem latria, sive religio. Alio modo ex hoc quod contra Deum peccavit; et sic reddit Deo debitum poenitentia. Unde sicut religio ponitur pars justitiae a Tullio, non quidem quasi species, sed quasi pars potentialis, inquantum aliquem modum justitiae participat; ita etiam poenitentia pars justitiae debet poni.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dicit Philosophus in Ethicis, ut habetur ex lib. 5, cap. 8, virtus non requirit semper aequale, sed sufficit quod possibile est, ut in honoribus ad parentes et deos; unde sicut latria est pars justitiae, quamvis non reddat aequalem honorem beneficiis acceptis; ita et poenitentia, quamvis non possit aliquid aequale reddere offensae praecedenti.

Ad secundum dicendum, quod sicut actus prudentiae conjungitur actibus aliarum virtutum moralium, ita etiam conjungitur actui poenitentiae; et secundum hoc procedit objectio. Vel dicendum, quod Glossa non loquitur de luctu poenitentiae, sed de luctu quo spretis terrenis ad caelestia suspiramus.

Ad tertium dicendum, quod poenitentia utitur temperantia ad finem suum; et secundum hoc intelligenda est auctoritas Isidori; non quod repellere carnalia desideria sit actus elicitus a poenitentia.

(1) *Al.* determinavit.

(1) *Al.* abjiciat.

Ad quartum dicendum, quod verecundia est in alio genere quam poenitentia: quia verecundia est timor, ut dicit Philosophus (4 Ethic., cap. ult.): sed poenitentia est dolor; et ideo non sunt idem, quamvis objectum utriusque sit turpe factum.

Ad quintum dicendum, quod poenitentiae est sufferre difficilia voluntarie assumpta; sed patientia est proprie in sustinendo difficilia ab aliis illata; et ideo non sunt idem.

Solutio VI. Ad sextam quaestionem dicendum, quod poenitentia et vindicativa justitia circa idem aliquo modo sunt, scilicet circa punitionem offensae; sed differunt in duobus. Primo, quia vindicativa proprie inest in judice poenam infligente, quam reus quandoque invite sustinet; sed poenitentia est in ipso reo, qui voluntarius poenam sustinet pro culpa commissa. Secundo, quia vindicativa respicit offensam communiter; sed poenitentiae virtus respicit offensam Dei; unde oportet quod poenitentia consistat in emendatione offensae voluntarie assumpta, et talis qualis Deo competit. Sicut autem hominibus, qui vident ea quae foris parent, fit offensae recompensatio per aliqua exteriora; ita Deo, qui intuetur cor, oportet quod incipiat recompensatio fieri in ipso cordis affectu. Fit autem bene recompensatio praecedentis offensae exterius in duobus. Primo in hoc quod aliquis exterius poenam subit pro offensa quam fecit; secundo in hoc quod cavet in futurum ne similis offensa ab eo fiat; et haec duo oportet quod homo in corde exhibeat per poenitentiam: primo dolorem cordis pro malis quae fecit; secundo propositum de cetero talia non committendi; et haec duo praedicta definitio comprehendit, quamvis non in forma definitionis proponatur. Unde Magister ad formam debitam eam reducens, tria ponit; scilicet genus, in hoc quod dicit quod *est virtus;* dolorem de praeteritis, in hoc quod dicit: *Qua commissa mala plangimus;* et propositum de futura emendatione, in hoc quod dicit: *Cum emendationis proposito.* Alia vero quae dicuntur, ad idem pertinent, ut in expositione litterae patebit.

Ad primum ergo dicendum, quod quia habitus per actus cognoscuntur, ideo consuetum est apud Auctores ut habitus per actus definiant, ponentes actus loco habituum; sicut etiam differentiae accidentales interdum in definitionibus ponuntur pro essentialibus propter earum latentiam, ut dicit Philosophus.

Ad secundum dicendum, quod illud quod pertinet ad corporalem immutationem, non pertinet ad virtutem quasi essentialis actus ejus; sed potest pertinere ad virtutem sicut materiale circa quod operatur virtus, quia etiam passiones corporales sunt materia virtutum; et secundum hoc dicendum, quod ipsius virtutis poenitentiae sensibilis dolor vel corporalis fletus potest esse quoddam materiale, inquantum haec Deo reddit poenitens quasi debitum pro offensa commissa; et ideo si per planctum significatur actus poenitentiae, tunc nihil aliud dicit quam detestationem; si autem dicat materiale poenitentiae, sic potest etiam sensibilem vel corporalem fletum dicere.

Ad tertium dicendum, quod quamvis peccatum sit praeteritum quantum ad actum, manet tamen quantum ad effectum vel reatus vel maculae vel offensae divinae; et sic potest aliquis de peccato dolere inquantum est praesens; dolor enim de praesenti est. Vel dicendum, et melius, quod quamvis voluntas completa non sit de impossibili, est tamen de ipso velleitas quaedam, idest voluntas conditionata: vellemus enim, si esset possibile, quod hoc non fuisset. Et secundum hoc etiam accipiunt ex conditione praedicta quamdam rationem praesentis, ut de iis possit esse dolor, qui non est nisi de praesentibus.

Ad quartum dicendum, quod quamvis ad poenitentiam, inquantum est poenitentia, non pertineat respectus ad futurum; tamen inquantum est emendatoria offensae commissae in Deum, exigit respectum in futurum, scilicet propositum de cetero cavendi; et hoc propositum intelligitur in hoc quod dicit: *Flenda iterum non committere*; idest, habere propositum non committendi. Vel intelligitur quantum ad perfectam poenitentiam, ut quod additur, non sit de essentia poenitentiae, sed de perfectione, quia sine hoc non consequitur ultimum fructum suum; vel ut referatur ad idem tempus, ut Magister dicit.

Ad quintum dicendum, quod Ambrosius ordinat partes definitionis secundum ordinem ad poenitentiam; quia illud quod est magis essentiale poenitentiae, primo ponit. Sed Augustinus ordinat per ordinem ad poenitentem; quia hoc prius occurrit ut a proposito peccandi desistat, quasi removens poenitentiae impedimentum.

Ad sextum dicendum, quod non est inconveniens de eodem dari diversas definitiones secundum diversa quae in rebus inveniuntur. Definitio igitur praemissa Gregorii et Ambrosii, quam Magister ad formam definitionis reducit, completissima est, quia tangit et genus et actum et objectum, et utrumque illorum quae ad emendationem Deo exhibendam requiruntur. Et in idem redit definitio Augustini (alterius Auctoris) posita in littera, scilicet: *Poenitentia est quaedam vindicta dolentis etc.*: nisi quod magis exprimit proximum genus ipsius; quia ponit ipsam non solum in genere virtutis, sed in genere justitiae, in hoc quod dicit eam vindictam; et differentias etiam magis proximas ad propriam speciem ponit, in hoc quod addit rationem punitionis ad dolorem. Et in idem redit definitio Ambrosii (1) alia, quam ponit, quod poenitentia est dolor cordis et amaritudo animae pro malis quae quisque commisit; nisi quod non ponit unum eorum quae continent praedictae definitiones, scilicet detestationem peccati commissi. Alia autem notificatio, qua dicitur, quod poenitentia est res optima quae omnes defectus revocat ad perfectum, datur per effectum poenitentiae, et dicitur esse optima res non simpliciter, sed in genere declinationis a malo post peccatum commissum. Et similiter etiam illa Damasceni definitio: *Poenitentia est remotio ab eo quod est contra naturam, in id quod est secundum naturam* datur per effectum; et quasi in idem redeunt: quia peccatum quod in prima descriptione dicitur defectus, in secunda dicitur contra naturam esse; status autem gratiae vel virtutis, quae in prima definitione dicitur perfectio, in secunda dicitur secundum naturam esse, quia ad hoc natura est ordinata.

---

(1) Quod subjungitur ex Ambrosio . . . apud ipsum non occurrit; sed colligitur implicite dumtaxat ex tractatu Victoris Carthennensis, qui de poenitentia sub ipsiusmet Ambrosii nomine inscribitur, cap. 1 et 2 (*Ex edit. P. Nicolai*).

ARTICULUS II.

Utrum virtus poenitentiae timore concipiatur.
(3 *p., qu.* 84, *art.* 6.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virtus poenitentiae timore non concipiatur. Quod enim est ex infusione, non habet causam in subjecto. Sed poenitentia, cum sit virtus, de qua Augustinus dicit (1) (lib. 3 contra Julianum Pelagianum, cap. 3), quod Deus eam in nobis sine nobis facit, est ex infusione. Ergo non habet causam in suo subjecto; et ita timore non concipitur.

2. Praeterea, illud quod in esse perfectum prodit, non tantum concipitur, sed etiam perfecte generatur. Sed poenitentia in esse perfectum prodit, quia etiam defectus ad perfectum revocat. Ergo ejus generatio non debet timore concipi.

3. Praeterea, plus provocatur homo ad poenitentiam ex expectatione gloriae quam ex comminatione poenae; unde Joannes poenitentiam praedicans dixit: *Poenitentiam agite; appropinquabit enim regnum caelorum*; Matth. 3. Sed expectatio gloriae pertinet ad spem, vel caritatem, quam excitat; poenae autem comminatio ad timorem. Ergo magis dicendum fuit, quod oriatur ex spe vel amore, quam ex timore.

4. Praeterea, si concipiatur timore; aut timore initiali, aut servili, aut mundano, aut casto. Non mundano, quia ille magis ad peccatum trahit; similiter etiam nec servili, quia ille non est simul cum poenitentia; generans autem et generatum, sive concipiens et conceptum, oportet esse simul; similiter nec initialis, aut castus, aut filialis, quia isti non praecedunt poenitentiam; oportet autem quod concipiens praecedat conceptum. Ergo nullo modo poenitentiae virtus timore concipitur.

Sed contra, secundum Augustinum (serm. 214 de temp.), timor introducit ad caritatem. Sed introductio caritatis et aliarum virtutum est per poenitentiam. Ergo poenitentia a timore initium sumit.

Praeterea, contrariorum contraria sunt principia. Sed delectatio peccati ad peccatum attraxit. Ergo et acerbitas poenae a peccato revocat. Revocatio autem fit per poenitentiam. Ergo timor, qui poenam respicit, est poenitentiae principium.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod poenitentia sit prima virtutum. Matth. 3, super illud: *Poenitentiam agite*, dicit Glossa: *Prima virtus est per poenitentiam perimere veterem hominem, et vitia odire.*

2. Praeterea, causa praecedit effectum. Sed poenitentia est causa justificationis, in qua omnes virtutes infunduntur. Ergo est prior aliis virtutibus.

3. Praeterea, in quolibet motu prius est recedere a termino quam ad terminum pervenire. Sed poenitentia ordinatur ad recessum a malo, omnes autem aliae virtutes ad consecutionem boni. Ergo poenitentia praecedit omnes alias virtutes.

4. Sed contra, fides est causa timoris. Sed timor praecedit poenitentiam sicut causa ejus. Ergo et fides; non ergo poenitentia est prima virtus.

5. Praeterea, poenitentia ex recta electione procedit, ut supra dictum est. Sed recta electio procedit ex qualibet virtute. Ergo poenitentia est posterior omnibus virtutibus.

(1) Lib. 2 de lib. Arb., cap. 19 (*Ex edit. P. Nicolai*).

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod poenitentia non sit fundamentum. Illud enim quod sequitur ad fundamentum, non debet dici fundamentum, sed superaedificatio. Sed fides, quae est fundamentum, ut habetur Hebr. 11, praecedit poenitentiam, ut dictum est. Ergo poenitentia non est fundamentum aliarum virtutum.

2. Praeterea, Eccl. 25, super illud: *Quam magnus est qui invenit sapientiam etc.*, dicit Glossa (1): *Timor Domini sanctus permanet in saeculum; ipse est fidei fundamentum, et caritatis origo.* Sed poenitentia sequitur timorem. Ergo ipsa non est fundamentum aliarum virtutum.

3. Praeterea, fundamenti non est fundamentum: quia sic iretur in infinitum. Sed quaedam aliae virtutes sunt fundamentum, sicut fortitudo, ut dicit Glossa (2), Luc. 12, super illud: *Ne terreamini ab his qui occidunt corpus*; et iterum, ut dicit Bernardus in lib. de Consider. (5, circ. fin.), humilitas est quoddam fundamentum stabile virtutum. Ergo poenitentia non est fundamentum aliarum virtutum.

Sed contra est quod dicitur Hebr. 6, 1: *Non rursus jacientes fundamentum poenitentiae ab operibus mortuis.*

Praeterea, fundamentum est prima pars aedificii. Sed primum quod est in aedificatione spirituali, est aedificium satanae destruere; quod poenitentia facit. Ergo poenitentia est fundamentum.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod non sit secunda tabula. Secundum enim non dicitur nisi respectu primi. Sed prima tabula in littera dicitur baptismus, respectu cujus poenitentia non est secunda, quia non est secundum sacramentum, sed quarto loco Magister ipsum determinat. Ergo poenitentia non est secunda tabula.

2. Praeterea, Act. 2, 38, dicit Petrus: *Poenitentiam agite, et baptizetur unusquisque vestrum.* Ergo poenitentia non est secunda tabula post baptismum, sed e converso.

3. Praeterea, Isai. 3, super illud: *Peccatum suum quasi Sodoma praedicaverunt,* dicit Glossa: *Secunda tabula post naufragium poenitentia est; et consolatio miseriarum impietatem suam abscondere*; et est Glossa Hieronymi. Sed poenitentia non abscondit peccata, sed magis revelat. Ergo non est secunda tabula.

Sed contra est quod Hieronymus dicit in littera: *Prima tabula* (3) *propter liberationem a primo naufragio.* Sed baptismus liberat a peccato originali, quod est primum naufragium; poenitentia ab actuali, quod est secundum. Ergo baptismus est prima tabula; et poenitentia, secunda.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod virtutem poenitentiae Deus nobis infundit; sed dispositio aliqua ex parte nostra procedit, et secundum hoc habet aliquam originem

(1) Sumpta ex Rabano lib. 6, in cap. 3 (*Ex edit. P. Nicolai*).
(2) Ex Ambrosio praenotata (*Ex edit. P. Nicolai*).
(3) *Nicolai interponit* dicitur.

in nobis. Sed quia humani actus non procedunt ex necessitate, sed ex libero arbitrio; ideo non potest assignari causa ex parte nostra alicujus actus nostri, ex quo semper procedat, sed ex quo ut in pluribus contingit propter dispositionem existentem in nobis ad hoc, quae tamen non necessario inclinat; unde omnes sermones morales sunt tales, ut Philosophus in 1 Ethic. (cap. 1 vel 2) dicit, quod ut in pluribus oportet eos intelligere. Cum autem poenitentia sit revocatio a peccato, ut Damascenus dicit (de Fid. orth., lib. 4, cap. 10), oportet originem ejus in nobis accipi secundum dispositionem existentis in peccato. Ille autem qui in peccato est, non habet gustum sanum, ut ex dulcedine divinae bonitatis a peccato revocetur; sed habet affectum infectum amore sui inordinato; et ideo per poenas quae naturae suae contrariantur et voluntati, a peccato revocatur, ut Philosophus in 10 Ethic. (cap. 1, vel 6 vel 9), dicit de talibus, quod *proprias delectationes prosequuntur, et fugiunt oppositas tristitias; boni autem, et vere delectabilis neque intellectum habent, neque gustativi existunt;* et ideo in eis ut in pluribus ex timore poenitentia initium sumit; quamvis etiam in aliquibus ex amore (1) poenitentia inchoetur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non habeat causam in subjecto, habet tamen dispositionem in ipso; et secundum hoc origo poenitentiae hic assignatur.

Ad secundum dicendum, quod conceptio proprie dicitur generatio alicujus intra uterum. Et quia primum esse poenitentiae est in corde, postea autem prodit exterius per confessionem et satisfactionem; ideo, ut primam ejus originem designaret, dicit, quod concipitur timore.

Ad tertium dicendum, quod bonitas Dei et gloria, quantum est de se, magis nata sunt revocare a peccato; sed non quantum est ex parte eorum qui in peccato sunt, qui praedictorum gustum non habent.

Ad quartum dicendum, quod poenitentia timore servili concipitur, qui poenam respicit. Nec oportet quod timor servilis et poenitentia sint simul: quia timor servilis non est causa esse ipsius poenitentiae, sed generationis ejus; sicut etiam sumptio medicinae est causa sanitatis, non tamen sunt simul.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod virtutes omnes simul infunduntur quantum ad habitus; sed quod una dicatur prior altera, est quantum ad ordinem consideratum in earum actibus. Cum autem per virtutum actus homo tendat in Deum, oportet ordinem actuum considerari secundum ordinem eorum quae in motu sunt. Motum autem voluntatis, cujusmodi est motus virtutum moralium, praecedit motus cognitionis: quia appetibile imaginatum vel intellectum movet appetitum, ut dicitur in 3 de Anima (text. 49, et deinc.); et iterum aestimatio possibilitatis: quia electio, quae est principalis motus virtutis, non fit de impossibili aestimato. Motus autem appetitus in duobus consistit; scilicet in fuga mali, et in prosecutione boni: et haec duo diversimode ordinantur. Quandoque enim aliquis fugit malum propter desiderium boni, quandoque autem e converso; et hic motus est ut frequentius in reversione peccatoris ad Deum per poenitentiam, ut dictum est; et ideo motum poenitentiae praecedit motus fidei: quia *accedentem ad Deum oportet credere;* Hebr. 11, 6; et iterum motus spei conjunctus motui timoris, per quem fit aestimatio de possibilitate veniae consequendae; et ideo dicit Gregorius (1) (super Ezech., hom. 4), quod poenitens movetur inter spem et timorem. Deinde ut in pluribus sequitur motus poenitentiae, et deinde motus caritatis et aliarum virtutum per ordinem. Quandoque etiam motus amoris motum poenitentiae praecedit, ut dictum est; sed ille amor non est caritatis, quia caritas amissa non recuperatur nisi per contritionem de peccatis praecedentibus, quae est motus poenitentiae virtutis. Et secundum hoc dicendum, quod poenitentia est prior quibusdam, scilicet caritate, et sequentibus ipsam; et posterior aliis, scilicet fide et spe.

Ad primum ergo dicendum, quod fides et spes non habent rationem perfectae virtutis, nisi secundum quod sunt informatae caritate; et secundum hoc poenitentiam sequuntur; et sic aliquo modo verum est quod est prima inter omnes virtutes.

Ad secundum dicendum, quod fides informis et spes etiam sine gratia habentur; et ideo eas in justificatione non oportet superaddi; et sic poenitentia earum causa non est.

Ad tertium dicendum, quod finis qui est prior in intentione, est ultimus in executione; et ideo, quamvis in motu corporali prius recedatur a termino quam ad terminum perveniatur, tamen in motu voluntatis est e contrario; quia propter bonum aliquod consequendum voluntas recedit a contrario, vel ab impedimento ejus.

Quartum concedimus, secundum hoc tamen quod fides non est virtus.

Ad quintum dicendum, quod poenitentia de malo commisso, quamvis ex electione boni possit provenire, tamen etiam ex alia causa quandoque contingit, scilicet ex fuga mali poenae, ut dictum est; et quando etiam ex electione boni contingit, primus poenitentiae motus non provenit ex electione boni formata per aliquem habitum alterius virtutis, sed per naturalem quemdam appetitum, vel etiam ex ipso habitu poenitentiae virtutis bono; et ideo primus motus poenitentiae praecedit motus aliarum virtutum. Sed non est inconveniens ut motus aliarum virtutum quandoque causent aliquos motus poenitentiae; sicut aliquis ex amore temperantiae, de luxuria praecedente motum poenitentiae habet: quia etiam interdum ex virtute sequente motus praecedentis virtutis oritur; sicut quis movetur in amorem Dei, qui castitatem praecipit, ex hoc quod castitas ei placet.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod fundamentum dicitur in spiritualibus ad similitudinem corporalis fundamenti; quod duas habet proprietates. Prima est quod ipsum est prima pars aedificii; alia est quod fundamento totum aedificium sustentatur; et ideo in spiritualibus fundamentum dicitur aliquid vel ratione prioritatis, vel ratione conservationis et sustentationis aliorum, aut etiam ratione utriusque. Prioritas autem attenditur dupliciter. Uno modo quantum ad disciplinam spiritualium; et sic illa quae primo occurrunt

(1) *Al.* ex timore.

(1) Ut colligitur ex lib. 33 Moral., cap. 11, super illud Deuter. 24: *Non accipies loco pignoris superiorem et inferiorem molam* (*Ex edit. P. Nicolai*).

edocendi in christiana religione, fundamentum dicuntur, Hebr. 6. Alio modo quantum ad vitam spiritualem; et sic fides dicitur simpliciter fundamentum primum; sed timor et poenitentia in genere eorum quae ad affectum pertinent quantum ad fugam mali; caritas autem quantum ad prosecutionem boni, prout dicitur Ephes. 3, 17: *In caritate radicati et fundati*. Sed ratione sustentationis, in prosperis dicitur humilitas fundamentum, in adversis autem fortitudo. Poenitentia autem et timor in recedendo a malo, diversimode sunt fundamenta: quia timor est primum in isto toto genere quod est recedere a malo; sed poenitentia quantum ad hanc speciem quae est recedere a malo commisso; et ideo etiam timor praecedit poenitentiam; sicut principia generis praecedunt principia speciei.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod locutio Hieronymi est metaphorica. Illi enim qui prospero itinere mare navigant, prima tabula sustentantur, scilicet ipsa navi integra; sed naufragium passi, alicujus tabulae navis fractae auxilio ad portum salutis ducuntur; et haec est secunda tabula quae est post naufragium: non quod sit secunda post naufragium; sed quia existens post naufragium, est secunda a prima quae erat ante naufragium. Unde consuetudo sua est, ut patet ejus dicta legenti, ut omne illud quod praestat remedium post aliquod periculum eveniens, secundam tabulam post naufragium vocet. Gratia autem baptismalis, per quam in Ecclesia collocamur, cujus figura fuit arca Noe, dicitur prima tabula ante naufragium. Sed quia per peccatum mortale naufragium passis et a gratia innocentiae cadentibus non restat aliquod remedium nisi poenitentia, ideo poenitentia secunda tabula dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod alia sacramenta non subveniunt naufragium passis per peccatum mortale sine poenitentia; et ideo non possunt dici secunda tabula, sicut poenitentia, quae post lapsum subvenit; unde quamvis non sit secundum sacramentum, est tamen secunda tabula.

Ad secundum dicendum, quod Petrus non loquitur ibi de poenitentiae sacramento, sed de poenitentia quae requiritur in baptismo, quae ad primam tabulam pertinet.

Ad tertium dicendum, quod illa absconsio peccati de qua Hieronymus ibi loquitur, non contrariatur illi manifestationi quae fit in poenitentia, sed illi quam faciunt illi qui effrontes in peccatis existentes gloriantur cum male fecerint, et se de peccatis jactant; et haec absconsio ad verecundiam pertinet; et secundum eamdem similitudinem dicitur secunda tabula: quia prima tabula prosperae navigationis est ut homo peccatum non committat; secunda, ut de peccato commisso erubescat. Sed per hanc tabulam non datur sufficiens remedium, nisi quatenus ad emendationem peccati et poenitentiam ducit; et ita non proprie dicitur secunda tabula sicut poenitentia; tamen secunda tabula dici potest: quia tabula secunda in naufragio corporali non semper a periculo liberat, etsi periculum, quantum est de se, aliquo modo impediat.

ARTICULUS III.

Utrum poenitentia sit in qualibet vi.
(3 *p.*, *qu.* 85, *art.* 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod poenitentia sit in qualibet vi. Nihil enim agit ubi non est. Sed poenitentia expellit peccatum a qualibet vi. Ergo est in qualibet vi.

2. Item, videtur quod sit in concupiscibili. Quia poenitentia est dolor. Sed dolor est in concupiscibili, sicut et gaudium. Ergo poenitentia est in concupiscibili.

3. Item, videtur quod sit in irascibili. Quia poenitentia est quaedam vindicta dolentis. Sed vindicta pertinet ad irascibilem, quia ira est appetitus vindictae. Ergo poenitentia est in irascibili.

4. Item, videtur quod sit in memoria. Quia sicut timor est de futuro, et gaudium de praesenti, ita memoria de praeterito. Sed poenitentia est de malo commisso, quod est praeteritum. Ergo est in memoria.

5. Item, videtur quod sit in ratione. Quia poenitentia est pars justitiae. Sed justitia est in ratione. Ergo et poenitentia.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod in innocentibus poenitentia esse non possit. Quia poenitere est commissa mala plangere. Sed innocentes nullum malum commiserunt. Ergo in eis poenitentia non est.

2. Praeterea, poenitentia ex suo nomine importat poenam. Sed innocentibus non debetur poena. Ergo non est in eis poenitentia.

3. Praeterea, poenitentia in idem coincidit cum vindicativa justitia, ut supra dictum est. Sed omnibus existentibus innocentibus, vindicativa justitia locum non haberet. Ergo nec poenitentia; et ita non est in innocentibus.

Sed contra, omnes virtutes simul infunduntur. Sed poenitentia est virtus. Cum ergo innocentibus in baptismo infundantur aliae virtutes; infunditur etiam poenitentia.

Praeterea, ille qui nunquam fuit infirmus corporaliter, dicitur sanabilis. Ergo et similiter qui nunquam fuit infirmus spiritualiter. Sed sicut sanatio in actu a vulnere peccati non est nisi per actum poenitentiae, ita nec sanabilitas nisi per habitum. Ergo ille qui nunquam habuit infirmitatem peccati, habet habitum poenitentiae.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod sancti homines qui sunt in gloria, non habeant poenitentiam. Quia, sicut dicit Gregorius in Moralibus (lib. 4, cap. 31), beati peccatorum recordatur, sicut nos sani sine dolore dolorum memoramur. Sed poenitentia est dolor cordis, ut dictum est. Ergo sancti in patria non habent poenitentiam.

2. Praeterea, sancti in patria sunt Christo conformes. Sed in Christo non fuit poenitentia, nec fides, quae est principium poenitentiae. Ergo nec in sanctis in patria erit poenitentia.

3. Praeterea, frustra est habitus qui ad actum non reducitur. Sed sancti in patria non poenitebunt actu; quia sic esset eis aliquid contra votum. Ergo non erit in eis habitus poenitentiae.

4. Sed contra, poenitentia est pars justitiae. Sed justitia est immortalis et perpetua, et in patria remanebit. Ergo et poenitentia.

5. Praeterea, in vitis patrum legitur a quodam patre dictum, quod etiam Abraham poenitebit de

hoc quod non plura bona fecit. Sed magis debet aliquis poenitere de malo commisso quam de bono omisso, ad quod non tenebatur; quia de tali bono loquitur. Ergo erit ibi poenitentia de malis commissis.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod etiam Angelus, bonus seu malus, sit susceptivus poenitentiae. Quia timor est initium poenitentiae. Sed in eis est timor; Jac. 2, 19: *Daemones credunt et contremiscunt.* Ergo in eis potest esse poenitentia.

2. Praeterea, Philosophus dicit in 9 Ethic. (cap. 4), quod poenitudine replentur mali, et haec est maxima poena eis. Sed daemones maxime sunt pravi, nec aliqua poena eis deest. Ergo daemones possunt poenitere.

3. Praeterea, facilius movetur aliquid in id quod est secundum naturam quam in id quod est contra naturam; sicut aqua quae per violentiam est calefacta, etiam per seipsam ad naturalem proprietatem redit. Sed Angelus potest mutari in peccatum, quod est contra omnem naturam eorum. Ergo multo fortius potest revocari in id quod est secundum naturam. Et hoc facit poenitentia. Ergo sunt susceptibiles poenitentiae.

4. Praeterea, idem judicium est secundum Damascenum (lib. 2 de Fid. orth., cap. 12), de Angelis et de animabus separatis. Sed in animabus separatis potest esse poenitentia, ut quidam dicunt, sicut in animabus beatis quae sunt in patria. Ergo et in Angelis potest esse poenitentia.

Sed contra, per poenitentiam homo reparatur ad vitam, peccato dimisso. Sed hoc est impossibile in Angelis, ut in 2 lib., dist. 7, qu. 1, art. 2, dictum est. Ergo non sunt susceptibiles poenitentiae.

Praeterea, Damascenus (de Fide orth., lib. 2, cap. 3), dicit quod homo fungitur poenitentia propter corporis infirmitatem. Sed Angeli sunt incorporei. Ergo in eis non potest esse poenitentia.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quidam dicunt, subjectum omnis virtutis esse liberum arbitrium. Sed hoc non potest esse; quia omnis actus humanus ordinatus elicitive procedit ab aliqua virtute humana; quaelibet autem potentia humana habet aliquem actum ordinatum (et dico potentiam humanam rationem, vel quae rationi obediat); et ideo in omni tali potentia potest esse virtus, quae eliciat ordinatum actum illius potentiae; et de hoc in 3 lib., dist. 33, qu. 2, art. 4, quaestiunc. 1, plura dicta sunt.

Et ideo quidam dicunt, quod poenitentia est in omnibus viribus. Sed hoc non potest esse; quia unus habitus non potest esse nisi unius potentiae, sicut una forma nisi unius materiae, et unum accidens non nisi unius subjecti.

Et ideo alii dicunt, quod est in irascibili; quia, ut dicit Augustinus (de Poenit., dist. 3, cap. *Poenitentia*), est vindicta quaedam quam appetit ira. Sed hoc non potest esse; quia vindictam expetere de altero, quod arduitatem habet, ad irascibilem pertinet; sed vindictam pati non videtur esse irascibilis.

Et ideo quidam dicunt, quod poenitentia est dolor, et propter hoc est in concupiscibili. Sed hoc etiam non valet; quia ille dolor qui est in concupiscibili, est passio; dolor autem qui est actus poenitentiae, non est passio

Et ideo dicendum cum aliis, quod poenitentia est pars justitiae; et ideo, cum justitia sit in ratione, non quidem quantum ad partem cognitivam, sed quantum ad affectivam; et poenitentia in ratione est, inquantum est virtus; sed poenitentia quae est passio, est in concupiscibili sicut in subjecto, quia est dolor quidam. Sed haec passio est quasi materiale in poenitentia virtute, quia poenitentia virtus hunc dolorem recompensat pro peccatis commissis; sicut et poena quam patitur reus, est materiale in vindicativa justitia.

Ad primum ergo dicendum, quod poenitentia non expellit omne peccatum formaliter, sed quasi active; unde non oportet quod sit ut in subjecto in qualibet vi ubi potest esse peccatum; sed quod ea quae sunt in illis virtutibus, subjiciantur ei quasi materialia; et hoc poenitentia habet, inquantum est in ratione, cui omnes aliae vires subduntur quasi ab ipsa motae et regulatae.

Ad secundum dicendum, quod dolor qui est in concupiscibili, non est actus poenitentiae virtutis, sed materiale, ut dictum est; sed dolor qui est detestatio culpae commissae, est actus ejus; et hoc est voluntatis, in qua est justitia, cujus actus est detestari inaequalitatem praeexistentem, et eam ad aequalitatem reducere.

Ad tertium dicendum, quod exhibitio vindictae est materialis in poenitentia, sicut etiam in justitia vindicativa; non enim exhibet vindictam ex appetitu vindictae, sed ad aequalitatem restituendam.

Ad quartum dicendum, quod quamvis poenitentia sit de praeterito, sicut memoria, tamen respicit affectum; memoria autem est potentia pure cognoscitiva; et ideo in ea non potest esse poenitentia.

Quintum concedimus.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod habitus medius est inter potentiam et actum. Et quia remoto priori, removetur posterius, non autem e converso; ideo remota potentia ad actum, removetur habitus, non autem remoto actu. Et quia subtractio materiae tollit actum, propter hoc quod actus non potest esse sine materia in quam transit; ideo habitus alicujus virtutis competit alicui cui non suppetit materia, propter hoc quod suppetere potest, et ita in actum exire; sicut pauper homo potest habere habitum magnificentiae, sed non actum, quia non habet magnitudinem divitiarum, quae sunt materia magnificentiae, sed potest habere: et ideo cum innocentes in statu innocentiae non habeant peccata commissa, quae sunt materia poenitentiae, sed possint habere; actus poenitentiae in eis esse non potest; sed habitus potest; et hoc, si gratiam habeant, cum qua omnes virtutes infunduntur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non commiserint, possunt tamen committere; et ideo eis habitum poenitentiae habere competit. Sed tamen habitus iste nunquam in actum exire potest, nisi forte respectu venialium peccatorum, quia peccata mortalia tollunt ipsum. Nec tamen est frustra, quia est perfectio potentiae naturalis.

Ad secundum dicendum, quod quamvis non sit eis debita poena in actu, tamen in eis est possibile esse aliquid pro quo eis poena debeatur.

Ad tertium dicendum, quod remanente potentia ad peccandum, adhuc haberet locum vindicativa justitia secundum habitum, quamvis non secundum actum, si peccata actu non essent.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod virtutes cardinales in patria remanebunt, sed secundum actus quos habent in fine suo, ut in 3 lib., dist. 33, qu. 1, art. 4, in corp., dictum est; et ideo cum poenitentia virtus, sit pars justitiae, quae est habitus cardinalis. quicumque habet habitum poenitentiae in hac vita, habebit in futura; sed non habebit eumdem actum quem nunc habet, sed alium, scilicet gratias agere Deo pro misericordia relaxante peccata.

Ad primum ergo dicendum, quod illa auctoritas probat quod non habent eumdem actum quem hic habet poenitentia; et hoc concedimus.

Ad secundum dicendum, quod Christus non potuit peccare, ut in 3 lib., dist, 12, qu. 2, art. 1, dictum est; et ideo materia hujus virtutis non competit sibi nec actu nec potentia; et propter hoc non est simile de ipso et de aliis.

Ad tertium dicendum, quod poenitere, proprie loquendo, prout dicit actum poenitentiae qui nunc est, non erit in patria; nec tamen habitus frustra erit, quia alium actum habebit.

Quartum concedimus.

Sed quia quinta ratio probat quod etiam idem actus poenitentiae erit in patria qui modo est; ideo dicendum ad quintum, quod voluntas nostra in patria erit omnino conformis voluntati Dei; unde sicut Deus voluntate antecedente vult omnia esse bona et per consequens nihil esse mali, non autem voluntate consequente; ita etiam est de beatis; et talis voluntas improprie dicitur ab illo sancto Patre poenitentia.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod poenitentia in nobis dupliciter accipitur. Uno modo secundum quod est passio; sic enim nihil aliud est quam dolor vel tristitia de malo commisso. Et quamvis secundum quod est passio, non sit nisi in concupiscibili, tamen aliquis voluntatis actus similitudinarie poenitentia dicitur, quo quidem detestatur quod facit; sicut etiam timor et aliae passiones dantur in intellectivo appetitu, ut in 3 lib., dist. 26, qu. 1, art. 3 dictum est. Alio modo accipitur secundum quod est virtus; et hoc modo detestari malum commissum cum emendationis proposito et intentione expiandi, vel Deum placandi de offensa commissa, est actus ejus. Detestatio autem mali competit alicui secundum quod habet ordinem naturalem ad bonum. Et quia in nulla creatura talis inclinatio totaliter tollitur; ideo etiam in damnatis talis detestatio manet, et per consequens poenitentia passio, vel similis ei, ut dicitur Sap. 5, 3: *Intra se gementes, et poenitentiam agentes.* Et haec quidem poenitentia, cum non sit habitus, sed passio vel actus, nullo modo in beatis Angelis esse potest, in quibus peccata commissa non praecesserunt; sed in malis angelis est, cum sit eadem ratio de ipsis et de animabus damnatorum; quia secundum Damascenum (de Fide orth., lib. 2, cap. 4), quod est homini mors, hoc est angelis casus. Sed peccatum angeli est irremissibile, ut in 2 lib., dist. 7, qu. 1, art. 2, dictum est. Et quia peccatum, ut est remissibile vel expiabile, est propria materia istius virtutis quae poenitentia dicitur; ideo cum materia non possit eis competere, non adest eis potentia exeundi in actu; et ideo nec habitus eis convenit; et ideo angeli susceptivi poenitentiae virtutis esse non possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod ex timore in eis generatur aliquis poenitentiae motus, sed non quae sit virtus.

Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod quidquid in eis est naturale, totum est bonum, et ad bonum inclinans; sed liberum arbitrium in eis est in malitia obstinatum. Et quia motus virtutis et vitii non consequitur inclinationem naturae, sed magis motum liberi arbitrii; ideo non oportet quod quamvis naturaliter inclinetur ad bonum, motus virtutis in eis sit, vel esse possit.

Ad quartum dicendum, quod non est eadem ratio de Angelis sanctis et animabus sanctis; quia in animabus sanctis praecessit vel praecedere potuit peccatum remissibile, non autem in Angelis; et ita, quamvis sint similes quantum ad statum praesentem, non tamen quantum ad statum praeteritum, quem poenitentia respicit directe.

ARTICULUS IV.

Utrum de ratione verae poenitentiae sit quod usque in finem vitae continuetur. — (3 *p., qu.* 84, *art.* 8, 9, 10.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod de ratione verae poenitentiae sit quod usque in finem vitae continuetur. Poenitentia enim est quasi quaedam recompensatio Deo facta pro offensa commissa. Sed offensa fuit infinita; unde aeterna poena debetur pro peccato mortali. Ergo et poenitentia delens hanc culpam, ad hoc quod sit vera, oportet quod usque in finem duret.

2. Praeterea, nihil destruitur nisi a fortiori se. Sed poenitentia est fortius quam peccatum, quia expellit ipsum. Cum ergo vera poenitentia non possit discontinuari nisi per peccatum, videtur quod si fuerit vera, nullo modo a statu poenitentiae quis cadere possit.

3. Praeterea, facilius est peccatum impedire ne fiat, quam peccatum factum destruere. Sed poenitentia destruit peccatum factum. Ergo multo fortius impedit ne aliquod peccatum committatur; et sic idem quod prius.

Sed contra, baptismus est efficacius sacramentum quam poenitentia, qui etiam totaliter poenam tollit. Sed gratia baptismalis tollitur per peccatum sequens. Ergo multo fortius poenitentia.

Praeterea, nulla virtus potest remanere sine caritate; et ea habita, omnes habentur. Sed caritatem semel habitam contingit amitti, ut in 3 lib., dist. 33, qu. 1, art. 1, dictum est. Ergo et poenitentiam.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod necesse sit dolorem poenitentiae per gaudium interrumpi. Gaudium enim et dolor sunt affectiones contrariae. Sed contraria non sunt nata esse in eodem. Ergo, cum oporteat poenitentem aliquando de sua poenitentia gaudere, ut in littera dicitur; oportet quod dolor per illud gaudium interrumpatur.

2. Praeterea, sicut mali dolent de suo gaudio, ita boni gaudent de suo dolore. Sed Philosophus in 9 Ethic. (cap. 4) dicit, quod mali de hoc quod delectati sunt, postmodum dolent; quod non potest esse simul dum delectantur. Ergo nec boni simul cum dolent, possunt gaudere de hoc quod dolent.

3. Praeterea, si dicatur quod dolor est causa gaudii, et sic possunt esse simul; contra. Contrarium non est causa sui contrarii. Sed dolor est contrarium gaudio. Ergo non potest esse causa ipsius.

Sed contra, Galat. 5, super illud: *Fructus autem Spiritus,* dicit Glossa interlinealis quod virtutes fructus dicuntur, quia suos possessores sancta delectatione delectant. Sed poenitentia est virtus. Ergo in suo actu, qui est dolere, habet delectationem.

Praeterea, secundum Philosophum in 2 Ethic. (cap. 3), signum generati habitus oportet accipere fientem in opere delectationem. Sed poenitentia est habitus quidam. Ergo actus ejus habet delectationem; ergo non interrumpitur per gaudium.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod poenitentia iterari non possit. Sicut enim baptismus habet efficaciam a passione Christi, ita poenitentia, et omnia alia sacramenta. Sed quia passio Christi est una, ideo baptismus iterari non potest. Ergo nec poenitentia potest iterari.

2. Praeterea, sicut dicit Gregorius (1) (2 par. Pastoralis curae, cap. 6), facilitas veniae incentivum praebet delinquendi. Sed Deus non debet alicui dare peccandi occasionem. Ergo non debet dare locum poenitentiam iterandi.

3. Praeterea, spiritualis curatio, quae per poenitentiam fit, signatur per corporales curationes, quas Dominus miraculose fecit. Sed in illis curationibus (2) non legitur quod aliquem bis sanaverit. Ergo nec per poenitentiam aliquis bis potest spiritualiter curari.

Sed contra est quod dicitur Eccli. 2, 23: *Secundum magnitudinem ejus, sic et misericordia illius cum eo est.* Ergo et misericordia; non ergo coarctatur per unam poenitentiam, ut postmodum ad se conversis non parcat.

Praeterea, Matth. 12, dicitur: Qui peccat in Patrem vel Filium, remittetur ei. Sed contingit quod post peractam poenitentiam aliquis peccet per infirmitatem, quod est in Patrem peccare; et per ignorantiam, quod est in Filium peccare. Ergo tale peccatum remittetur; ergo poenitentia potest iterari.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem quod opinio ista quae posuit quod nullus homo a vera poenitentia possit excidere, est erronea, et conformis illi quae in 3 lib. posita est, dist. 26, qu. 1, art. 1, quod caritas semel habita non possit amitti. Sed tamen de caritate videbantur magis moveri, considerantes efficaciam ejus, ex qua apparebat quod non posset per aliquod peccatum vinci. Sed de poenitentia videbantur moveri, quia ad integritatem poenitentiae requiritur continuatio usque in finem vitae. Sed utrumque frivolum est. Primo, quia quantumcumque aliqua virtus efficaciam habeat, flexibilitatem a libero arbitrio non tollit, dum est in statu viae. Similiter illud quod futurum est, non potest esse de substantia vel de integritate alicujus virtutis, nisi secundum quod est praesens in apprehensione vel in voluntate; quia virtus quantum ad habitum non expectat aliquid in futurum; habitus enim virtutis est de rebus permanentibus, non de successivis; unde totam perfectionem suam habet simul in instanti; quae tota simul in unum actum potest effluere, quia actus sunt similes habitibus, ut dicitur in 3 Ethic. (cap. 2). Et sic quod futurum est, non est de integritate vel essentia ipsius. Unde cum poenitentia sit virtus, et secundum quod est sacramentum, non se extendat ultra actum virtutis; non est de integritate poenitentiae essentiali futuri continuatio, nisi ut sit in proposito; et ideo potest esse vera poenitentia, et tamen ab ea postmodum aliquis excidet.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut offensa habuit infinitatem, ita etiam et unus contritionis actus habet quamdam infinitatem, tum ex virtute gratiae quae dat operibus infinitum valorem, ut scilicet per ea homo infinitum bonum mereatur; tum ex merito Christi, quod operatur in omnibus sacramentis, et in omnibus meritis.

Ad secundum dicendum, quod nec poenitentia nec aliqua virtus agit de necessitate, sed ex libertate arbitrii; et ideo quamvis poenitentia sit fortior quam peccatum, et per hoc possit peccatum expellere; tamen homo poenitentiae virtutem habens, potest sponte se peccato subjicere.

Ad tertium dicendum, quod aliquando homo vincitur a debiliori, qui fortiorem vincit, quia non tantam curam adhibet; et similiter poenitens propter negligentiam a peccato nondum commisso (1) vincitur, qui per poenitentiam a peccato commisso liberatus fuit.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod gaudium et tristitia secundum genus sunt contraria; non tamen quodlibet gaudium cuilibet tristitiae opponitur, sed ei quae est de eodem. Si autem de contrariis sunt vel de diversis, unum potest esse causa alterius, vel materiale ad ipsum; qui enim de praesentia gaudet, eo ipso sequitur quod de absentia tristatur. Similiter etiam quando de aliquo tristari est nobis utile vel decens, tristitia potest esse materia gaudii. Si ergo gaudium et tristitia directe contraria accipiantur, sic non possunt simul esse in eodem secundum idem; si autem sint de diversis vel contrariis, sic quidem quantum ad causam suam possunt simul esse, quia potest esse voluntas de uno et voluntas de altero; et similiter si unum sit ratio alterius. Sed quantum ad sensum qui requiritur in utroque, quia gaudium non est sine perceptione convenientis, neque tristitia sine perceptione nocivi, impossibile est quod utrumque simul intense insit: quia anima quando intense occupatur circa unum, retrahitur ab altero; sed imperfecte possunt esse simul; ita tamen quod unum nunc sit perfectius, et aliud postmodum. Dolor autem qui est in poenitentia, est de peccato commisso; unde simul cum hoc non potest esse gaudium de eodem; sed potest esse gaudium de spe veniae, quam per dolorem concipit; vel etiam hoc ipso quod in exhibendo dolorem pro peccatis commissis, facit quod debet; et ideo detestatio peccati commissi, quae est causa doloris, et voluntas detestandi, quae est causa gaudii, sunt simul; volens enim detesta-

(1) Ejus nomine in Decretis causa 23, quaest. 4, cap. *Est injuncta* referebatur olim, indeque sumpsit S. Thomas; non autem praenotatur ex Ambrosio, ex quo vere sumptum est conc. 17 in Psalm. 118, nec occurrit in Gregorio *(Ex edit. P. Nicolai)*.

(2) *Al.* tentationibus.

(1) *Al. additur* liberatus.

tur. Et quia unum est ratio alterius, ideo anima ad utrumque converti potest simul, inquantum ex eis quodammodo fit unum. Quando autem ex aliquibus duobus fit unum, unum est ut materiale, et alterum ut formale; et ideo anima ad unum illorum convertitur per prius, et ad alterum per posterius; et propter hoc non potest inesse utrumque secundum sui completam rationem, sed quandoque unum, quandoque alterum. Quando enim plene convertitur ad spem veniae vel ad decentiam doloris, tunc gaudium est principaliter, et dolor de peccato ex consequenti: quando autem principaliter convertitur ad peccatum commissum, tunc est e contrario.

Ad primum ergo dicendum, quod dolor de peccato et gaudium de dolore non sunt affectiones contrariae, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod objectum gaudii est aliquid conveniens; sed objectum tristitiae est contrarium nocivum; unde dolor de quo quis gaudet, non est contrarius gaudenti, sed conveniens; sed gaudium de quo quis dolet, est contrarium dolenti; et ideo simul cum quis gaudet, non potest esse dolor de gaudio secundum idem; sed simul cum quis dolet, potest esse gaudium de illo.

Ad tertium dicendum sicut ad primum.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod erroneum est dicere quod poenitentia non possit iterari, et misericordiae divinae contrarium. Causa autem quare iteratur, cum baptismus non iteretur, est quadruplex. Prima est, quia poenitentia non imprimit characterem sicut baptismus: character enim indelebilis est. Secunda, quia baptisma est contra morbum non iterabilem, scilicet originale peccatum; poenitentia autem contra actuale peccatum, quod iteratur. Tertia causa est, quia baptismus habet totam efficaciam a passione Christi sine actu nostro; et ideo, quia passio est una tantum, et baptismus unus; sed poenitentia etiam requirit actum nostrum, ut prius dictum est; et ideo ratione ejus iterationem suscipit. Quarta, quia baptismus est generatio spiritualis, sed poenitentia est quaedam sanatio spiritualis: semel autem aliquid generatur, sed pluries curari sive sanari potest, quamdiu in hac vita vivit.

Et sic patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod sicut justus Dominus summe justitiam diligit, ita summe peccatum odit; et ita, quantum ex ipso est, paratus est ipsum destruere semper, dummodo ex parte hominis non remaneat, qui poenitentiam negligit vel contemnit. Nec obstat quod quidam ex hoc sumunt occasionem delinquendi: quia ex contrario sumerent occasionem desperandi, quod esset gravius.

Ad tertium dicendum, quod quamvis non sit scriptum quod idem infirmus frequentius a Domino sit curatus, tamen nec etiam factum negatur; et praeterea hoc occulta fide videmus, quod frequenter homines infirmantur, et divina virtute, quae omnia restaurat, curantur.

ARTICULUS V.

Utrum debeat aliqua poenitentia publicari vel solemnizari.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod non debeat aliqua poenitentia publicari vel solemnizari. Quia non licet sacerdoti, etiam metu, peccatum alicujus confiteri, quantumcumque publicum. Sed per poenitentiam solemnem publicatur peccatum. Ergo non debet solemnizari.

2. Praeterea, judicium debet esse secundum conditionem fori. Sed poenitentia est quoddam judicium quod in foro occulto agitur. Ergo non debet publicari, sive solemnizari.

3. Praeterea, poenitentia omnes defectus revocat ad perfectum, ut Ambrosius dicit (1) (lib. 5 de Poenit., cap. ult.). Sed solemnizatio facit contrarium, quia poenitentem in multis defectibus innectit: non enim laicus potest post solemnem poenitentiam ad clericatum promoveri, nec clericus ad superiorem ordinem. Ergo poenitentia non est solemnizanda.

Sed contra, poenitentia est quoddam sacramentum. Sed in quolibet sacramento quaedam solemnitas adhibetur. Ergo et in poenitentia adhiberi debet.

Praeterea, medicina debet respondere morbo. Sed peccatum quandoque est publicum, quod multos ad exemplum peccandi trahit. Ergo et poenitentia, quae est medicina ejus, esse debet solemnis et publica, qua multi aedificentur.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod solemnis poenitentia iterari possit. Sacramenta enim quae characterem non imprimunt, cum sua solemnitate iterantur, sicut eucharistia, et extrema unctio, et hujusmodi. Sed poenitentia non imprimit characterem. Ergo cum sua solemnitate debet iterari.

2. Praeterea, poenitentia solemnizatur propter gravitatem et manifestationem peccati. Sed post peractam poenitentiam contingit similia peccata committere, vel etiam graviora. Ergo solemnis poenitentia iterum debet adhiberi.

Sed contra, poenitentia solemnis significat ejectionem primi hominis de paradiso. Sed haec tantum semel est facta. Ergo et poenitentia solemnis tantum semel debet fieri.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Quaeritur de ritu solemnis poenitentiae; et videtur quod mulieribus non sit imponenda. Quia vir, cui imponitur solemnis poenitentia, debet comam abjicere. Sed hoc non competit mulieri, ut patet 1 Corinth. 11. Ergo non debet agere solemnem poenitentiam.

2. Item, videtur quod clericis sit imponenda. Quia imponitur propter gravitatem delicti. Sed idem peccatum gravius est in clerico quam in laico. Ergo magis debet imponi clerico quam laico.

3. Item, videtur quod a quolibet sacerdote possit imponi. Quia absolvere in foro poenitentiali est ejus qui habet claves. Sed simplex sacerdos habet claves. Ergo potest esse minister hujus poenitentiae.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod aliqua poenitentia debet esse publica et solemnis propter quatuor. Primo, ut peccatum publicum publicam habeat medicinam. Secundo, quia maxima confusione in hoc mundo e-

(1) Nihil tale apud Ambrosium loc. cit. Sed in Hypognostico lib. 3, cap. 9, inter opera Augustini tom. 7 (*Ex edit. P. Nicolai*).

tiam est dignus qui gravissimum scelus commisit. Tertio, ut sit aliis ad terrorem. Quarto, ut sit ad exemplum poenitendi, ne desperent qui in gravibus peccatis detinentur.

Ad primum ergo dicendum, quod sacerdos non revelat confessionem, talem poenitentiam injungendo, quamvis suspicio oriatur illum aliquod enorme peccatum commisisse: non enim culpa pro certo scitur ex poena: quia quandoque aliquis poenitentiam pro alio facit, sicut legitur in vitis patrum de quodam, qui ut socium suum ad poenitentiam provocaret, ipse cum eo poenitentiam egit. Si autem sit peccatum publicum, ipse poenitens exequendo poenitentiam, confessionem a se factam manifestat.

Ad secundum dicendum, quod poenitentia solemnis, quantum ad injunctionem (1) exigit forum occultum: quia sicut occulte quis confitetur, ita occulta ei poenitentia injungitur: sed executio non exigit forum occultum; et hoc non est inconveniens.

Ad tertium dicendum, quod poenitentia quamvis revocet omnes defectus, restituendo in pristinam gratiam, non tamen restituit in pristinam dignitatem; et ideo etiam mulieres post peractam poenitentiam de fornicatione, non velantur, quia dignitatem virginitatis non recuperant; et similiter post publicam poenitentiam peccator non redit ad hanc dignitatem ut possit ad clericatum assumi; et Episcopus talem ordinans, potestate ordinandi privari debet; nisi forte necessitas Ecclesiae exposcat, aut consuetudo: tunc enim dispensative recipitur ad minores ordines, non autem ad sacros ordines. Primo propter dignitatem ordinum istorum. Secundo propter timorem recidivi. Tertio propter scandalum vitandum, quod posset in populo oriri ex memoria praecedentium peccatorum. Quarto, quia non haberet frontem alios corrigendi, cum peccatum ejus fuerit publicum.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod solemnis poenitentia iterari non debet, propter tria. Primo ne ex iteratione vilescat. Secundo propter significationem: quia est figura expulsionis hominis de paradiso, quae est semel tantum facta. Tertio, quia solemnizatio est quasi quaedam professio perpetuo poenitentiam conservandi: et ideo iteratio solemnitati resistit. Si tamen postmodum peccaverit, non clauditur ei locus poenitentiae; sed poenitentia solemnis iterum ei injungenda non est.

Ad primum ergo dicendum, quod in illis sacramentis in quibus solemnitas iteratur, iteratio solemnitati non repugnat, ut est in proposito: et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod quamvis ratione criminis deberetur sibi eadem poenitentia, tamen solemnitatis iteratio non competit propter praedictas causas.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod omnis solemnis poenitentia est publica, sed non convertitur. Poenitentia enim solemnis hoc modo fit. In capite quadragesimae tales poenitentes praesentant se cum presbyteris suis Episcopo civitatis ante fores Ecclesiae, sacco induti, nudis pedibus, vultibus demissis, coma deposita; et eis in Ecclesia introductis Episcopus cum omni clero septem Psalmos poenitentiales dicit, et postmodum eis manum imponit, aquam benedictam spargit, et cinerem capitibus imponit, cilicio colla eorum operit, et denuntiat eis lacrymabiliter, quod sicut Adam ejectus est a paradiso, ita ipsi de Ecclesia ejiciuntur; et jubet ministris ut eos ab Ecclesia pellant, clero eos sequente (1) cum hoc responsorio: *In sudore vultus tui vesceris pane tuo etc.* In coena autem Domini quolibet anno a suis presbyteris in Ecclesiam reducuntur, et erunt ibi usque ad octavas paschae; ita tamen quod non communicabunt, nec pacem accipient; et sic fiat quolibet anno quousque aditus Ecclesiae est eis interdictus. Ultima autem reconciliatio Episcopo reservatur, ad quem solum spectat solemnis poenitentiae impositio (2). Potest autem imponi viris et mulieribus, sed non clericis propter scandalum. Non autem talis poenitentia debet imponi nisi pro peccato quod totam commoverit urbem. Publica autem est et non solemnis, quae in facie Ecclesiae fit, sed non cum solemnitate praedicta, sicut peregrinatio per mundum cum baculo cubitali; et haec potest iterari, et a simplici sacerdote injungi; et potest etiam clerico imponi. Quandoque tamen solemnis ponitur pro publica; et secundum hoc auctoritates quaedam varie loquuntur de solemni.

Ad primum ergo dicendum, quod mulier habet comam in signum subjectionis, non autem vir: et ideo non competit ut in poenitentia mulieri coma deponatur, sicut viro.

Ad secundum dicendum, quod licet in eodem genere peccati clericus plus peccet quam laicus, tamen non injungitur ei poenitentia solemnis, ne ordo veniat in contemptum; unde non defertur personae, sed ordini.

Ad tertium dicendum, quod magna peccata indigent majori cautela ad sui curationem; et ideo injunctio poenitentiae solemnis, quae non nisi pro gravissimis peccatis fit, soli Episcopo reservatur.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de effectu poenitentiae; et circa hoc quaeruntur quinque: 1.° utrum poenitentia peccata tollat; 2.° utrum virtutes restituat; 3.° utrum opera praecedentia vivificet; 4.° utrum praedicti effectus sint poenitentiae inquantum est virtus, vel inquantum est sacramentum; 5.° utrum sine poenitentia possit pervenire aliquis peccator ad salutem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum per poenitentiam semper peccata tollantur.
(3 *p.*, *quaest.* 86, *art.* 1, 4 *et* 5.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod per poenitentiam non semper peccata tollantur. Hebr. 10, 26: *Voluntarie enim peccantibus nobis post acceptam notitiam veritatis, jam non relinquitur hostia pro peccato.* Sed in poenitentia homo se offert hostiam Deo. Psalm. 50, 19: *Sacrificium Deo spiritus contribulatus.* Ergo poenitentia peccata eorum qui prolapsi sunt post notitiam veritatis, non delet.

2. Praeterea, Hebr. 12, super illud: *Non invenit*

(1) *Al. perperam* non exigit, *et mox* exigit. *Nicolai hic* non exit, *et mox* exit.

(1) *Al.* persequente.

(2) Haec sumpta sunt ex Decretis dist. 1, cap. *In capite quadragesimae*, et cap. *Poenitentes*, et ex causa 26, quaest. 6 et 7, cap. *Si quis*, et *Qui recedunt*, et *De his vero* (*Ex edit. P. Nicolai*).

poenitentiae locum, inquit Glossa interlineali: *Idest, veniae locum et benedictionis per poenitentiam.* Ergo poenitentia non semper tollit praeterita peccata.

3. Praeterea, 2 Machab. 9, 13, dicitur de Antiocho: *Orabat scelestus Deum, a quo non esset misericordiam consecuturus.* Ergo cum ipse poeniteret de malis commissis, videtur quod non semper poenitentia peccata praecedentia deleat.

4. Praeterea, peccatum commissum est quodammodo infinitum, inquantum est offensa Dei. Sed actus nostri sunt finiti. Cum ergo finitum non possit in infinitum, videtur quod poenitentia non possit delere peccatum commissum.

Sed contra, Lucae 5, 32: *Non veni vocare justos, sed peccatores ad poenitentiam.* Sed inutilis esset ista vocatio poenitentibus, nisi veniam de peccato largiretur. Ergo poenitentia peccata delet.

Praeterea, major est misericordia Dei quam iniquitas hominis; unde reprehenditur ille qui dixit (Gen. 4, 13): *Major est iniquitas mea quam ut veniam merear.* Sed poenitentia misericordiae Dei innititur. Ergo omnia peccata, quantacumque sint, delet.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod etiam totaliter reatum tollat. Bonum enim est efficacius ad agendum quam malum, quia malum non agit nisi in virtute boni, ut Dionysius dicit (de divin. Nomin., cap. 4, post med.). Sed per unum actum peccati homo et culpam et reatum incurrit. Ergo et per actum contritionis et a culpa et a reatu absolvitur.

2. Praeterea, Deus non plus exigit in poena quam erat in culpa. Sed major dolor est in contritione de peccato quam fuerit in peccando delectatio: quia quantitas doloris de peccato est secundum quantitatem amoris Dei, qui est major quam omnis cupiditas rei temporalis, ut dicit Glossa (1) super illud Psalm. 118: *Dilexi mandata tua super aurum et topazion.* Ergo non exigit pro peccato aliam poenam quam illam quae est in contritione; et sic poenitentia a toto reatu absolvit.

3. Praeterea, magis valet ad removendum peccatum poena propria adjuncta alienae, quam aliena poena tantum. Sed in baptismo non est aliqua poena propria, sed tantum virtute poenae Christi omnia peccata delet et quantum ad culpam et quantum ad reatum. Ergo et poenitentia, in qua cum poena Christi adjungitur poena propria, totus reatus auferri debet.

Sed contra, poena non injungitur nisi ei qui est debitor poenae. Sed poenitenti injungitur poena aliqua satisfactoria. Ergo adhuc est debitor poenae; et sic non est a toto reatu per poenitentiam liberatus.

Praeterea, per poenitentiam non aufertur illud quod est expedimentum (2) ad profectum. Sed poena remanens satisfactoria est ad profectum virtutum. Ergo per poenitentiam non tollitur.

(1) Ex Augustino sumpta aequivalenter, non expresse; sed expressus quodammodo super illud: *Bonum mihi lex oris tui* (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Al.* ad expedimentum, et ad profectum. *Forte*: quod est expediens ad profectum.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod per poenitentiam etiam reliquiae peccati actualis tollantur, sicut pronitas ad malum, habitudo, et hujusmodi. Quia in generatione naturali non solum tollitur forma contraria, sed etiam dispositiones ad formam illam. Sed gratia quae per poenitentiam datur, est potentior quam forma naturalis. Ergo non solum tollit culpam, sed etiam hujusmodi reliquias, quae sunt dispositio ad culpam.

2. Praeterea, sicut gratia est in essentia animae, ita virtus in potentia. Sed poenitentia restituit gratiam et virtutes, ut dicitur. Ergo sicut per gratiam aufert culpam ab anima ipsa, ita et per virtutes aufert reliquias a potentiis.

Sed contra, baptismus est efficacior ad removendum peccatum quam poenitentia. Sed baptismus non removet peccati reliquias. Ergo nec poenitentia.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod poenitentia potest considerari inquantum est sacramentum, et inquantum est virtus; et utroque modo ad remissionem peccatorum aliquo modo operatur. Secundum enim quod est novae legis sacramentum, gratia in ea datur ad defectum illum sanandum contra quem inducta est, scilicet ad dimissionem culpae actualis. Operatur etiam ad dimissionem peccati, inquantum est virtus, speciali modo prae aliis virtutibus (1). Quia secundum omnem virtutem formatam ex parte habitus peccata dimittuntur ratione gratiae, quae cum ea infunditur; sed hoc est formaliter remittere: sed poenitentia ex ratione sui actus habet quod per eam peccata dimittantur, secundum quod peccata commissa sunt materia actus ejus. Cum enim peccatum ex hoc remitti dicatur vel retineri, quod habet rationem offensae; illud quod offensam aufert, peccatum tollit. Cum autem offensa, inquantum hujusmodi, sit inaequalitas quaedam, qua unus alii subtraxit quod debitum erat, actu illius virtutis peccatum remittitur quae inaequalitatem praedictam ad aequalitatem reducit. Hoc autem facit poenitentia, ut ex dictis patet, quae in recompensatione divinae offensae spiritum Deo contribulatum offert; et ideo poenitentiae etiam ex parte actus sui competit peccatum tollere; et hoc est efficienter, et non solum formaliter, per poenitentiam peccata dimitti.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus loquitur ibi de hostia quae universaliter pro peccatis totius mundi oblata est, scilicet Christo, quae est unica et singularis; nec iterum pro peccatis delendis offertur, sed unica sua oblatione valet ad hoc quod per poenitentiam, et alia sacramenta omnia peccata possint dimitti.

Ad secundum dicendum, quod ideo Esau, de quo Apostolus loquitur (Hebr. 12), locum veniae non invenit, quia non vere poenituit, etsi lacrymas exterius emiserit: quod patet ex hoc quod dixit (Gen. 37, 41): *Venient dies luctus patris mei, et occidam Jacob fratrem meum.*

Et similiter dicendum, ad tertium de Antiocho, qui vere non poenituit interius, quamvis exterius verba poenitentiae proferret magis propter infirtatem corporis quam propter offensam Dei vitandam.

Ad quartum dicendum, quod offensa infinita

(1) *Al. interseritur* facit remissionem peccatorum.

est ex parte aversionis, sed non ex parte conversionis; et similiter etiam actus poenitentiae habet infinitatem ex parte gratiae, quae est Dei similitudo, et in virtute divinae misericordiae operans, quae infinita est, quamvis ex parte actus nostri sit finita. Habet etiam efficaciam ex virtute passionis Christi, quae infiniti valoris quodammodo est, inquantum fuit passio Dei et hominis.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod secundum Philosophum in 5 Ethic. (cap. 4 vel 6, et lib. 7, cap. 10), tam justitia quam amicitia in aequalitate quadam consistit. Qui ergo aliquem offendit, contra aequalitatem amicitiae peccat, inquantum affectum debitum non impendit; et contra aequalitatem justitiae, inquantum rem debitam subtrahit. Et sicut haec duo in offensa quandoque dividuntur, ita etiam in recompensatione separantur; sicut quando poena per violentiam offendenti infertur, fit recompensatio quantum ad justitiam, sed non quantum ad amicitiam. Similiter quando offendens offensum verbis placat, nondum re subtracta restituta, fit recompensatio amicitiae, sed non justitiae. Peccator ergo per effectum peccati amicitiam Dei violavit, et per obedientiam divinae legis honorem debitum Deo subtraxit; et ex primo amittit gratiam et incurrit offensam; ex secundo meretur poenam, ut ab eo qui per inobedientiam subtraxit, subtrahatur per poenam; et hoc poenae meritum reatus dicitur; et ideo per poenitentiam, qua homo se Deo supponit, peccata praeterita detestando cum emendationis proposito, remittitur quidem peccatum quantum ad offensam, sed non oportet quod remittatur quantum ad totum reatum nisi poena jam soluta; et sic per poenitentiam non simul cum culpae dimissione (1) totus etiam reatus dimittitur.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut quod est perfectum, est efficacius ad agendum quam imperfectum; ita quod est perfectum, est difficilius ad fiendum; unde sicut bonum est efficacius ad agendum quam malum, ita difficilius est ad constituendum quam malum. In hoc ergo efficacior apparet actio boni quam actio mali, quod actio mali nunquam terminatur ad malum quod non habet admixtum bonum; sed actio boni terminatur ad bonum quandoque cui non admiscetur malum. Non tamen oportet quod, si aliquod malum per unum actum malum incurritur, per unum actum bonum opposita bona reparentur.

Ad secundum dicendum, quod secundum Philosophum in 5 Ethic. (cap. 8 vel 9), in recompensatione injuriae justitia commutativa non semper aequalem quantitatem absolute in poena infert ei qui in culpa fuit; non enim si aliquis percussit Principem, oportet ipsum solum repercuti, sed etiam gravius puniri. Infert tamen aequalem poenam habita prius comparatione ad personam in quam culpa commissa fuit. Et ideo, cum per poenitentiam homo de seipso justitiam Deo faciat, non sufficit tantus dolor in poenitentia quanta fuit delectatio in culpa; quia illa delectatio in injuriam Dei fuit, inquantum Deo praetermisso homo delectationi se subdidit ad peccandum.

Ad tertium dicendum, quod baptismus est spiritualis regeneratio; et quia non potest esse generatio unius nisi per corruptionem alterius, ideo oportet quod in baptismo quidquid ad praecedentem vitam pertinebat, totum aboleatur, scilicet et culpa et reatus, nisi sit defectus ex parte recipientis. Sed poenitentia non est regeneratio, sed magis reparatio vitae prius habitae; et ideo non est similis ratio.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sicut poenitentia non tollit totaliter reatum per quemlibet actum primum (1), sed tunc tollit quando ad perfectum perducitur secundum omnes poenitentiae partes; ita etiam non oportet quod per primum poenitentiae actum omnes defectus ex peccato actuali consecuti, qui dicuntur reliquiae, reparentur; sed poenitentia jam perfecta quantum ad omnes sui partes, reliquiae etiam tolluntur peccati actualis.

Ad primum ergo dicendum, quod poenitentia non comparatur generationi, sed magis sanationi; quia per poenitentiam homini non datur nova vita, sed in pristinam vitam reparatur. In sanatione autem hoc videmus accidere, quod sanitate restituta adhuc reliquiae aliquae morbi manent ante perfectae sanitatis restitutionem; ita etiam ante completam poenitentiam reliquiae actualis peccati manent.

Ad secundum dicendum, quod peccatum per actum potentiarum commissum est; et ideo in ipsis potentiis praeter privationem virtutum alii etiam defectus ex peccato causantur, sed non in essentia animae, praeter defectum gratiae; et ideo non oportet quod si per adventum gratiae ad essentiam animae, macula, quae nihil aliud erat quam gratiae privatio, tollitur, etiam a potentiis omnes alii defectus tollantur.

ARTICULUS II.

Utrum per poenitentiam virtutes restituantur.
(3 *p.*, *qu.* 89, *art.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod per poenitentiam virtutes non restituantur. Virtutes enim de quibus loquimur, non causantur ex actibus nostris; quia secundum Augustinum (lib. 1 de lib. Arb., capitul. 18 et 19), Deus eas in nobis sine nobis operatur. Sed poenitentia in actu nostro consistit. Ergo per poenitentiam virtutes non restituuntur.

2. Praeterea, nihil restituit virtutem nisi quod est causa virtutis, sicut restituentia sanitatem sunt causa sanitatis. Sed poenitentia non est causa omnium aliarum virtutum; alias esset nobilior aliis virtutibus, quia causa praeeminet effectui. Ergo poenitentia non restituit virtutes.

3. Praeterea, quod non est, non potest aliquid restituere; et quod habetur, non potest restitui, sicut neque quod est, fieri. Sed poenitentia non prius quam omnes virtutes habetur, quia omnes virtutes simul infunduntur. Ergo non potest poenitentia virtutes restituere.

4. Praeterea, habitus virtutis non manet cum habitu vitii; quia contraria non sunt simul in eodem. Sed post contritionem adhuc manet habitus vitii, quod patet ex inclinatione ad pristinos actus. Ergo poenitentia non statim omnes virtutes restituit.

5. Praeterea, nullus habet virtutem nisi qui sine difficultate et cum delectatione operatur ea quae sunt virtutis. Sed post primam contritionem

(1) *Al.* dimensione.

(1) *Al. additur* commissum.

etiamsi sit vera, adhuc remanet difficultas ad opera virtutis agenda. Ergo virtutes per primum actum poenitentiae non restituuntur.

Sed contra est quod Ambrosius dicit (1) (lib. 2 de Poenit., cap. 1), quod poenitentia res optima est, quae omnes defectus revocat ad perfectum. Sed hoc non esset, nisi virtutes amissas restitueret. Ergo per poenitentiam virtutes restituuntur.

Praeterea, effectus poenitentiae est justificatio, ut infra dicetur. Sed justitia generalis, ex qua aliquis justificari dicitur, omnes virtutes includit, ut dicit Glossa (2) super illud Psalm. 118: *Feci judicium et justitiam*. Ergo omnes virtutes per poenitentiam restaurantur.

Praeterea, non remittitur peccatum sine gratia. Sed per poenitentiam peccatum dimittitur. Ergo gratia restituitur. Sed simul cum gratia omnes virtutes infunduntur. Ergo poenitentia omnes virtutes restituit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod gratia et virtutes in anima causantur ex influentia divini luminis; quae quidem influentia impeditur per peccatum, quod animam a Deo avertit, sicut nubes interposita inter nos et solem, radium ejus a nobis prohibet. Unde dicitur Isaiae 59, 2: *Peccata nostra diviserunt inter nos et Deum nostrum*. Et quia per poenitentiam peccata dimittuntur, ut dictum est, in primo poenitentiae actu quantum ad offensam; ideo sicut ventus auferens nubem, nobis lumen solis restituit, ita poenitentia tamquam removens prohibens, gratiam gratum facientem et omnes virtutes nobis restituit.

Ad primum ergo dicendum, quod solus Deus est per se causa gratiae et virtutum infusarum in nobis; sed nihil prohibet etiam actus nostros esse causas per accidens, sicut removens prohibens, sicut sunt causae etiam gratiae baptismalis, inquantum prohibent fictionem; et hoc modo per poenitentiam virtutes restituuntur.

Ad secundum dicendum, quod causa per accidens non oportet quod sit nobilior effectu, sed solum causa per se. Poenitentiam autem causam per accidens posuimus virtutum, per hoc quod est removens prohibens, scilicet peccata.

Ad tertium dicendum, quod sicut in eodem instanti in quo obstaculum luminis primo remotum est, lumen consequitur, et tamen remotio obstaculi est causa illuminationis; ita in eodem instanti in quo est actus poenitentiae, peccatum aufertur, et virtus restituitur; et tamen nihil prohibet per poenitentiam virtutes restitui.

Ad quartum dicendum, quod, sicut in 3 lib., dist. 33, qu. 1, art. 2, quaestiunc. 4, dictum est, virtus infusa et acquisita non sunt ejusdem speciei: unde cum habitus ex frequentia operum peccati generatus virtuti acquisitae contrarius sit, non contrariatur directe virtuti infusae, quae habet oppositionem ad peccatum ex parte illa qua est offensa Dei; unde non oportet quod statim virtutibus infusis restitutis, habitus vitiorum totaliter tollantur, quamvis impediantur, et etiam diminuantur.

Ad quintum dicendum, quod facilitas operandi opera virtutum potest esse ex duobus; scilicet ex consuetudine praecedente; et hanc facilitatem non tribuit virtus infusa statim in sui principio: et iterum ex forti inhaesione ad objectum virtutis; et hanc est invenire in virtute infusa statim in sui principio.

ARTICULUS III.

Utrum per poenitentiam etiam bona opera in statu peccati mortalis facta ad vitam reputentur. — (*Ubi supra, art.* 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod per poenitentiam etiam bona opera prius in statu peccati mortalis facta ad vitam reputentur. Dicit enim Adamantius (Origenes scilicet hom. 10), supra Josue: *Sunt in Ecclesia credentes quidam, et acquiescentes divinis praeceptis, erga servos Dei religiosi et officiosi, et ad ornatum Ecclesiae vel ministerium satis prompti; sed in conversatione propria obscoenis vitiis involuti, nec omnino deponentes veterem hominem cum actibus suis, nihil adhibent emendationis morum et innovationis. In istis ergo Christus salutem concedit; sed quamdam insaniae notam non evadent.* Sed magis videtur quod eis qui per poenitentiam emendationem adhibent, illa opera bona valeant ad salutem. Ergo poenitentia opera sine caritate facta vivificat ad salutem.

2. Praeterea, plus appropinquat caritati et gratiae bonum ex genere et bonum virtutis moralis, quam bonum naturale. Sed gratia sequens per poenitentiam restituta, naturalia perficit, et secundum quosdam ipsa naturalia gratuita fiunt. Ergo multo fortius bona ex genere, vel ex circumstantia, aut etiam actus virtutis acquisitae, sine caritate facta, per poenitentiam vivificantur, ut prosint ad vitam.

3. Praeterea, remota causa, removetur effectus. Sed causa quare illa opera non valeant ad vitam erat caritatis defectus et gratiae. Ergo cum poenitentia caritatem et gratiam et omnes virtutes restituat, etiam opera bona sine caritate facta vivificabit.

Sed contra, ante vivum non generatur aliquid vivum, vel habens potentiam ad vitam. Sed homo sine caritate non vivit spirituali vita. Ergo non potest aliquod opus facere spiritualiter vivum; sed est mortuum, non habens potentiam ad vitam; et ita non est vivificabile.

Praeterea, omnia vivificabilia sunt aliquo modo meritoria, quia ad minus in potentia. Si ergo opera extra caritatem facta possent aliquo modo vivificari, aliquis sine caritate posset aliquo modo mereri vitam aeternam; quod falsum est.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod opera in caritate facta per peccatum sequens mortificari non possint. Quia quod non est, non potest mortificari. Sed opera quae in caritate facta fuerant, transeunt, et post peccatum sequens non sunt. Ergo non possunt mortificari.

2. Praeterea, poena non debet excedere culpam. Sed in aliquo qui multa bona facit ex maxima caritate, poena culpam excederet, si per unum peccatum mortale parvum, forte ex surreptione factum, omnia bona praecedentia perderet. Ergo peccatum sequens non mortificat omnia bona prius in caritate facta.

(1) Vel potius auctor Hypognostici lib. 3, inter opera Augustini (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) Ex Augustino sumpta (*Ex edit. P. Nicolai*).

3. Praeterea, illud quod est mortuum, non potest actum vitae habere respectu alicujus. Sed opera in caritate facta etiam post peccatum facientis, actum vitae habent in aliis sanctis; unde dicitur Apocal. 2, unus alterius coronam accipere. Ergo peccatum sequens bona praecedentia non mortificat.

Sed contra est quod dicitur Ezech. 18, 24: *Si averterit se justus a justitia sua, omnium quae operatus est, non recordabor amplius.*

Praeterea, vita operum ex vita operantis dependet. Sed per peccatum mortale ille qui prius opera fecerat in caritate, mortificatur. Ergo et opera ab ipso facta mortificantur.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod opera mortificata per peccatum, per poenitentiam non vivificentur. Hugo de Sancto Victore dicit (lib. 2 de Sacram., part. 14, cap. 4), quod nemo debet in spe correctionis peccare; quia quod semel amittitur, ipsum amplius non recuperatur. Sed opera in caritate facta, sunt per peccatum amissa, ut dictum est. Ergo non possunt amplius per poenitentiam recuperari.

2. Praeterea, nihil vivificatur nisi quod natum est habere vitam. Sed vita non est operum, sed opera facientis. Ergo opera non possunt vivificari per poenitentiam.

3. Praeterea, quod non est, non potest vivificari. Sed opera mortificata, non sunt. Ergo non possunt vivificari per poenitentiam.

4. Praeterea, illud quod moritur, non solum cadit a vita, sed etiam a potentia vitae; quia principia vitae corrumpuntur, sine quibus non est potentia ad vitam. Sed opera praecedentia in caritate facta, sunt per peccatum sequens mortificata. Ergo non manet in eis potentia ad vitam; et sic non possunt iterum vivificari.

Sed contra, Joel. 2, super illud: *Reddam vobis*, dicit Glossa (interlinealis): *Non patiar perire ubertatem quam cum perturbationibus animi amisistis.* Sed ubertas illa fuit multitudo bonorum operum. Ergo illa per poenitentiam restituuntur.

Praeterea, poenitentia revocat omnes defectus ad perfectum, ut dictum est, art. praec. Sed hoc non esset, nisi opera mortificata restitueret ad vitam. Ergo per poenitentiam vivificantur.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod poenitentia de ratione sui ordinatur ad remotionem mali. Unde quod aliqua bona per poenitentiam restituuntur, hoc non est nisi per accidens, inquantum removet prohibens, ut dictum est. Causa autem quae est removens prohibens, exigit causam per se aliquam respectu effectus, cujus ipsa est causa per accidens. Vivificationis autem operum extra caritatem factorum non potest poni aliqua causa per se; quia vita operum ex vita operantis dependet; et ideo a gratia vel caritate habent opera quod vivant. Gratia autem vel caritas quam poenitentia restituit, non potest operibus praecedentibus vitam conferre; quia habitus non format actum nisi qui ab eo procedit; et ita patet quod per poenitentiam opera extra caritatem facta vivificari non possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Isidorus verba Adamantii ibidem exponere videtur, per salutem intelligitur signum salutis, quod etiam peccatores in sacramentis suscipiunt. Vel dicendum, quod concedit eis salutem in spe, sed non in re.

Ad secundum dicendum, quod potentiae naturales sunt magis propinquae caritati et gratiae quantum ad rem, quam actus virtutum acquisitarum, inquantum sunt subjectum gratiae et caritatis; sed quantum ad similitudinem speciei manifestum est quod est e contrario. Et praeterea, potentiae naturales manent, non autem actus virtutum acquisitarum. Unde illi qui dicebant naturalia fieri gratuita, non intelligebant quantum ad actus qui transeunt, sed quo ad potentias et habitus, qui manent.

Ad tertium dicendum, quod causa quare opera illa sunt mortua, est, quia non sunt a caritate elicita; et ideo causa mortis ab eis non tollitur per poenitentiam, ut dictum est.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod illud proprie vivere apparet quod ex se aliquem motum habet; et inde vitae nomen proprie ad illa omnia trahitur quae ex se habent operationem aliquam sine aliquo principio extra, sicut quae intelligunt et sentiunt, vel moventur vel appetunt vel nutriuntur. Et inde est quod nomen vitae transumitur ad omnia illa quae habent debitam operationem vel effectum; et illa quae privantur hac, dicuntur mortua; sicut dicimus aquam vivam quae est in impetu surgendi. Proprius autem effectus humanorum operum est quod per ea homo ad ultimum finem humanae vitae perveniat, scilicet beatitudinem; et ideo illa opera hominis proprie viva dicuntur quae hominem ad vitam aeternam perducere possunt; illa autem mortua, quae hoc faciendi potestatem amiserunt, cum prius eam habuerint. Et ideo opera bona ex caritate facta, in eo qui gratiam habet, viva sunt; in eo autem qui gratia caret, opera non ex caritate facta mortua sunt. Opera autem prius ex caritate facta, in eo qui gratiam dimittit, per peccatum mortificata sunt; quia peccatum sequens impedit quod homo per illa opera non possit ad vitam introduci.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut opera peccati transeunt actu, sed manent reatu; ita opera bona in caritate facta, quamvis actu transeant, tamen manent in merendo; et secundum hoc possunt mortificari.

Ad secundum dicendum, quod per ingratitudinem meretur homo accepta beneficia amittere; et ideo per quantumcumque parvum peccatum mortale, quo homo Deo ingratus de beneficiis perceptis fit, omnia bona praecedentia perdit, quantumcumque fuerint ad fructum vitae aeternae; nec propter hoc poena culpam excedit.

Ad tertium dicendum, quod illud quod est in se mortuum, non potest respectu alterius actum vitae habere. Sed accipiendo vivum metaphorice, ut dictum est, nihil prohibet quod in se vivum est, respectu unius esse vivum, et respectu alterius esse mortuum; quia respectu unius habet effectum suum, sed respectu alterius non habet, propter indispositionem ipsius; sicut oculis aegris odiosa est lux, quae pueris est amabilis.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod opera in caritate facta, ut dictum est, etsi transeant actu, manent tamen quantum ad meritum in Dei acceptatione; et secundum quod sic manent, habent efficaciam, quantum in ipsis est, inducendi facientem ad vitam aeternam; et sic dicuntur viva manere. Sed quod hunc effectum in peccatore non habeant, est per accidens, propter peccatum quod

facit peccatorem indispositum ad percipiendum effectum praecedentium meritorum, non autem quod ab ipsis operibus aliquid dematur, cum in suo fieri efficaciam praedictam obtinuerint hoc ipso quod ex caritate sunt elicita, quod eis sequens peccatum auferre non potest; et ideo remota indispositione a peccatore per poenitentiam, opera illa praecedentia effectum suum in ipso iterum habere incipiunt; et secundum hoc vivificari dicuntur. Quidam autem dicunt quod non vivificantur per poenitentiam sequentem, quia non manent, ut vivificari possint. Sed eadem ratione posset dici quod nec eis qui in justitia perseverant, ad vitam praecedentia opera valeant; quia quod non est, non potest aliquid valere.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Hugonis est intelligendum quantum ad bona amissa, quae nunquam recuperantur, quia tempus amissum non recuperatur; et ideo ejus jactura est gravissima, ut Seneca dicit (lib. de brevitate Vitae ad Paulinum); non autem loquitur de bonis mortificatis.

Ad secundum dicendum, quod opus dicitur vivum metaphorice, inquantum habet effectum debitum, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod quamvis non maneant actu, manent tamen merito in divina acceptatione; sicut peccata transeunt actu, et manent reatu.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dictum est, opera prius viva non moriuntur in se, sed moriuntur per accidens quo ad justum: et ideo remoto illo accidente vivificari dicuntur.

ARTICULUS IV.

Utrum praedicti effectus sint poenitentiae inquantum est virtus.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod praedicti effectus non sint poenitentiae inquantum est virtus. Diversorum enim diversi sunt effectus. Sed virtus et gratia differunt, ut in 2 lib., dist. 26, quaest. 1, art. 2, dictum est. Ergo cum remittere peccatum, et alia praedicta, quae poenitentiae attribuuntur, sit effectus gratiae, non erunt effectus poenitentiae inquantum est virtus.

2. Praeterea, quod convenit poenitentiae inquantum est virtus, convenit cuilibet virtuti. Sed remittere peccatum non convenit cuilibet virtuti: quia ad minus virtutibus acquisitis non convenit. Ergo nec poenitentiae convenit inquantum est virtus.

3. Praeterea, poenitentia, secundum quod est virtus, contra fidem dividitur. Sed remissio peccatorum est per virtutem fidei: Act. 15, 9: *Fide purificans corda eorum*. Ergo non est per poenitentiam inquantum est virtus.

4. Praeterea, poenitentia alia et alia ratione est virtus, et sacramentum. Sed remittere peccatum convenit ei inquantum est sacramentum; quia sic est medicina contra morbum peccati ordinata. Ergo non competit ei secundum quod est virtus.

5. Praeterea, poenitentia, inquantum delet peccatum, dicitur vel est secunda tabula respectu baptismi. Sed baptismus liberat a peccato inquantum est sacramentum. Ergo et poenitentia inquantum est sacramentum, non inquantum est virtus.

Sed contra, poenitentia ex actu proprio habet quod a peccato liberet, ut dictum est. Sed ad actum proprium comparatur inquantum est virtus. Ergo inquantum est virtus, peccatum remittit.

Praeterea, oppositum tollitur per suum oppositum. Sed inquantum est virtus, opponitur peccato. Ergo inquantum est virtus, tollit peccatum.

Praeterea, omne peccatum ex voluntate committitur; quia nisi sit voluntarium, non est peccatum, ut Augustinus dicit (lib. 1 Retract., cap. 15). Sed ex eisdem causis aliquid generatur et corrumpitur, ut in 2 Ethic. (cap. 1) dicitur. Ergo oportet quod per voluntatem remittatur. Sed poenitentia habet rationem voluntatis inquantum est virtus. Ergo per eam, inquantum est virtus, peccata remittuntur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod in peccato duo possunt considerari; scilicet ipsa inordinatio quae in actu est, et macula quae ex actu inordinato consequitur in anima; et secundum hoc peccatum dupliciter remittitur. Quia enim ex ipsa actus inordinatione homo, quantum in se erat, injuriam Deo faciebat; ideo ex parte illa peccatum remittitur, secundum quod inaequalitas praedicta injuriae ad aequalitatem justitiae reducitur; quod facit poenitentia, inquantum est virtus quaedam, per suum actum, ut prius dictum est. Sed ex parte maculae peccatum remittitur per gratiam, quae formaliter maculam tollit, sicut albedo nigredinem; et per consequens per alias virtutes gratia formatas. Et quia poenitentia est talis virtus, ideo etiam ipsa formaliter peccatum remittit ex parte habitus; et hoc est quod quidam dicunt, quod remittit peccatum inquantum est gratia. Non enim potest dici gratia nisi inquantum est gratia informata, vel propter similitudinem effectus, ut prius dictum est. Sed ut est sacramentum, etiam ex parte ista effective peccatum tollit; quia gratiam tribuit, sicut inducens albedinem aufert nigredinem; et secundum hoc poenitentia, inquantum est sacramentum novae legis, est causa instrumentalis gratiae, ut in 1 dist., qu. 1, art. 4, quaestiunc. 1, dictum est. Deus autem remittit sicut causa gratiae efficiens, et Christus homo sicut causa meritoria gratiae, et sacerdos sicut minister Dei et sacramentorum dispensator. Et quia omnes alii effectus consequuntur ex poenitentia inquantum peccata remittit, ut dictum est, ideo similis est ratio de omnibus illis effectibus poenitentiae.

Ad primum ergo dicendum, quod non eodem modo est effectus gratiae et virtutis, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod non quaelibet virtus est gratia informata, nec quaelibet virtus habet actum ordinatum ad praedictam aequalitatem inter Deum et hominem restituendam, ut dictum est; et ideo non oportet quod quaelibet virtus peccata remittat. Hoc enim poenitentiae convenit non inquantum est virtus simpliciter, sed inquantum est virtus quaedam.

Ad tertium dicendum, quod fides dicitur purificare cor, eo quod primus motus ad justificationem est fidei, et est etiam poenitentiae principium; unde quod est poenitentiae, etiam fidei attribui potest.

Ad quartum dicendum, quod sicut alia ratione poenitentia est virtus et sacramentum; ita et praedictus effectus alio modo competit sibi inquantum est sacramentum, et inquantum est virtus, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod baptismus remittit peccatum tantum uno modo, quia est tantum sacramentum; sed poenitentia pluribus, quia est virtus et sacramentum.

ARTICULUS V.

Utrum sine poenitentia peccatorum remissionem quis consequi possit etc. — (3 *p., qu.* 68, *art.* 2.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod sine poenitentia peccatorum remissionem quis consequi possit, et praedictos effectus omnes; et ita non erit necessaria ad salutem. Super illud Psalm. 125: *Qui seminant in lacrymis*, dicit Glossa interlinealis: *Noli esse tristis, si adsit tibi bona voluntas, unde metitur pax.* Sed aliquis potest habere bonam voluntatem sine dolore poenitentiae, vel sine actuali consideratione peccatorum suorum praeteritorum. Ergo poenitentia non est peccatori necessaria ad salutem.

2. Praeterea, Luc. 7, super illud: *Dimissa sunt ei peccata multa,* dicit Glossa Gregorii: *Ardor caritatis rubiginem peccatorum in ea consumpsit.* Sed aliquis potest converti in Deum ardenter per caritatem sine hoc quod convertatur ad peccata praeterita per poenitentiam. Ergo sine poenitentia potest salutem consequi post peccatum.

3. Praeterea, sicut se habet aversio a Deo ad damnationem, ita conversio ad Deum ad salutem. Sed aversio a Deo sine omni delectatione potest esse causa damnationis. Ergo conversio ad Deum sine omni dolore poenitentiae potest esse causa salutis; et sic idem quod prius.

4. Praeterea, motus fidei, qui praecedit poenitentiam, posset intantum intendi quod sufficienter disponeret ad gratiam habendam. Sed gratia sufficit etiam ad salutem sine operibus. Ergo sine opere poenitentiae peccator posset salutem consequi.

5. Praeterea, in ultimo instanti vitae posset infundi gratia. Sed post ultimum instans non remaneret aliquod instans vitae praesentis, in quo tantum poenitentia potest esse fructifera. Ergo sine omni actu poenitentiae potest homo salutem per gratiam consequi.

Sed contra est quod Augustinus dicit (lib. 50 homiliarum, hom. ult.): *Nemo suae voluntatis arbiter constitutus potest inchoare novam vitam, nisi poeniteat eum veteris vitae.* Sed nullus potest consequi salutem nisi in novitate vitae inveniatur. Ergo sine poenitentia nullus salutem consequi potest.

Praeterea, sicut baptismus ordinatur contra originale peccatum, ita poenitentia contra actuale. Sed nemo potest ab originali mundari nisi per baptismum vel susceptum actu, vel proposito saltem. Ergo nec ab actuali sine poenitentia.

Praeterea ab omnibus dicitur quod poenitentia est sacramentum necessitatis. Sed hoc non esset, si sine ea posset esse salus. Ergo etc.

Solutio. Respondeo dicendum, quod manente causa, manet effectus. Causa autem quare aliquis privatur gratia per peccatum, est inaequalitas peccatoris, qua Deum offendit; unde quamdiu ista inaequalitas ad aequalitatem non reducitur, non potest privatio gratiae cessare. Hoc autem facit poenitentia per suum actum, ut dictum est supra; unde sine actu poenitentiae peccatori salus esse non potest.

Ad primum ergo dicendum, quod bona voluntas, quae ad pacem merendam sufficiat, sine poenitentia esse non potest, quia non est ad aequalitatem reducta; et ideo ratio ex falsis procedit.

Ad secundum dicendum, quod sicut inter homines non restituitur amicitia post offensam nisi per aliquem de offensa dolorem; ita nec caritas post peccatum, nisi per poenitentiam.

Ad tertium dicendum, quod in aversione a Deo semper est conversio ad bonum commutabile; et illa quamvis non habeat delectationem sensibilem, semper tamen habet quamdam placentiam voluntatis; et similiter oportet quod conversioni ad Deum adjungatur displicentia; et hic dolor poenitentia dicitur.

Ad quartum dicendum, quod motus fidei nunquam potest tantum intendi quod gratiae continuetur, nisi poenitentia mediante.

Ad quintum dicendum, quod forte non est accipere ultimum instans vitae, sed est accipere primum instans mortis; alias inter primum instans vitae et primum instans mortis, cum sit aliud et aliud instans, esset medium tempus. Sed supposito quod sit ultimum instans vitae, tunc in illo eodem instanti et gratia infundetur, et motum poenitentiae homo habebit; et talis poenitentia sufficit ad salutem, ut dicit Augustinus (Gennadius) in lib. de ecclesiasticis Dogmatibus, cap. 80.

Expositio textus.

Post haec de poenitentia agendum est. Videtur quod de poenitentia ante confirmationem et eucharistiam debuerit tractari; quia prius est recedere a malo, quod pertinet ad poenitentiam, quam perfici in bono, quod pertinet ad illa duo sacramenta. — Et dicendum, quod confirmatio et eucharistia sunt de prima intentione sanctificationis; sed poenitentia est de secunda intentione; quia si homo nunquam a gratia baptismali caderet, non indigeret poenitentia; indigeret tamen confirmatione, et eucharistia.

Est enim poenitentia interior, et est exterior. Secundum hoc etiam videtur quod baptismus sit virtus; quia etiam est baptismus interior, scilicet baptismus flaminis. — Et dicendum, quod interior baptismus non dicitur baptismus nisi metaphorice; sed interior poenitentia dicitur poenitentia vere. Et praeterea interior actus non est de necessitate baptismi, alias pueri non possent baptizari; sed interior actus est de necessitate poenitentiae.

Nihil prosunt lamenta, si replicantur peccata. Hoc intelligendum est de illis qui voluntate habituali replicant. Vel intelligendum, quod nihil prosint ad vitam consequendam: quia *qui perseveraverit usque in finem, hic salvus erit;* Matth. 24, 13. Baptismus tamen ratione characteris quem imprimit, aliquid valet, etiam si homo fictus accedat.

Poenae graviori se subjicit. Hoc intelligendum est de illis qui exterius per poenitentiam hypocrisim praetendunt; quia simulata aequitas est duplex iniquitas, ut Augustinus dicit (sup. Psalm. 63). Vel hoc dicitur, quia tollitur excusatio de ignorantia vel surreptione in eo quod peccatum advertit, de eo poenitens.

Vera poenitentia est cessare a peccato. Sciendum, quod cessare a peccato non dicit simplicem negationem peccati; quia qui intermittit actum peccati, non dicitur a peccato cessare; sed cessare a peccato proprie dicitur, cui peccatum displicet, et peccatum dimittere intendit; et haec est vera poenitentia.

Cum emendationis proposito. Sed contra, unius habitus unus est actus; hic autem ponuntur qua-

tuor actus poenitentiae, scilicet propositum emendationis, plangere peccata praeterita, et odire, et iterum nolle ulterius committere. — Et dicendum, quod ista quatuor se consequuntur in poenitentia, et ideo quasi pro uno actu computantur; quia sicut amor delectationem parit in consideratione amati, ita odium peccati tristitiam de ipso parit, et tristitia ad destructionem ipsius movet; et ideo inter quatuor praedicta primum est odire peccata; secundum ea plangere, tertium ea destruere, quantum ad praeterita cum proposito emendationis, et quantum ad futurum per hoc quod homo plangenda committere nolit, quod est quartum.

Semper puniens in se, habitu vel proposito, sed non semper actu; quia quandoque etiam motibus aliarum virtutum debet commoveri.

De poenitentia perfectorum, vel ad salutem sufficienti, intelligendum est quod supra dixit. Perfectos hic vocat qui in poenitentia sunt perfecti, eam usque ad finem vitae continuantes.

Si nos aliqua culpa mortalis invenerit quae non in crimine mortali vel in morum vitio consistat, haec culpa semper reparari potest. Sciendum, quod culpa mortalis est quae gratiam tollit, per quam est vita animae; et sic omnis culpa mortalis est contra gratiam; sed quaedam est contra rationem, ut perjurium; quaedam etiam contra naturam, ut sodomia; quaedam autem est crimen, quae est digna accusatione in judicio; quaedam autem est blasphemia, quae est impositio alicujus falsi in Deum, vel ei subtrahendo quod inest, vel attribuendo quod non inest.

Quod tamen in quibusdam Ecclesiis non servatur. Hoc intelligitur de poenitentia publica; sed solemnis, ut quidam dicunt, nunquam iteratur.

Nec minus tribuit quam ante tribuerat, largissima munera vitae et salutis, videlicet quantum in ipso est, dummodo aequaliter se homo ad gratiam habendam praeparet. Non tamen oportet quod semper in aequali caritate resurgat, ut in 3 lib., dist. 31, qu. 1, art. 4, quaestiunc. 3, dictum est.

Etiam si ad summum perveniat malorum. Hoc intelligendum est quantum ad actum, non quantum ad potentiam; quia aliquis est ita malus quod nullus alius est pejor, non autem ita quod nullus alius possit esse pejor.

Et tamen graviter postea deliquit. Sed contra: Moyses etiam numeravit (Numer. 1), nec tamen dicitur peccasse. — Et dicendum, quod Moyses numeravit ex praecepto Domini, sed David ut in populo gloriaretur. Ideo autem eo peccante populus percussus est propter ostendendam habitudinem populi ad Principem, sicut Augustinus dicit in quaestionibus utriusque Testamenti (qu. 8 in Josue), de Acham. Ostenditur enim in ipsa poena Acham quantum sit bonum in populo ipsa unitas, ut non in seipsis singula, sed in toto partes aestimentur. Vel sicut Gregorius dicit (lib. 25 Moral., cap. 20 vel 14), super illud Job 34: *Qui regnare facit hypocritam etc.*, pro qualitatibus subditorum disponuntur acta regentium, ut saepe propter demerita gregis (1), etiam vere boni delinquat; vita pastoris; et David populum numerando peccavit, et tamen vindictam populus de peccato suscepit. Vel dicendum, quod quia de populi elatione peccavit, ideo in populi occisione punitus fuit, sicut aliquis dominus in amissione possessionis. Nec tamen populus injuste passus est, quia hoc meruerat, Absalon sequendo.

(1) *Al.* per merita. *Gregorii textus* pro malo gregis.

DISTINCTIO XV.

Quod pluribus irretitus peccatis non potest poenitere de uno vere, nisi de omnibus poeniteat.

Et sicut de praedictis auctoritatibus illorum error convincitur qui poenitentiam saepius agendam non putant, et per eam a lapsu peccantes frequenter surgere diffitentur; ita eisdem illorum opinio eliditur qui pluribus irretitum peccatis asserunt de uno vere poenitere, ejusdemque veniam a Domino consequi posse sine alterius poenitentia: quod etiam auctoritatibus astruere conantur. Ait enim Propheta (Naum 1, 9): « Non judicabit Deus bis in idipsum; » vel, ut alii (1) transtulerunt; « non consurget duplex tribulatio. » Si ergo (inquiunt illi) aliquis sacerdoti fuerit confessus unum de duobus vel pluribus peccatis, et de illo injunctam sibi poenitentiam a sacerdote satisfactione expleverit ceteris tacitis; non pro illo peccato amplius judicandus est, de quo satisfecit ad arbitrium sacerdotis, qui vicem Christi in Ecclesia gerit. Ideoque si de eo iterum judicetur, bis in idipsum judicat Deus, et consurget duplex tribulatio. Sed de his tantum oportet illud intelligi qui praesentibus (2) suppliciis commutantur in bonum, et sic perseverant, super quos non consurget duplex tribulatio. Qui vero inter flagella duriores et deteriores fiunt, ut Pharao, praesentibus aeterna connectunt, ut temporale supplicium sit eis aeternae poenae initium. Unde Augustinus (3) (super cantic. Deuter. ut habetur de Poenitent., dist. 3, cap. « Ignis »): « Ignis succensus est, et ardebit usque ad inferni novissima; » idest, vindicta hic incipiet, et ardebit usque ad extremam « damnationem. » Hoc contra illos notandum est, qui dicunt illud, scilicet: Non judicabit Deus bis in idipsum, ad omnia pertinere flagella: quia quidam his flagellis emendantur: alii hic et in aeternum puniuntur. Quinque enim modis flagella contingunt: vel ut justis per patientiam merita augeantur, ut Job; vel ad custodiam virtutum, ne superbia tentet, ut Paulo; vel ad corrigenda peccata, ut Mariae lepra; vel ad gloriam Dei, ut de caeco nato; vel ad judicium poenae, ut Herodi, quatenus hic videatur, quid in inferno sequatur, secundum illud (Hebr. 17, 18): « Duplici contritione contere « eos Domine. » Illa ergo auctoritas non cogit nos sentire omnia quae temporaliter puniuntur, non ulterius a Deo punienda. Nam etsi supra eumdem locum Hieronymus dicat, Ægyptios et Israelitas a Deo temporaliter punitos, ne in aeternum punirentur; non est tamen de omnibus generaliter intelligendum. Ait enim sic: « Si vobis videtur crudelis et « rigidus, quia genus humanum diluvio, Sodomitas igne, Æ- « gyptios mari, et Israelitas in eremo perdidit; scitote ideo « temporaliter pro peccatis punisse, ne in aeternum puniret: « quia non judicabit Deus bis in idipsum. Qui ergo puniti « sunt, postea non puniuntur; alioquin mentitur Scriptura, « quod nefas est dicere. »

Quae sit intelligentia praemissorum.

Attende lector his verbis, et cave ne de omnibus generaliter intelligas, sed de his tantum qui inter ipsa flagella poenitentiam egerunt, credentes in Deum Hebraeorum; quam etsi brevem et momentaneam, tamen non respuit Deus. Quia autem qui per temporale flagellum non corriguntur, post aeternaliter puniantur, ibidem ostendit, agens de fideli deprehenso in adulterio, qui decollatur; ubi ostendit levia peccata brevi et temporali supplicio purgari, magna vero diuturnis aeternisque suppliciis reservari, ita inquiens: « Quae-

(1) *Vulgata videlicet.*
(2) *Al.* quod praecedentibus.
(3) Quod subjungitur ex Augustino non occurrit nisi in Glossa ibi. et colligitur ex Gregorio, lib. 18 Moral., cap. 12, vel 13 (*Ex edit. P. Nicolai*).

» rat hic aliquis, si fidelis deprehensus in adulterio decolletur, » quid de eo postea fiet. Aut enim punietur; et falsum est » quod dicitur: Non judicabit Deus bis in idipsum: aut non » punietur; et optandum est adulteris ut hic brevi poena » puniantur, ut frustrentur ibi cruciatus aeternos. Ad quod » respondemus, Deum ut omnium rerum, ita suppliciorum » quoque scire mensuras, et non praeveniri sententiam ju- » dicis; nec illi in peccatorem exercendae dehinc poenae au- » ferri potestatem; et magnum peccatum magnis diuturnisque » lui cruciatibus. Si quis vero punitus sit temporaliter, ut » ille qui Israelitis maledixerat (1 Reg. 27, 36), et qui in » sabbato ligna collegerat (Num. 15, 36), tales postea non pu- » niri, quia culpa levis praesenti supplicio compensata sit: levis » enim culpa levi supplicio compensatur. » His satis innuit Hieronymus gravia peccata et hic puniri gravi supplicio, et in futuro punienda aeternaliter, de quibus poenitentia non agitur inter flagella; levia vero quae hic puniuntur, levi poena compensationem recipere: quod in bonis fieri non ambigimus, et in malis forte etiam fit ita. Satis jam apparet, quod illi de prophetia induxerunt, non facere pro eis qui dicunt, ei qui crimen sibi reservat, de alio veniam praestari per poenitentiam. Alias quoque auctoritates inducunt. Ait enim Gregorius (super Ezech., lib. 1, hom. 10): « Pluit Dominus super unam civi- » tatem, et super alteram non pluit; et eamdem civitatem » ex parte compluit, et ex parte aridam relinquit. Cum ille » qui proximum odit, ab aliis vitiis se corrigit, una eadem- » que civitas ex parte compluitur, et ex parte arida remanet: » quia sunt quidam qui cum quaedam vitia resecent, in aliis gra- » viter perdurant. » Item Ambrosius (in Psal. 118): « Prima » consolatio est, quia non obliviscitur misereri Deus. Secun- » da per punitionem, ubi etsi fides desit, poena satisfacit, » et relevat (1). » Ratione quoque utuntur dicentes: Si quis unum peccatum confiteretur, altero tacito, et satisfactionem a sacerdote injunctam expleverit: numquid si et peccatum tacitum conversus fuerit confessus, pro utroque ei poenitentia imponetur? Longe hoc videtur a ratione, et Ecclesiae consuetudine, quae pro eodem peccato, ne reiteretur, nulli bis poenitentiam imponit. Fuit ergo illa peccati condigna satisfactio: unde et peccatum deletum videtur.

Quomodo accipienda sunt praemissa.

His responderi potest sic. Illud Gregorii: « Pluit Domi- » nus etc. » non ad criminis veniam, sed ad operis peccati desertionem referendum est; ut ideo pars civitatis dicatur complui, quia ab actu et delectatione peccati, cui ante serviebat, modo cessat; non quod ejus veniam habeat. Vocaturque pluvia illa talis continentia qua ab opere peccati revocatur, quia ex fonte gratiae Dei id cordi instillatur, ut vel sic paulatim ad poenitentiam veniat, vel eo minus a Deo puniatur quod diuturniori delectatione et actu peccati majus sibi accumulasset tormentum. Si vero ad indulgentiam reatus pluvia referatur, evangelicae sententiae contraire videbitur. Si enim propter misericordiam (2), qua quis proximo suo non miseretur, etiam quae dimissa sunt, replicantur ad poenam, multo magis quae nondum sunt dimissa, propter odium fraternum ad poenam reservari probantur. Et si ille qui arbiter suae voluntatis constitutus est, non potest inchoare novam vitam, ut ait Augustinus, nisi poeniteat eum veteris vitae, quomodo ad novitatem indulgentiae perveniet qui odii vetustatem non deposuit? Illud etiam quod Ambrosius ait: Etsi fides desit, poena satisfacit et relevat, non de fide intelligitur qua creditur in Deum, sed de conscientia delicti. Deest enim fides, cum conscientia peccati non subest. Nam cum omnia delicta nemo intelligat, est aliquando in homine peccatum cujus non habet conscientiam. Unde Apostolus (1 Corinth., 4, 4): « Nihil mihi conscius sum; sed non in hoc justi- » ficatus sum. » Cum ergo quis flagellatur pro peccato cujus non est conscius, si patienter fert poenam, et humiliter amplectitur, cogitans se forte peccatum habere quod non intelligit, et pro eo puniri a Deo poena illa; satisfacit, et relevat gravatum. Ad hoc autem quod objicitur de satisfactione illa: si satisfactio non fuit, iterum imponenda est; si vero iterum imponenda non est, satisfactio fuit; et si satisfactio fuit, veniam impetravit: responderi potest, satisfactionem ideo non fuisse, quia ille dignos fructus poenitentiae non fecit: « Est » enim satisfactio poenitentiae ut ait Augustinus (Gennadius » de eccles. Dogm., cap. 64), peccatorum causas excidere, » nec suggestionibus earum aditum indulgere. » Item (3):

(1) *Al.* revelat.

(2) *Ita exempla omnia. Legendum videtur* immisericordiam, duritiem cordis, *quidpiam simile.*

(3) In Enchiridio, cap. 75 (*Ex edit. P. Nicolai*).

« Sane qui scelerate vivunt, nec curant talem vitam mores » que corrigere, et inter ipsa facinora sua eleemosyna fre- » quentare non cessant, frustra ideo sibi blandiuntur, quia » Dominus ait (Luc. 11, 41): Date eleemosynam, et ecce » omnia munda sunt vobis. Hoc enim quam late pateat, non » intelligunt . . . . (1). Multa enim sunt genera eleemosyna- » rum, quae cum facimus, adjuvamur. Non solum qui dat » esurienti cibum, sitienti potum, et hujusmodi, sed etiam qui » dat veniam petenti eleemosynam dat, et qui emendat verbere » in quem potestas datur, vel coercet aliqua disciplina, vel orat » ut ei peccatum dimittatur, eleemosynam dat, quia miseri- » cordiam praestat. Multa enim bona praestantur invitis, » quando eorum consulitur utilitati, non voluntati. Sed ea » major est qua ex corde dimittimus quod in nos (2) quis- » que peccavit. Minus enim magnum est erga eum esse be- » nevolum qui tibi nihil mali fecit: illud multo grandius, » ut tuum etiam inimicum diligas, et ei qui tibi malum vult, » et si potest, facit, tu semper bonum velis, faciasque quod » possis. Quod ergo Dominus ait: Date eleemosynam, et om- » nia munda sunt vobis: ita ne intellecturi sumus ut non » credentibus in Christum munda sint omnia, si eleemosynas » istas dederint? Qui vult ordinate eleemosynam dare, a se debet » primum incipere, et eam primum sibi dare. Est enim elee- » mosyna opus misericordiae, verissimeque dictum est (Eccl. » 30, 24): Miserere animae tuae placens Deo . . . (3). Non » ergo se fallant qui per eleemosynas largissimas fructuum » suorum, vel pecuniae impunitatem se emere aestimant, in » peccatis permanentes, quae ita diligunt ut in eis optent » versari. Qui vero diligit iniquitatem, odit animam suam » (Psal. 10, 6), et qui odit animam suam, non est miseri- » cors ei (4), sed crudelis. Diligendo quippe eam secundum » saeculum, odit eam secundum Deum. Si ergo vult ei dare » eleemosynam suam, per quam fit munda, odiat eam secun- » dum saeculum, et diligat eam secundum Deum. Hac elee- » mosyna quam sibi homo primitus debet, mundantur inte- » riora. Ad quod hortans Christus ait (Matth. 15, 26): » Mundate quae intus sunt. Immundis enim nihil est mun- » dum; sed polluta sunt eorum mens et conscientia, ut ait » Apostolus (ad Tit. 1, 15). Immundi vero sunt omnes quos » non mundat fides qua creditur in Christum, de qua scrip- » tum est (Act. 15, 9): Mundans fide corda eorum. Sed » ne istas eleemosynas, quae fiunt de fructibus terrae, re- » spuere Christus videretur, Haec, inquit (Matth. 23, 23), » oportuit facere, scilicet judicium et caritatem Dei; et illa » non omittere, idest eleemosynas fructuum terrenorum. » Ex his datur intelligi quod in peccato mortali permanentes, etsi eleemosynas largas faciant, non tamen per eas satisfaciunt: quia inordinate agunt, dum a se non incipiunt. Nec proprie dicitur eleemosyna tale opus, dum sibi ipsis crudeles existunt non placentes Deo. Non ergo dicenda est illa peccati satisfactio quam quis agit pro uno peccato, dum perdurat in altero: quia nihil prodest jejunare et orare, et alia bona agere, nisi mens revocetur a peccato: et si aliquando conversus tacitum peccatum sacerdoti fuerit confessus, de utroque imponenda est ei satisfactio: quia de primo condigne non satisfecit.

Secundum quosdam fuit satisfactio.

Quibusdam tamen videtur fuisse satisfactio, sed infructuosa, dum in peccato altero persistit; percipietur tamen fructus ejus, incipietque proficere, cum peccati alterius poenituerit: tunc enim utrumque dimittitur peccatum, et satisfactio praecedens vivificatur, quae fuerat mortua; sicut baptismus illi qui ficte accepit, tunc primitus valet cum fictio a mente recedit per poenitentiam. Et in hujus opinionis munimentum auctoritates inducunt. Ait enim Augustinus (5) (de vera et falsa Poenitentia, cap. 14): « Pium est credere, et nostra fi- » des expostulat, ut cum gratia Christi in homine destruxe- » rit mala, priora etiam remuneret bona; et cum destruxerit » quod suum non invenit, diligat bonum quod in peccante » plantavit. » Item Hieronymus (super illud Aggaei 1: » Seminastis multum »): « Si quando videris inter multa » peccata quemquam facere aliqua justa opera; non est tam » injustus Deus ut propter multa mala obliviscatur paucorum » bonorum; sed faciet ea metere, et in horrea congregare, » quae bona in terra seminavit. » Sed haec dicta intelligi-

(1) Et jam ante cap. 75. Quin et aliter sequentia in ipso textu Augustini disposita sunt, et prioribus posteriora praemittuntur (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Al.* in nobis.

(3) Et cap. 77 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(4) *Nicolai* in eam.

(5) Alterius auctoris est sine additamento isto: *Et nostra fides expostulat* (*Ex edit. P. Nicolai*).

mus de illo qui in caritate quodam tempore bona facit, et bonus est; alio vero tempore malus est, et multa peccata facit. Non ergo intelligendum est eum inter multa peccata justa opera fecisse, quasi simul eodemque tempore peccata fecerat et justa opera; sed diversis temporibus utraque fecisse. Nisi enim bonus foret quando bona fecit, non seminasse diceretur in terra bona. Destructis ergo malis post opera bona commissis, priora bona, in caritate scilicet facta, quae sequentia mala mortificaverant, poenitentia de illis malis habita vivificantur et remunerantur. Unde Apostolus (Heb. 6, 1): « Jacientes fundamentum poenitentiae ab operibus mortuis; » opera mortua nominans, priora bona signat, quae per sequens peccatum erant mortua: quia hi peccando priora bona irrita fecerunt. Haec sicut peccando irrita fiunt, ita per poenitentiam reviviscunt et ad meritum aeternitatis prodesse incipiunt. Similiter et illud: « Bonum amat Deus quod plantavit in peccante, » in illo scilicet qui post illud bonum peccavit, non simul peccans et bonum operans extitit: quia talis hominis opus non diligeret Deus ad remunerationem. Potest etiam accipi de operibus bonis quae ab aliquo fiunt dum malus est et in peccato mortali persistit vel ad tempus vel usque in finem, quae debent a Deo remunerari et non dari oblivioni, non quia proficiant ad vitam aeternam obtinendam, sed ad tolerabilius extremi judicii supplicium sentiendum, sicut de fide et ceteris quae sine caritate habentur, Augustinus ait (lib. de Patientia, cap. 26): « Si quis non habens caritatem quae pertinet ad unitatem spiritus et vinculum pacis quo Ecclesia connectitur, in aliquo schismate constitutus, ne Christum neget, patitur tribulationes, famem, persecutionem, vel flammas vel bestias vel ipsam crucem timore gehennae; nullo modo ista culpanda sunt, immo et haec laudanda est patientia. Non enim dicere poterimus melius ei fuisse ut Christum negando nihil horum pateretur quae passus est confitendo; sed aestimandum est fortasse tolerabilius ei esse futurum judicium, quam si Christum negando nihil horum pateretur, ut illud quod ait Apostolus (1 Corinth. 13, 3): Si tradidero corpus meum ita ut ardeam, caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest: nihil prodesse intelligatur ad regnum (1) obtinendum, etsi ad extremi (2) judicii tolerabilius subeundum supplicium. » Et infra (3): « Haec propter caritatem dicta sunt, sine qua in nobis non potest esse vera patientia (4), quoniam in bonis caritas Dei est, quae tolerat omnia. »

Perstringit dictorum summam, ut alia addat.

Ex his ostenditur, bona quae sine caritate fiunt, prodesse quidem ad tolerabiliorem poenam sentiendam, sed non ad vitam obtinendam: illa etiam quae in caritate quis facit, si postea prolapsus fuerit nec exsurrexerit, non esse in memoria Dei; unde Ezech. 18, 24, dicitur (5): « Si averterit se justus a justitia et fecerit iniquitatem, numquid vivet? Omnes justitiae ejus quas fecerat, non recordabuntur. » Et cap. 3, 20: « In peccato suo morietur, et non erunt in memoria justitiae quas fecit. » In cujus loci expositione Gregorius ait (hom. 11): « Hic nobis maxime considerandum est, quia cum mala committimus, sine causa ad memoriam transacta bona revocamus: quoniam in perpetratione malorum nulla debet esse fiducia bonorum praeteritorum. » Intelligendum est hoc, ad vitam percipiendam bona praeterita non dare fiduciam, etsi ad mitiorem poenam: alioquin praemissae auctoritati Augustini obviaret. Et bona ergo sine caritate facta, et bona in caritate facta, quae concomitatur mortalis culpa, quam non delet sequens poenitentia, ad sensum mitioris poenae proficiunt, non ad vitae fructum.

Auctoritates alias inducit contra eos qui dicunt, de uno peccato poenitentiam agi, altero tacito.

Satis arbitror illis esse responsum qui asserunt, de uno crimine poenitentiam agi et veniam praestari, alio in delectatione retento, vel per confessionem non exposito: qui non modo praemissis auctoritatibus confutantur, sed etiam subditis. Augustinus (alius Auctor de vera et falsa Poenit., cap. 9): « Sunt plures quos poenitet peccasse, sed non omnino,

(1) *Nicolai addit* caelorum.
(2) *Idem* non ad extremi etc. *Al.* nisi ad extremi.
(3) *Idem*: Et cap. 23.
(4) *Al.* poenitentia.
(5) *Al. deest* unde et dicitur.

reservantes sibi quaedam in quibus delectentur, non animadvertentes Dominum simul mutum et surdum a daemonio liberasse (Marc. 7), per hoc docens, nunquam nisi de omnibus sanari. Si enim vellet peccata ex parte reservari, habenti septem daemonia proficere (1) potuit sex expulsis. Expulit autem septem, ut omnia crimina simul ejicienda doceret. Legionem vero daemonum ab alio ejiciens (Luc. 8), nullum reliquit de omnibus qui liberatum possideret; ostendens quod si etiam peccata sint mille, oportet de omnibus poenitere. Nunquam aliquem sanavit Dominus quem non omnino liberavit. Totum enim hominem sanavit in sabbato (Joan. 7), quia et corpus ab omni infirmitate, et animam ab omni contagione; indicans poenitentem oportere simul dolere de omni crimine. Scio enim Dominum inimicum esse omni criminoso. Quomodo ergo qui crimen reservat, de alio reciperet veniam? Sine amore Dei consequeretur veniam, sine quo nemo unquam invenit gratiam. Hostis enim Dei est dum offendit perseveranter. Quaedam enim impietas infidelitatis est, ab illo qui justus et justitia est, dimidiam sperare veniam. Jam enim sine vera poenitentia inveniret gratiam. Poenitentia enim vera ad baptismi puritatem conatur ducere. Recte enim poenitens quidquid sordis post purificationem baptismi contraxit, oportet ut abluat saltem lacrymis mentis. Sed satis durus est cujus mentis dolorem oculi non declarant. Sed sciat se culpabiliter durum qui deflet damna temporis vel mortem amici, et dolorem peccati non ostendit in lacrymis. Quem ergo penitet, omnino poeniteat. » Idem (in lib. 1 homiliarum, hom. 41): « Poenitentes, si vere estis poenitentes, et non estis irridentes, mutate vitam, reconciliamini Deo. Poenitentiam agis, genua figis, et rides: subsannas Dei patientiam. Si poenitentiam agis, poeniteat te (2): si non poenitet, non es poenitens. Si ergo poenitet, cur facis quae male fecisti? Si fecisse poenitet, noli facere. Si adhuc facis, certe non es poenitens. » Item Innocentius secundus (3): « Admonemus fratres nostros (4) ne falsis poenitentiis laicorum animas decipi et in infernum pertrahi patiantur. Falsam autem poenitentiam esse constat, cum spretis pluribus, de uno solo poenitentia agitur; vel cum sic agitur de uno ut non discedatur ab alio. »

Repetit de vera poenitentia, ut addat.

Ex praemissis perspicua fit notitia poenitentiae vel satisfactionis. Illa enim vera est poenitentia quae peccatum abolet; quod illa sola facit quae scelus corrigit; illa vero scelus corrigit quae odium commissi criminis et committendi cum desiderio satisfaciendi affert. Judas enim poenituisse legitur sine assecutione veniae, quia tali poenitentia non correxit crimen. Unde Hieronymus (super Matth., cap. 27, et habetur de Poen., dist. 3, cap. « Nihil »): « Nihil Judae profuit egisse poenitentiam, per quam scelus corrigere non potuit. Sic quando frater peccat in fratrem ut emendare valeat (5) quod peccavit, potest ei dimitti. Si autem permanent opera, frustra voce assumitur poenitentia. Hoc est quod de eo dicitur (Psalm. 108, 7): Et oratio ejus fiat in peccatum; ut non solum emendare nequiverit proditionis nefas, sed proprii homicidii scelus addiderit. » Cave qualiter intelligas illud: « Ut emendare valeat quod peccavit etc. » Non enim emendatio haec intelligenda est rei demptae recompensatio; sed delicti exprobratio et abominatio cum satisfactionis desiderio. Demit enim injuste quis alicui quod restituere non valet, ut oculum vel vitam, et hujusmodi; et tamen si poenituerit peccati cum amore condignae satisfactionis, veniam habet. Nec ideo quisquam putet qui rem alienam injuste abstulerit, quam reddere potest, de illo peccato poenitere ac veniam consequi, nisi restituat ablatum. Quamdiu enim res propter quam peccatum est, non redditur, si reddi potest, non agitur poenitentia, sed fingitur (6).

(1) *Al.* habentem *et* perficere.
(2) *Al. tantum* poenitet. *Nicolai*: Si poenitens es, poeniteat etc.
(3) In Concilio Romano, cap. 22. Refertur quoque in decretis de poenitentia, dist. 5, cap. *Fratres nostros* (*Ex edit. P. Nicolai*).
(4) *Nicolai addit* Episcopos, et presbyteros.
(5) *Al. hic et infra* non valeat.
(6) Ut Augustinus dicit epist. 54, quam ad Macedonium scribit, post medium; ut et refertur in decretis, caus. 14, quaest. 6, cap. 1, cujus initium est: *Si res aliena* (*Ex edit. P. Nicolai*).

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de poenitentia quantum ad sui veritatem, ostendens quid sit poenitentia secundum sui veram rationem, et removens errorem quorumdam qui ad rationem poenitentiae addere volebant futuram perseverantiam, hic intendit determinare de poenitentia quantum ad sui integritatem, quorumdam errorem removens, qui falso opinabantur posse de uno peccato poenitentiam agi, et non de alio: quod est contra integritatem poenitentiae. Et dividitur in partes duas: in prima ponit rationes quae sunt causa erroris; in secunda improbat ipsum errorem, ibi: *Satis arbitror illis esse responsum.* Prima in duas, secundum quod error praedictus duos habuit modos positionis: in prima enim parte reprobat rationes eorum qui dicebant, quod de uno peccato sine alio poterat poenitentia agi, et fructuose quantum ad praesens; in secunda illorum qui ponebant quod hoc non erat fructuosum quantum ad praesens, sed quantum ad futurum, quando de peccatis aliis poenitentiam aget, ibi: *Quibusdam tamen videtur fuisse satisfactio, sed infructuosa.* Prima in duas: in prima excludit probationem eorum, quae ex auctoritatibus Canonis procedebat; in secunda probationes ex auctoritatibus sanctorum et ratione sumptas, ibi: *Alias quoque auctoritates inducunt.* Circa primum tria facit: primo ponit objectionem; secundo solvit eam, ibi: *Sed de his oportet illud tantum intelligi qui praesentibus suppliciis commutantur in bonum;* tertio excludit quamdam dubitationem ex praecedenti solutione ortam, ibi: *Attende lector his verbis.*

Alias quoque auctoritates inducunt. Circa hanc partem duo facit: primo ponit probationes illorum, quorum prima est ex auctoritate Gregorii; secunda ex auctoritate Ambrosii; tertia ex ratione sumpta, ut per se patet; secundo solvit eas; et primo ad auctoritatem Gregorii, ibi: *Hic responderi potest etc.;* secundo ad auctoritatem Ambrosii, ibi: *Illud autem quod Ambrosius ait etc.;* tertio ad rationem, ibi: *Ad hoc autem quod objicitur etc.*

Quibusdam tamen videtur fuisse satisfactio, sed infructuosa. Hic destruit probationes alterius positionis; et circa hoc duo facit: primo ponit eas; secundo solvit, ibi: *Sed haec dicta intelligimus de illo qui in caritate quodam tempore bona facit, et bonus est, alio vero tempore malus est.* Et ponit duas solutiones, quarum secunda incipit ibi: *Potest etiam accipi de operibus bonis quae ab aliquo fiunt dum malus est.* Et circa hoc duo facit; primo ostendit quod bona extra caritatem facta, etsi valeant ad tolerabilius judicium sustinendum, non tamen valent ad vitam consequendam; secundo ostendit idem de operibus in caritate factis, quae postea per peccatum mortificantur, ibi: *Illa etiam quae in caritate quis facit, si postea prolapsus fuerit, nec exsurrexerit, non esse in memoria Dei Ezechiel dicit.*

Satis arbitror illis esse responsum. Hic improbat ipsum errorem; et circa hoc duo facit: primo improbat errorem; secundo concludit veritatem, scilicet quae sit vera et sufficiens poenitentia, ibi: *Ex praemissis perspicua fit notitia verae poenitentiae.*

QUAESTIO I.

Hic est quaerendum de satisfactione et de partibus ejus; unde quatuor hic quaeruntur. Primo de ipsa satisfactione. Secundo de eleemosyna. Tertio de jejunio. Quarto de oratione. His enim tribus homo satisfacit.

Circa hoc quaeruntur quinque: 1.° quid sit satisfactio; 2.° utrum possibile sit a nobis Deo satisfieri; 3.° qualiter homo satisfacere possit; 4.° per quae; 5.° utrum restitutio sit pars satisfactionis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum satisfactio sit virtus, aut virtutis actus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod satisfactio non sit neque virtus neque virtutis actus. Omnis enim virtutis actus est meritorius. Sed satisfactio non est meritoria, ut videtur; quia meritum gratuitum est; sed satisfactio debitum attendit. Ergo satisfactio non est actus virtutis.

2. Praeterea, omnis actus virtutis est voluntarius. Sed aliquando fit alicui satisfactio de aliquo, eo invito; ut quando aliquis pro offensa in alterum commissa a judice punitur. Ergo satisfactio non est virtutis actus.

3. Praeterea, secundum Philosophum (3 Ethic., cap. 4 vel 5), in virtute moris principale est electio. Sed satisfactio non fit per electionem, sed respicit principaliter exteriora opera. Ergo non est virtutis actus.

Sed contra, satisfactio ad poenitentiam pertinet. Sed poenitentia est virtus, ut prius dictum est. Ergo satisfactio est actus virtutis.

Praeterea, nullus actus operatur ad deletionem peccati, nisi sit actus virtutis: quia contrarium destruitur per suum contrarium. Sed per satisfactionem peccatum totaliter annihilatur. Ergo satisfactio est virtutis actus.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non sit actus justitiae. Quia satisfactio fit ad hoc quod reconcilietur ei quem offendit. Sed reconciliatio, cum sit amoris, ad caritatem pertinet. Ergo satisfactio est actus caritatis, et non justitiae.

2. Praeterea, causae peccatorum in nobis sunt passiones animae, quibus ad malum incitamur. Sed justitia, secundum Philosophum, non est circa passiones, sed circa operationes. Cum ergo ad satisfactionem pertineat peccatorum causas excidere, ut in littera dicitur, videtur quod non sit actus justitiae.

3. Praeterea, cavere in futurum non est actus justitiae, sed magis prudentiae, cujus pars ponitur cautela, ut in 3 lib., dist. 33, quaest. 3, art. 1, quaestiunc. 2, dictum est. Sed hoc pertinet ad satisfactionem: quia ipsius est suggestionibus peccatorum aditum non indulgere. Ergo satisfactio non est actus justitiae.

Sed contra, nulla virtus attendit rationem debiti nisi justitia. Sed satisfactio honorem debitum Deo impendit, ut Anselmus dicit (in lib. 1, *Cur Deus homo*, cap. 11.) Ergo satisfactio est justitiae actus.

Praeterea, nulla virtus habet rerum exteriorum adaequationem perficere nisi justitia. Sed hoc fit

per satisfactionem: quia constituitur aequalitas emendae ad offensam praecedentem. Ergo satisfactio est justitiae actus.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod definitio satisfactionis in littera inconvenienter ponatur ab Augustino (Gennadio de eccles. Dogmatib., cap. 54). Dicit enim quod satisfactio est peccatorum causas excidere, et eorum suggestionibus aditum non indulgere. Causa enim actualis peccati fomes est. Sed in hac vita non possumus fomitem excidere. Ergo satisfacere non est causas peccatorum excidere.

2. Praeterea, causa peccati est fortior quam peccatum. Sed homo per se non potest peccatum excidere. Ergo multo minus causas peccati; et sic idem quod prius.

3. Praeterea, satisfactio, cum sit pars poenitentiae, praeteritum respicit, non futurum. Sed non indulgere aditum suggestionibus peccatorum respicit futurum. Ergo non debet poni in definitione satisfactionis.

4. Praeterea, satisfactio dicitur respectu offensae praeteritae. Sed de offensa praecedenti nulla fit mentio. Ergo inconvenienter assignatur definitio satisfactionis.

5. Praeterea, Anselmus ponit aliam definitionem in lib. 1, *Cur Deus homo*, ubi sup., scilicet: *Satisfactio est honorem debitum Deo impendere;* in qua nulla fit mentio horum quae Augustinus (Gennadius) hic ponit. Ergo altera earum videtur esse incompetens.

6. Praeterea, honorem debitum Deo potest innocens impendere. Sed satisfacere non competit innocenti. Ergo definitio Anselmi est male assignata.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod aliquis actus dicitur esse actus virtutis dupliciter. Uno modo materialiter; et sic quilibet actus qui non habet malitiam implicitam vel defectum debitae circumstantiae, actus virtutis dici potest: quia quolibet tali actu potest uti virtus in suum finem, sicut est ambulare, loqui, et hujusmodi. Alio modo dicitur aliquis actus esse actus virtutis formaliter: quia in suo nomine formam et rationem virtutis implicitam habet; sicut fortiter sustinere, dicitur actus fortitudinis. Formale autem cujuslibet virtutis moralis est ratio medii; unde omnis actus qui rationem medii importat, actus virtutis formaliter est. Et quia aequalitas medium est, quod suo nomine satisfactio importat (non enim dicitur aliquid satisfactum nisi secundum proportionem aequalitatis ad aliquid), constat quod satisfactio etiam formaliter est actus virtutis.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis satisfacere in se sit debitum, tamen inquantum satisfaciens voluntarie hoc opus exequitur, rationem gratuiti accipit ex parte operantis; et sic operans facit de necessitate virtutem: ex hoc enim debitum diminuere habet meritum, quod necessitatem importat, quae voluntati contrariatur; unde si voluntas necessitate consentiat, ratio meriti non tolletur.

Ad secundum dicendum, quod actus virtutis non requirit voluntarium in eo qui facit, quia illius actus est; et ideo, cum ille in quem judex vindictam exercet, se habeat ut patiens ad satisfactionem, non ut agens; non oportet quod in eo voluntaria sit satisfactio, sed in judice faciente.

Ad tertium dicendum, quod principale in virtute potest accipi dupliciter. Uno modo principale in ipsa, inquantum est virtus; et sic ea quae ad rationem pertinent, vel magis ei propinqua sunt, principaliora sunt in virtute; et sic electio et interiores actus in virtute, inquantum virtus est, principaliores sunt. Alio modo potest accipi principale in virtute, inquantum est talis virtus; et sic principalius in ipsa est ex quo determinationem recipit. Actus autem interiores in aliquibus virtutibus determinantur per exteriores: quia electio, quae est communis omnibus virtutibus, ex hoc quod est electio talis actus, efficitur propria hujus virtutis; et sic actus exteriores in aliquibus virtutibus sunt principaliores; et ita etiam est in satisfactione.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod secundum Philosophum in 5 Ethic. (cap. 4 et 5, vel 6 et 7), medium justitiae accipitur secundum adaequationem rei ad rem in proportionalitate aliqua. Unde cum talem adaequationem ipsum nomen satisfactionis importet, quia hoc adverbium *satis* aequalitatem proportionis designat; constat quod satisfactio formaliter justitiae actus est. Sed justitiae actus, secundum Philosophum, est vel sui ad alterum, ut quando aliquis reddit alteri quod ei debet; vel alterius ad alterum, sicut quando judex facit justitiam inter duos. Quando autem actus justitiae est sui ad alterum, aequalitas in ipso faciente constituitur; quando autem alterius ad alterum, aequalitas constituitur in justum passo. Et quia satisfactio aequalitatem in ipso faciente exprimit, dicit actum justitiae qui est sui ad alterum proprie loquendo. Sed sui ad alterum potest aliquis facere justitiam vel in actionibus et passionibus, vel in rebus exterioribus; sicut etiam injuria fit alteri vel subtrahendo res, vel sub aliquam actionem laedendo. Et quia usus rerum exteriorum est dare; ideo actus justitiae, secundum quod aequalitatem in rebus exterioribus constituit, proprie dicitur hoc quod est reddere. Sed satisfacere, aequalitatem in actionibus demonstrat, quamvis quandoque unum pro altero ponatur. Et quia adaequatio non est nisi inaequalium, ideo satisfactio inaequalitatem actionum praesupponit; quae quidem offensam constituit; et ideo habet respectum ad offensam praecedentem. Nulla autem pars justitiae respicit offensam praecedentem, nisi vindicativa justitia, quae aequalitatem constituit in eo qui justum patitur indifferenter; sive sit patiens idem quod agens, ut quando aliquis sibi ipsi poenam infert; sive non sit idem, ut quando judex alium punit; ad utrumque vindicativa justitia se habente. Similiter et poenitentia, quae aequalitatem tantum in faciente importat, quia ipsemet poenam tenet; ut sic quodammodo poenitentia vindicativae justitiae species fit. Et propter hoc constat quod satisfactio, quae aequalitatem respectu offensae praecedentis in faciente (1) importat, opus justitiae est quantum ad illam partem quae poenitentia dicitur.

Ad primum ergo dicendum, quod satisfactio, ut ex dictis patet, est quaedam injuriae illatae recompensatio. Unde sicut injuria illata immediate ad inaequalitatem justitiae pertingebat, et per consequens ad inaequalitatem amicitiae oppositam; ita et satisfactio directe ad aequalitatem justitiae perducit, et ad aequalitatem amicitiae ex consequenti.

(1) *Al.* facientem.

Et quia actus aliquis elicitive ab illo habitu procedit ad cujus finem immediate ordinatur, imperative autem ab illo ad cujus finem ulterius tendit; ideo satisfactio elicitive est a justitia, sed imperative a caritate.

Ad secundum dicendum, quod quamvis justitia sit principaliter circa operationes, tamen etiam ex consequenti est circa passiones, inquantum sunt operationum causae. Sed sicut justitia cohibet iram ne alteri laesionem injuste inferat, et concupiscentiam ne ad aliorum torum accedat; sic etiam satisfactio potest peccatorum causas excidere.

Ad tertium dicendum, quod quaelibet virtus moralis participat actus prudentiae, eo quod formaliter ipsa complet in eis rationem virtutis, cum secundum eam medium accipiatur in singulis virtutibus moralibus, ut patet per definitionem virtutis positam in 2 Ethic. (cap. 6 vel 7.)

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod justitia non ad hoc tantum tendit ut inaequalitatem praecedentem auferat puniendo culpam praeteritam, sed ut in futurum aequalitatem custodiat: quia secundum Philosophum in 2 Ethic. (cap. 2 vel 3), poenae medicinae sunt; unde et satisfactio, quae est justitiae actus poenam inferentis, est medicina[1], curans peccata praeterita, et praeservans a futuris; et ideo quando homo homini satisfacit, et praeterita recompensat et de futuris cavet. Et secundum hoc dupliciter potest satisfactio definiri. Uno modo respectu culpae praeteritae, quam recompensando curat; et sic dicitur, quod satisfactio est injuriae illatae recompensatio secundum justitiae aequalitatem; et in idem dicitur (1) redire definitio Anselmi, qui dicit, quod satisfacere est Deo debitum honorem impendere, ut consideretur debitum ratione culpae commissae. Alio modo potest definiri secundum quod praeservat a culpa futura; et sic definit eam hic Augustinus. Praeservatio autem a morbo corporali fit per ablationem causarum ex quibus morbus consequi potest: eis enim ablatis non potest morbus sequi. Sed in morbo spirituali non est ita: quia liberum arbitrium non cogitur; unde causis praecedentibus potest vitari, quamvis difficulter causis amotis potest incurri. Et ideo in satisfactionis definitione duo ponit: scilicet abscissionem causarum quantum ad primum, et abstinentiam liberi arbitrii a peccato quantum ad secundum.

Ad primum ergo dicendum, quod accipiendae sunt causae proximae peccati actualis, quae dicuntur duo: scilicet libido ex consuetudine vel actu peccati relicta, et aliquae reliquiae peccati praeteriti; et exteriores occasiones ad peccandum, ut locus, societas mala, et hujusmodi; et tales causae in hac vita per satisfactionem tolluntur; quamvis fomes, qui est causa remota peccati actualis, non tollatur totaliter in hac vita per satisfactionem, etsi debilitetur.

Ad secundum dicendum, quod quia causa mali vel privationis, eo modo quo causam habet, non est nisi bonum deficiens; bonum autem facilius tollitur quam construatur; ideo facilius est causas privationis et mali abscindere, quam ipsum malum removere, quod non removetur nisi per constructionem boni; quod patet in caecitate et causis ejus. Et tamen causae peccati praedictae non sunt causae sufficientes, cum ex eis non de necessitate sequatur peccatum, sed sunt actiones (1) quaedam. Nec iterum satisfactio sine Dei auxilio fit, quia sine caritate esse non potest, ut dicetur.

(1) *Forte* videtur.

Ad tertium dicendum, quod quamvis poenitentia ex prima sui intentione respiciat praeteritum, tamen etiam ex consequenti futurum respicit, inquantum est medicina praeservans; et sic etiam satisfactio.

Ad quartum dicendum, quod Augustinus definit satisfactionem secundum quod fit Deo, cui secundum rei veritatem nihil subtrahi potest, quamvis peccator, quantum in se est, aliquid subtrahat; et ideo in satisfactione tali principalius requiritur emendatio in futurum quam recompensatio praeteritorum; et propter hoc ex parte ista Augustinus satisfactionem definivit. Nihilominus tamen ex cautela futurorum cognosci potest recompensatio praeteritorum, quia fit circa eadem converso modo. In praeterita enim respicientes, causas peccatorum propter peccata detestamur, a peccatis incipientes detestationis motum; sed in cautela a causis incipimus, ut causis subtractis facilius peccata vitemus.

Ad quintum dicendum, quod non est inconveniens quod de eodem dentur diversae assignationes secundum diversa quae in ipso inveniuntur; et sic est in proposito, ut ex dictis patet.

Ad sextum dicendum, quod intelligitur debitum quod debemus Deo ratione culpae commissae: quia debitum poenitentia respicit, ut prius dictum est.

ARTICULUS II.

Utrum homo possit Deo satisfacere.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non possit Deo satisfacere. Satisfactio enim debet aequari offensae, ut ex dictis patet. Sed offensa in Deum commissa, est infinita, quia quantitatem recipit ab eo in quem committitur; cum plus offendat qui Principem percutit quam alium quemcumque. Cum ergo actio hominis non possit esse infinita, videtur quod homo Deo satisfacere non possit.

2. Praeterea, servus, quia totum quod habet, domini est, non potest aliquid domino recompensare. Sed nos servi Dei sumus; et quidquid nos boni habemus, ab ipso habemus. Cum ergo satisfactio sit recompensatio offensae praeteritae, videtur quod Deo satisfacere non possimus.

3. Praeterea, ille cujus totum quod habet non sufficit ad unum debitum exsolvendum, non potest alii debito satisfacere. Sed quidquid homo est et potest et habet, non sufficit ad solvendum debitum pro beneficio conditionis; unde Isaiae cap. 40, dicitur, quod Libanus ad succendendum, et animalia ejus non sufficient ad holocaustum. Ergo nullo modo potest satisfacere pro debito offensae commissae.

4. Praeterea, homo totum tempus suum in Dei servitium debet expendere. Sed tempus amissum non potest recuperari: propter quod est gravis jactura temporis, ut Seneca dicit (epist. 1 ad Lucillum). Ergo non potest homo recompensationem Deo facere; et sic idem quod prius.

5. Praeterea, peccatum actuale mortale est gravius quam originale. Sed pro originali nullus sa-

(1) *Forte* dispositiones.

tisfacere potuit, nisi esset Deus et homo. Ergo neque pro actuali.

Sed contra, sicut Hieronymus dicit (1) (in cap. 19 Matth.), *qui dicit Deum aliquid impossibile homini praecepisse, anathema sit.* Sed satisfactio est in praecepto: Luc. 3, 8: *Facite dignos fructus poenitentiae.* Ergo possibile est Deo satisfacere.

Praeterea, Deus est magis misericors quam aliquis homo. Sed homini possibile est satisfacere. Ergo et Deo.

Praeterea, debita satisfactio est cum poena culpae aequatur: quia justitia est idem quod contrapassum, ut Pythagorici dixerunt. Sed contingit aequalem poenam sumere delectationi, quae fuit in peccando. Ergo contingit Deo satisfacere.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, dupliciter homo Deo debitor efficitur. Uno modo ratione beneficii accepti; alio modo ratione peccati commissi. Et sicut gratiarum actio vel latria, vel si quid est hujusmodi, respicit debitum accepti beneficii, ita satisfactio respicit debitum peccati commissi. In his autem honoribus qui sunt ad parentes et deos, etiam secundum Philosophum, impossibile est aequivalens reddere secundum quantitatem; sed sufficit ut homo reddat quod potest: quia amicitia non exigit aequivalens nisi secundum quod possibile est; et hoc etiam aequale est aliqualiter (2), scilicet secundum proportionalitatem: quia sicut se habet quod Deo est debitum ad ipsum Deum, ita hoc quod iste potest reddere, ad eum; et sic aliquo modo forma justitiae conservatur; et similiter est ex parte satisfactionis. Unde non potest homo satisfacere, si ly *satis* aequalitatem quantitatis importet. Contingit autem, si importet aequalitatem proportionis, ut dictum est; et hoc sicut sufficit ad rationem justitiae, ita sufficit ad rationem satisfactionis.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut offensa habuit quamdam infinitatem ex infinitate divinae majestatis, ita et satisfactio accipit quamdam infinitatem ex infinitate divinae misericordiae, prout est gratia informata, per quam acceptum redditur quod homo reddere potest. Quidam tamen dicunt, quod habet infinitatem ex parte aversionis, et sic gratis dimittitur; sed ex parte conversionis finita est, et sic pro ea satisfieri potest. Sed hoc nihil est; quia satisfactio non respondet peccato nisi secundum quod est offensa Dei: quod non habet ex parte conversionis, sed solum ex parte aversionis. Alii vero dicunt, quod etiam quantum ad aversionem pro peccato satisfieri potest virtute meriti Christi, quod quodammodo infinitum fuit, ut in 3 lib., dist. 18, qu. 1, art. 6, quaestiunc. 1, dictum est; et hoc in idem redit quod prius dictum est; quia per fidem mediatoris gratia data est credentibus. Si tamen alio modo gratiam daret, sufficeret satisfactio per modum praedictum.

Ad secundum dicendum, quod homo, qui ad imaginem Dei factus est, aliquid libertatis participat, inquantum est dominus suorum actuum per liberum arbitrium; et ideo ex hoc quod per liberum arbitrium agit, Deo satisfacere potest; quia quamvis Dei sit, prout a Deo est sibi concessum, libere tamen traditum est, ut ejus dominus sit; quod servo non competit.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa concludit, quod Deo aequivalens satisfactio fieri non possit; non autem quod non possit sibi sufficiens fieri. Quamvis enim homo totum suum posse Deo debeat, non tamen ab eo exigitur de necessitate ut totum quod possit, faciat; quia hoc est impossibile secundum statum praesentis vitae, ut totum posse suum ad aliquid unum expendat, cum oporteat eum circa multa solicitum esse; sed est quaedam mensura homini adhibita, quae ab eo requiritur, scilicet impletio mandatorum Dei; et super ea potest aliquid erogare, ut satisfaciat.

Ad quartum dicendum, quod quamvis homo non possit tempus praeteritum recuperare, potest tamen in futuro recompensare illud quod in praeterito facere debuisset; quia non debuit debito praecepti totum quod potuit, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod originale peccatum, etsi minus habeat de ratione peccati quam actuale, tamen est gravius, quia est ipsius humanae naturae infectio; ideo per unius hominis puri satisfactionem expiari non potuit, sicut actuale.

ARTICULUS III.

Utrum homo possit de uno peccato sine alio satisfacere.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod homo possit de uno peccato sine alio satisfacere. Eorum enim quae non habent connexionem ad invicem, unum potest auferri sine alio. Sed peccata non habent ad invicem connexionem; alias qui haberet unum, haberet omnia. Ergo unum potest expiari sine alio per satisfactionem.

2. Praeterea, Deus est magis misericors quam homo. Sed homo recipit solutionem unius debiti sine alio. Ergo et Deus satisfactionem unius peccati sine alio.

3. Praeterea, satisfactio, ut in littera dicitur, est peccatorum causas excidere, nec suggestionibus aditum indulgere. Sed contingit hoc fieri de uno peccato sine alio, ut scilicet luxuriam refrenet, et avaritiae insistat. Ergo de uno peccato potest fieri satisfactio sine alio.

Sed contra, Isaiae 58, dicitur, quod jejunium eorum qui ad contentiones et lites jejunabant, Deo acceptum non erat; licet jejunium sit satisfactionis opus. Sed non potest fieri satisfactio nisi per opus Deo acceptum. Ergo non potest, qui habet aliquod peccatum, Deo satisfacere.

Praeterea, satisfactio est medicina curans peccata praeterita, et praeservans a futuris, ut dictum est. Sed peccata non possunt sine gratia curari. Ergo, cum quodlibet peccatum gratiam auferat, non potest de uno peccato fieri satisfactio sine alio.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod qui de peccatis omnibus contritus fuerit prius, et postea in peccatum incidit, de aliis peccatis quae sibi per contritionem dimissa fuerant, satisfacere possit extra caritatem existens. Dixit enim Daniel (cap. 4, 24), Nabuchodonosori: *Peccata tua eleemosynis redime.* Sed ipse adhuc peccator erat, quod sequens poena demon-

(1) Sumptum est ex fidei expositione ad Damasum, quae Hieronymi nomen praefert, sed est Pelagii catholicum fingentis (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Al.* aequaliter.

strat. Ergo potest existens in peccato satisfacere.

2. Praeterea, nemo scit an sit dignus odio, vel amore; Eccle. 6. Si ergo non posset fieri satisfactio nisi ab eo qui est in caritate, nullus sciret se satisfacere; et hoc est inconveniens.

3. Praeterea, ex intentione quam homo habet in principio actus, totus actus informatur. Sed poenitens quando poenitentiam inchoavit, in caritate erat. Ergo tota satisfactio sequens ex illa caritate intentionem ejus informante efficaciam habebit.

4. Praeterea, satisfactio consistit in quadam adaequatione poenae ad culpam. Sed talis adaequatio potest fieri in eo qui caritatem non habet. Ergo etc.

Sed contra, Proverb. 10, 12: *Universa delicta operit caritas*. Sed satisfactionis (1) virtus est delere delicta. Ergo sine caritate non habet suam virtutem.

Praeterea, praecipuum opus in satisfaciendo est eleemosyna. Sed eleemosyna extra caritatem facta non valet, ut patet 1 Corinth. 13, 3: *Si distribuero in cibos pauperum omnes facultates meas . . . . caritatem autem non habuero, nihil mihi prodest.* Ergo nec satisfactio aliqua est.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod postquam homo caritatem habuerit, valere incipiat satisfactio praecedens. Super illud Levit. 25: *Si attenuatus fuerit frater tuus,* dicit Glossa, quod fructus bonae conversationis debent computari ex eo tempore quo peccavit. Sed non computarentur, nisi aliquam efficaciam acciperent ex caritate sequente. Ergo post caritatem recuperatam valere incipiunt.

2. Praeterea, sicut efficacia satisfactionis impeditur per peccatum, ita efficacia baptismi impediditur per fictionem. Sed baptismus incipit valere recedente fictione. Ergo et satisfactio recedente peccato.

3. Praeterea, si alicui pro peccatis commissis injuncta fuerint multa jejunia, et in peccatum cadens ea perfecerit, non injungitur, cum iterum confitetur, ut jejunia illa iteret. Injungeretur autem, si per ea satisfactio non impleretur. Ergo per poenitentiam sequentem opera praecedentia satisfaciendi efficaciam accipiunt.

Sed contra, opera extra caritatem facta ideo non erant satisfactoria, quia fuerunt mortua. Sed per poenitentiam non vivificantur. Ergo nec incipiunt esse satisfactoria.

Praeterea, caritas non informat actum nisi qui ab ipsa aliqualiter procedit. Sed opera non possunt esse Deo accepta, ac per hoc nec satisfactoria, nisi sint caritate informata. Ergo cum opera facta extra caritatem nullo modo ex caritate processerint, vel de cetero procedere possint, nullo modo poterunt in satisfactionem computari.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod opera extra caritatem facta sint alicujus boni meritoria, saltem temporalis. Quia sicut se habet poena ad malum actum, ita se habet praemium ad bonum. Sed nullum factum apud Deum justum judicem est impunitum. Ergo nec aliquod bonum irremuneratum; et sic per illud bonum aliquid meretur.

2. Praeterea, merces non datur nisi merito. Sed operibus extra caritatem factis datur merces, ut dicitur Matth. 5, de illis qui propter gloriam humanam opera bona faciunt, quod receperunt mercedem suam. Ergo opera illa fuerunt alicujus boni meritoria.

3. Praeterea, duo existentes in peccato, quorum unus multa bona facit ex genere et circumstantia, alius autem nulla, non aequaliter propinque se habent ad accipiendum bona a Deo; alias non esset ei consulendum ut aliquid boni faceret. Sed qui magis appropinquat Deo, magis de bonis percipit. Ergo iste per bona opera quae facit, aliquid boni a Deo meretur.

Sed contra est quod Augustinus dicit, quod peccator non est dignus pane quo vescitur. Ergo non potest aliquid a Deo mereri.

Praeterea, qui nihil est, non potest mereri. Sed peccator non habens caritatem nihil est secundum esse spirituale, ut patet 1 Corinth. 13. Ergo non potest aliquid mereri.

QUAESTIUNCULA V.

Ulterius. 1. Videtur quod opera praedicta non valeant ad poenae infernalis mitigationem. Quia secundum quantitatem culpae, erit quantitas poenae in inferno. Sed opera extra caritatem facta non minuunt quantitatem peccati. Ergo nec infernalis poenae.

2. Praeterea, poena infernalis, quamvis sit duratione infinita, tamen intensione finita est. Sed quodlibet finitum consumitur aliqua finita subtractione facta. Si ergo opera extra caritatem facta, aliquid subtraherent de poena debita pro peccatis, contingeret tantum multiplicari illa opera quod totaliter tolleretur poena inferni: quod falsum est.

3. Praeterea, suffragia Ecclesiae sunt magis efficacia quam opera extra caritatem facta. Sed, sicut Augustinus in Enchir. (cap. 93) dicit, damnatis in inferno non prosunt suffragia Ecclesiae. Ergo multo minus opera extra caritatem facta.

Sed contra est quod Augustinus dicit in Enchir. (cap. 110) (1): *Ad hoc prosunt ut sit plena remissio, vel ut tolerabilior fiat damnatio.*

Praeterea, majus est facere bonum quam dimittere malum. Sed dimittere malum semper vitat poenam, etiam in eo qui caritate caret. Ergo multo fortius facere bonum.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quidam dixerunt quod potest de uno peccato satisfieri sine alio, ut Magister in littera dicit; sed hoc non potest esse. Cum enim per satisfactionem tolli debeat offensa praecedens, oportet quod talis sit modus satisfactionis qui competat ad tollendam offensam. Offensae autem ablatio est amicitiae restitutio; et ideo si aliquid sit quod amicitiae restitutionem impediat, etiam apud homines satisfactio esse non potest. Ergo cum quodlibet peccatum amicitiam caritatis impediat, quae est hominis ad Deum, impossibile est ut homo de uno peccato satisfaciat alio retento; sicut nec homo satisfaceret, qui pro alapa sibi data, se ei prosterneret, et aliam sibi daret (2).

(1) *Al.* sanctificationis.

(1) *Al.* quia ad hoc.

(2) *Nicolai*: pro alapa data se alteri prosterneret, et aliam eidem daret.

Ad primum ergo dicendum, quod quia peccata non habent connexionem ad invicem in aliquo uno, unum potest quis incurrere sine alio: sed unum et idem est secundum quod omnia peccata remittuntur; et ideo remissiones diversorum peccatorum connexae sunt, et de uno sine alio satisfactio fieri non potest.

Ad secundum dicendum, quod in obligatione debiti non est nisi inaequalitas justitiae opposita, quia unus rem alterius habet; et ideo ad restitutionem non exigitur nisi quod restituatur aequalitas justitiae: quod quidem potest fieri de uno debito, non de alio. Sed ubi est offensa, ibi est inaequalitas non tantum justitiae opposita, sed etiam amicitiae; et ideo ad hoc quod per satisfactionem offensa tollatur, non solum oportet quod aequalitas justitiae restituatur per recompensationem aequalis poenae, sed etiam quod restituatur amicitiae aequalitas; quod non potest fieri, dum aliquid est quod amicitiam impediat.

Ad tertium dicendum, quod unum peccatum suo pondere ad aliud trahit, ut Gregorius dicit (lib. 21 Moral., cap. 31); et ideo qui unum peccatum retinet, non sufficienter causas alterius peccati excidit (1).

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod quidam dixerunt, quod postquam omnia peccata per poenitentiam et contritionem remissa sunt, si aliquis ante satisfactionem peractam in peccatum decidat, et in peccato existens satisfaciat, satisfactio ei valeat; ita quod si in peccato illo moreretur, in inferno de illis peccatis non puniretur. Sed hoc non potest esse: quia in satisfactione oportet quod, amicitia restituta, justitiae aequalitas restituatur, cujus contrarium amicitiam solvit, ut Philosophus in 8 Ethic. (cap. 4) dicit. Aequalitas autem in satisfactione ad Deum non est secundum aequivalentiam, sed magis secundum acceptationem ipsius, ut est dictum; et ideo oportet quod et si jam offensa sit dimissa per praecedentem contritionem, opera satisfactoria sint Deo accepta, quod dat eis caritas; et ideo sine caritate opera facta non sunt satisfactoria.

Ad primum ergo dicendum, quod consilium Danielis intelligitur quod a peccato cessaret et poeniteret, et sic per eleemosynas satisfaceret.

Ad secundum dicendum, quod sicut homo nescit pro certo utrum caritatem habuerit in satisfaciendo, vel habeat, ita etiam nescit pro certo utrum satisfecerit; et ideo dicit Ecclesiasticus (cap. 5, 5): *De propitiatu peccatorum noli esse sine metu.* Non tamen exigitur quod propter hunc metum homo satisfactionem expletam iteret, si conscientiam peccati mortalis non habet. Quamvis enim poenam non expiet per hujusmodi satisfactionem, tamen non incurrit reatum omissionis ex satisfactione neglecta; sicut nec ille qui accedit ad eucharistiam sine conscientia peccati mortalis, cui subjacet, reatum indignae sumptionis incurrit.

Ad tertium dicendum, quod illa intentio interrupta est per peccatum sequens, et ideo non dat operibus vim aliquam post peccatum factis.

Ad quartum dicendum, quod non potest fieri adaequatio sufficiens nec secundum divinam acceptationem nec secundum aequivalentiam; et ideo ratio non sequitur.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quidam dixerunt, quod opera in caritate facta, quae viva dicuntur, sunt meritoria vitae aeternae, et satisfactoria respectu poenae dimittendae; et quod opera extra caritatem facta, vivificantur per caritatem quantum ad hoc quod sunt meritoria vitae aeternae. Sed hoc non potest esse: quia utrumque habent ex eadem ratione opera ex caritate facta, scilicet ex hoc quod sunt Deo grata; unde sicut caritas adveniens non potest ea gratificare quantum ad unum, ita nec quantum ad aliud.

Ad primum ergo dicendum, quod non debet intelligi quod fructus computetur a tempore quo primo in peccato fuit; sed a tempore in quo peccare cessavit, quo scilicet ultimo in peccato fuit. Vel intelligitur, quando statim post peccatum contritus fuit, et fecit multa bona antequam confiteretur. Vel dicendum, quod quanto est major contritio, tanto magis diminuit de poena; et quanto aliquis plura bona facit in peccato existens, magis se ad gratiam contritionis disponit; et ideo probabile est quod minoris poenae sit debitor; et propter hoc debet a sacerdote discrete computari, ut ei minorem poenam injungat, inquantum invenit eum melius dispositum.

Ad secundum dicendum, quod baptismus imprimit characterem in animam, non autem satisfactio; et ideo adveniens caritas, quae fictionem tollit et peccatum, facit quod baptismus effectum suum habeat; non autem facit hoc de satisfactione. Et praeterea baptismus ex ipso opere operato justificat, quod non est hominis, sed Dei; et ideo non eodem modo mortificatur sicut satisfactio, quae est opus hominis.

Ad tertium dicendum, quod aliquae satisfactiones sunt ex quibus manet aliquis effectus in satisfacientibus, etiam postquam actus satisfactionis transit; sicut ex jejunio manet corporis debilitatio, ex eleemosynis largitis diminutio substantiae, et sic de similibus; et tales satisfactiones in peccatis factae non oportet quod iterentur; quia quantum ad id quod de eis manet, per poenitentiam Deo acceptae sunt. Satisfactiones autem quae non relinquunt aliquem effectum in satisfaciente, postquam actus transit, oportet quod iterentur, sicut est de oratione et similibus. Actus autem interior, quia totaliter transit, nullo modo vivificatur; sed oportet quod iteretur.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod, sicut in 3 dist. 18, quaest. 1, art. 4, quaestiunc. 1, dictum est, meritum proprie dicitur actio qua efficitur ut ei qui agit sit justum aliquid dari. Sed justitia dupliciter dicitur. Uno modo proprie, quae scilicet respicit debitum ex parte recipientis; alio modo quasi similitudinarie, quae respicit debitum ex parte dantis. Aliquid enim decet dantem dare, quod tamen non habet recipiens debitum recipiendi; et sic justitia est de essentia divinae bonitatis, sicut Anselmus dicit (in Proslog., cap. 10), quod Deus justus est cum peccatoribus parcit, quia eum decet. Et secundum hoc etiam meritum dicitur dupliciter. Uno modo actus per quem efficitur ut ipse agens habeat debitum recipiendi; et hoc vocatur meritum condigni. Alio modo, per quem efficitur ut sit debitum dandi in dante secundum decentiam ipsius; et ideo hoc meritum dicitur meritum congrui. Cum autem in omnibus illis quae gratis dantur, prima ratio dandi sit amor; impossibile est

(1) *Idem* exscidit.

quod aliquis tale sibi debitum faciat, quia amicitia caret; et ideo cum omnia bona et temporalia et aeterna ex divina liberalitate nobis donentur, nullus acquirere potest debitum recipiendi aliquod illorum, nisi per caritatem ad Deum; et ideo opera extra caritatem facta, non sunt meritoria ex condigno neque aeterni neque temporalis alicujus boni apud Deum. Sed quia divinam bonitatem decet ut ubicumque dispositionem invenit, perfectionem adjiciat; ideo ex merito congrui dicitur aliquis mereri aliquod bonum per opera extra caritatem facta. Et secundum hoc opera ista valent ad triplex bonum: scilicet ad temporalium consecutionem, ad dispositionem ad gratiam, et ad assuetudinem bonorum operum. Quia tamen hoc meritum non proprie meritum dicitur, ideo magis concedendum est quod hujusmodi opera non sint alicujus meritoria, quam quod sint.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Philosophus dicit in 9 Ethic. (cap. 1), quia filius per omnia quae facere potest, nihil aequale patri reddere potest his quae a patre recipit, ideo nunquam pater debitor filii efficitur; et multo minus homo potest propter aequivalentiam operis Deum sibi constituere debitorem; et ideo nullum opus nostrum ex quantitate suae bonitatis habet quod aliquid mereatur; sed ex vi caritatis, quae facit ea quae sunt amicorum, esse communia. Unde quantumcumque sit opus bonum extra caritatem factum, non facit, proprie loquendo, quod aliquid recipiendi a Deo faciens debitum habeat; sed opus malum ex quantitate suae malitiae secundum aequivalentiam poenam meretur: quia ex parte Dei non sunt nobis aliqua mala facta sicut bona; et ideo quamvis opus malum mereatur ex condigno poenam, non tamen opus bonum sine caritate meretur ex condigno praemium.

Ad secundum et tertium dicendum, quod procedunt de merito congrui. Aliae autem rationes procedunt de merito condigni.

Solutio V. Ad quintam quaestionem dicendum, quod diminuere poenam infernalem potest intelligi dupliciter. Uno modo ita quod quis liberetur a poena quam jam meruit; et sic, cum nullus liberetur a poena nisi sit absolutus a culpa, quia effectus non diminuuntur neque tolluntur nisi diminuta vel ablata causa; per opera extra caritatem facta, quae neque culpam tollere neque diminuere possunt, poena inferni mitigari non potest. Alio modo ita quod meritum poenae impediatur; et sic hujusmodi opera diminuunt poenam inferni. Primo, quia homo reatum omissionis evadit, dum hujusmodi (1) opera perficit. Secundo, quia hujusmodi opera aliquo modo ad bonum disponunt, ut homo ex minori contemptu etiam peccata faciat, ut etiam a multis peccatis per hujusmodi opera retrahatur. Sed diminutionem vel dilationem temporalis poenae merentur hujusmodi opera, sicut dicitur de Achab, 3 Regum 21, eodem modo sicut et bonorum temporalium consecutionem. Quidam autem dicunt, quod minuunt poenam inferni, non subtrahendo aliquid de ipsa quantum ad substantiam, sed fortificando subjectum, ut melius sustinere possit. Sed hoc non potest esse: quia fortificatio non est nisi ex ablatione passibilitatis (2); passibilitas autem est secundum mensuram culpae; et ideo si culpa non diminuitur, nec subjectum fortificari potest. Quidam etiam dicunt, quod diminuitur poena quantum ad vermem conscientiae, licet non quantum ad ignem. Sed hoc etiam nihil est: quia sicut poena ignis aequatur culpae, ita et poena remorsionis conscientiae; unde (1) similis ratio est de utroque.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

(1) *Al.* quae hujusmodi.
(2) *Al. deest* passibilitatis.

ARTICULUS IV.

Utrum satisfactionem oporteat fieri per opera poenalia.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod satisfactionem non oporteat fieri per opera poenalia. Quia per satisfactionem oportet fieri recompensationem ad divinam offensam. Sed nulla recompensatio videtur fieri per opera poenalia; quia Deus non delectatur in poenis nostris. Ergo non oportet satisfactionem per opera poenalia fieri.

2. Praeterea, quanto aliquod opus ex majori caritate procedit, tanto minus est poenale; quia caritas poenam non habet; 1 Joan. 4. Si ergo oportet opera satisfactoria esse poenalia; quanto magis sunt ex caritate facta, minus erunt satisfactoria; quod falsum est.

3. Praeterea, satisfacere est, ut dicit Anselmus (lib. 1 *Cur Deus homo*, cap. 2), honorem debitum Deo impendere. Sed hoc etiam aliis operibus poenalibus fieri potest. Ergo satisfactionem non oportet poenalibus operibus fieri.

Sed contra est quod Gregorius dicit (Hom. 20 in Evangel.): *Justum est ut peccator tanto majora sibi inferat lamenta per poenitentiam, quanto majora intulit damna per culpam.*

Praeterea, per satisfactionem oportet sanari vulnus peccati perfecte. Sed peccatorum medicinae sunt poenae, ut Philosophus dicit in 2 Ethic. (cap. 3). Ergo oportet quod per poenalia opera satisfactio fiat.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod flagella quibus a Deo in hac vita punimur, non possint satisfactoria esse. Nihil enim potest esse satisfactorium nisi quod est meritorium, ut ex dictis patet. Sed non meremur nisi per ea quae in nobis sunt. Cum ergo flagella quibus a Deo punimur, non sint in nobis, videtur quod satisfactoria esse non possint.

2. Praeterea, satisfactio tantum bonorum est. Sed hujusmodi flagella in malis inducuntur, et praecipue eis debentur. Ergo non possunt esse satisfactoria.

3. Praeterea, satisfactio respicit peccata praeterita. Sed aliquando ista flagella infliguntur illis qui peccata non habent, sicut de Job patet. Ergo videtur quod non sint satisfactoria.

Sed contra est quod dicitur Rom. 5, 3: *Tribulatio patientiam operatur; patientia autem probationem et a peccato purgationem*, ut Glossa ibidem dicit. Ergo flagella peccata purgant, et sic sunt satisfactoria.

Praeterea, Ambrosius dicit (ut in litt.): *Etsi fides*, idest peccati conscientia, *desit, poena satisfacit.* Ergo hujusmodi flagella sunt satisfactoria.

(1) *Al.* ubi.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod inconvenienter enumerentur opera satisfactoria, cum dicitur quod sunt tria; eleemosyna, jejunium, et oratio. Quia opus satisfactorium debet esse poenale. Sed oratio poenam non habet, cum sit contra poenae tristitiam medicina, sed delectationem; unde dicitur Jacob. 5, 13: *Tristatur aliquis in vobis? Oret, et psallat.* Ergo non debet computari iter opera satisfactoria.

2. Praeterea, omne peccatum vel est carnale vel spirituale. Sed, sicut dicit Hieronymus (alius Auctor, super Marcum, cap. 9), jejunio sanantur pestes corporis, oratione pestes mentis. Ergo non debet esse aliquod aliud (1) opus satisfactorium.

3. Praeterea, satisfactio necessaria est ad emundationem peccatorum. Sed eleemosyna ab omnibus peccatis emundat; Luc. 11, 41: *Date eleemosynam, et omnia munda sunt vobis.* Ergo alia duo sunt superflua.

4. Sed contra, videtur quod debeant esse plura. Quia contraria contrariis curantur. Sed multo plura sunt peccatorum genera quam tria. Ergo debent plura satisfactionis opera computari.

5. Praeterea, peregrinationes etiam injunguntur pro satisfactione, et disciplinae, sive flagellationes; quae non computantur sub aliquo horum. Ergo insufficienter numerantur.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod satisfactio, ut dictum est, respectum habet ad praeteritam offensam pro qua recompensatio fit per satisfactionem, et etiam ad futuram culpam, a qua per eam praeservamur; et quantum ad utrumque exigitur quod satisfactio per opera poenalia fiat. Recompensatio enim offensae importat adaequationem, quam oportet esse ejus qui offendit ad eum in quem offensa commissa est. Adaequatio autem in humana justitia attenditur per subtractionem ab uno qui plus habuit justo, et additionem ad alterum cui subtractum est aliquid. Deo autem quamvis quantum ex parte sui est, nihil subtrahi possit; tamen peccator, quantum in ipso est, aliquid ei subtraxit peccando, ut dictum est; unde oportet ad hoc quod recompensatio fiat, quod aliquid subtrahatur a peccante per satisfactionem, quod in honorem Dei cedat. Opus autem bonum, ex hoc quod est hujusmodi, non subtrahit aliquid, sed magis perficit ipsum; unde subtractio non potest fieri per opus bonum, nisi poenale sit. Et ideo ad hoc quod aliquod opus sit satisfactorium, oportet quod sit bonum, ut in honorem Dei sit; et poenale, ut aliquid peccatori subtrahatur. Similiter etiam poena a culpa futura praeservat; quia non facile homo ad peccata redit, ex quo poenam expertus est; unde secundum Philosophum (1 Ethic., cap. 2 vel 3), poenae medicinae sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Deus non delectetur in poenis ut sunt poenae, delectatur tamen in eis ut sunt justae, et sic satisfactoriae esse possunt.

Ad secundum dicendum, quod sicut in satisfactione consideratur poenalitas, ita in merito consideratur difficultas. Diminutio autem difficultatis ex parte ipsius actus diminuit meritum ceteris paribus; sed diminutio difficultatis ex promptitudine voluntatis non diminuit meritum, sed auget. Et similiter diminutio poenalitatis (1) ex promptitudine voluntatis, quod facit caritas, non diminuit efficaciam satisfactionis, sed auget.

Ad tertium dicendum, quod debitum pro peccato est recompensatio offensae, quae sine poena peccantis non fit; et de tali debito Anselmus intelligit.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod recompensatio offensae praeteritae potest fieri et ab eo qui offendit, et ab alio. Quando autem fit ab alio, talis recompensatio vindicationis magis quam satisfactionis rationem habet. Quando autem fit ab ipso qui offendit, etiam rationem satisfactionis habet. Unde si flagella quae pro peccatis a Deo infliguntur, fiant aliquo modo ipsius patientis, rationem satisfactionis accipiunt. Fiunt autem ipsius, inquantum ea acceptat ad purgationem peccatorum, eis utens patienter. Si autem ratio eis per impatientiam dissentiat, tunc non efficiuntur aliquo modo ipsius; et ideo non habent rationem satisfactionis, sed vindicationis tantum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis illa flagella non sint omnino in potestate nostra, tamen quantum ad aliquid sunt, scilicet eis patienter utimur; et sic homo facit de necessitate virtutem; unde et meritoria et satisfactoria esse possunt.

Ad secundum dicendum, quod sicut ex eodem igne, ut Gregorius (2) dicit, aurum rutilat, et palea fumat; ita eisdem flagellis et boni purgantur, et mali magis inficiuntur per impatientiam; et ideo quamvis flagella sint communia, tamen satisfactio est tantum bonorum.

Ad tertium dicendum, quod flagella respectum habent ad culpam praeteritam semper, sed non semper ad culpam personae, sed ad culpam naturae. Si enim in natura humana nulla culpa praecessisset, nulla poena fuisset. Sed quia culpa in natura praecessit, personae alicui divinitus poena infertur sine culpa personae, ad meritum virtutis et cautelam peccati sequentis: et haec duo etiam necessaria sunt in satisfactione. Oportet enim esse opus meritorium, ut honor Deo exhibeatur; et oportet esse virtutum custodiam, ut a futuris peccatis praeservemur.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod satisfactio, ut dictum est, debet esse talis per quam aliquid nobis subtrahamus ad honorem Dei. Nos autem non habemus nisi tria bona; scilicet bona animae, bona corporis, et bona fortunae, scilicet exteriora. Ex bonis quidem fortunae subtrahimus aliquid nobis per eleemosynam; sed ex bonis corporalibus per jejunium; ex bonis autem animae non oportet quod aliquid subtrahamus nobis quantum ad essentiam vel quantum ad diminutionem ipsorum, quia per ea efficimur Deo accepti sed per hoc quod ea submittimus Deo totaliter; et hoc fit per orationem. Competit etiam iste numerus ex parte illa qua satisfactio peccatorum causas excidit; quia radices peccatorum tres ponuntur 1 Joan. 2: *concupiscentia carnis, concupiscentia oculorum, et superbia vitae.* Et contra concupiscentiam carnis ordinatur jejunium; contra concupiscentiam

---

(1) *Al.* deest aliud.

(1) *Al.* additur non.

(2) In Gregorio non occurrit; sed Augustini potius est lib. 1 de Civit. Dei, cap. 8, versus finem, ubi et aliis exemplis probat quod *in eadem afflictione mali Deum detestantur atque blasphemant, boni autem precantur, et laudant* (Ex edit. P. Nicolai).

oculorum, eleemosyna; contra superbiam vitae, oratio ut Augustinus dicit super Matth. Competit etiam quantum ad hoc quod satisfactionis est, peccatorum suggestionibus aditum non indulgere; quia omne peccatum vel in Deum committimus, et contra hoc ordinatur oratio; vel in proximum, et contra hoc eleemosyna; vel in nos ipsos, et contra hoc ordinatur jejunium.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum quosdam duplex est oratio: quaedam quae est contemplativorum, quorum conversatio in caelis est; et talis, quia totaliter est delectabilis, non est satisfactoria: alia est quae pro peccatis gemitus fundit; et talis habet poenam, et est satisfactionis pars. Vel dicendum est melius, quod quaelibet oratio habet rationem satisfactionis: quia quamvis habeat suavitatem spiritus, tamen habet afflictionem carnis: quia, ut dicit Gregorius super Ezech. (hom. 14), dum crescit in nobis fortitudo amoris intimi, infirmatur proculdubio fortitudo carnis; unde et nervus femoris Jacob ex lucta Angeli emarcuisse legitur in Genesi cap. 32.

Ad secundum dicendum, quod peccatum carnale dicitur dupliciter. Uno modo quod in ipsa delectatione carnis completur, ut gula et luxuria; alio modo quod completur in his quae ad carnem ordinantur, quamvis non in delectatione carnis, sed in delectatione animae magis, ut avaritia; unde talia peccata sunt quasi media inter spiritualia et carnalia; et ideo oportet quod eis etiam respondeat aliqua satisfactio propria, scilicet eleemosyna.

Ad tertium dicendum, quod quamvis singula istorum per quamdam convenientiam singulis peccatis approprientur, quia congruum est ut in quo quis peccavit, in hoc puniatur, et quod peccati commissi per satisfactionem radix abscindatur; tamen quodlibet horum pro quolibet peccato satisfacere potest. Unde ei qui non potest unum ex eis perficere, injungatur aliud; et praecipue eleemosyna aliorum vices supplere potest, inquantum alia satisfactionis opera per eleemosynam sibi quisque mercatur (1) quodammodo in illis quibus eleemosynam tribuit; unde non oportet quod si eleemosyna omnia mundat peccata, propter hoc aliae satisfactiones superfluant.

Ad quartum dicendum, quod quamvis sint multa peccata in specie, tamen omnia ad illas tres radices, vel ad illa tria peccatorum genera quibus diximus dictas satisfactiones respondere, reducuntur.

Ad quintum dicendum, quod quidquid ad afflictionem corporis pertinet, totum ad jejunium refertur; et quidquid ad proximi utilitatem expenditur, totum elemosynae rationem habet; et similiter quaecumque latria exhibeatur Deo, orationis accipit rationem; et ideo etiam unum opus potest habere plures rationes satisfaciendi.

ARTICULUS V.

Utrum restitutio sit satisfactionis pars.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod restitutio sit satisfactionis pars. Quia satisfactio reconciliat Deo et proximo. Sed per restitutionem homo reconciliatur proximo. Ergo restitutio est satisfactionis pars.

(1) *Al.* meretur.

2. Praeterea, satisfactio fit per contrarium peccati, sicut per jejunium satisfacimus de gula. Sed contrarium peccati malae ablationis est restitutio. Ergo restitutio est quaedam satisfactionis pars.

3. Praeterea, Ambrosius dicit (lib. 2 de Poenit., cap. penult.), quod vera poenitentia est a peccato cessare. Sed qui restituit, a peccato cessat: quia quamdiu quis alienum eo invito detinet, peccat. Ergo restitutio est pars poenitentiae. Sed non nisi ratione satisfactionis. Ergo est pars satisfactionis.

Sed contra, satisfactio fit Deo, ut patet per definitionem Anselmi supra positam. Sed restitutio fit proximo. Ergo satisfactionis non est restitutio pars.

Praeterea, satisfactio ponitur in arbitrio sacerdotis poenitentiam injungentis; non autem restitutio. Ergo restitutio non est satisfactionis pars.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod ablatum non semper debet restitui. Fama enim restitui non potest. Sed fama aufertur. Ergo non de omni ablato potest fieri restitutio.

2. Praeterea, damna in personam illata, sunt maxima. Sed hujusmodi damna non possunt restitui, ut ablatio virginitatis, abscissio membri alicujus. Ergo non omne ablatum potest restitui.

3. Praeterea, qui impedit aliquem a consecutione alicujus, videtur hoc sibi auferre. Sed hoc non debet ei restituere vel recompensare, sicut si quis impedit aliquem ne praebendam consequatur. Ergo videtur quod non omne ablatum debeat restitui.

4. Praeterea, qui occasionem damni dat, damnum dedisse videtur. Sed ille qui subvertit semina in campo projecta, dat occasionem damni de toto fructu qui inde sequi posset; et similiter de illo qui detinet pecuniam creditoris ultra terminum praefixum, ex qua ille poterat lucrari, de toto lucro quod accidere potuisset: nec tamen videtur quod teneatur ad restitutionem totius lucri quod accidere potuisset, vel fructus qui percipiendus esset. Ergo non oportet quod semper fiat ablatorum restitutio.

5. Sed contra, videtur quod homo debet plus restituere quam abstulerit. Quia praeceptum legis veteris est, ut patet Exod. 22, quod ovis reddatur in quadruplum, et bos in quintuplum; et hoc praeceptum, cum sit de moribus, videtur esse morale. Ergo adhuc manet: ergo tenetur homo in quintuplum vel quadruplum restituere.

6. Praeterea, ea quae in Scriptura ponuntur, nobis in exemplum dantur. Sed Luc. 19 dicitur, quod Zachaeus se obtulit ad restitutionem in quadruplum eorum quae acceperat per fraudem. Ergo et talis debet esse apud nos restitutionis modus.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod solus ille qui accipit, ad restitutionem teneatur. Quia non exigitur plus in restitutione quam illatum est in damno. Si ergo unus solus damnum intulit, ille solus ad restitutionem tenetur: alias multo plura reciperet damnificatus quam ea quae amisit, si a quolibet consentiente deberet sibi in solidum restitutio fieri.

2. Praeterea, nulli debetur restitutio nisi ei qui

dammum passus est. Sed contingit quod aliquis praecipiat damnificari aliquem, vel consulat, aut consentiat; et tamen ille non damnificatur. Ergo tales non semper ad restitutionem tenentur.

3. Praeterea, nullus debet incurrere damnum personae pro evitando damno pecuniae alterius: quia caritas debet esse ordinata. Sed quandoque si aliquis raptorem manifestaret, incurreret personae suae periculum. Ergo non est verum quod teneatur ille qui non manifestat, ad restitutionem, ut quidam dicunt.

4. Praeterea, multi etiam boni viri non reprehendunt eos quos vident injuste accipere aliena; unde durum esset dicere, quod tenerentur ad restitutionem omnium. Ergo etiam ille qui non reprehendit, non tenetur, ut a quibusdam dicitur, restituere.

Similiter etiam potest objici de illis qui non obstant, et tamen obstare possunt.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod non sit semper restitutio facienda ei qui damnum passus est. Nullus enim potest restituere ei quem non cognoscit. Sed quandoque fur nescit cujus sit res quam furto accepit. Ergo videtur quod non teneatur ei restituere.

2. Praeterea, ille qui accepit, non tenetur nisi ad restitutionem. Sed aliquando ad eum cui debet fieri restitutio, non posset pervenire sine magno damno; forte etiam cum majori (1) quam sit pretium rei restituendae. Ergo videtur quod in tali casu non teneatur ei restituere.

3. Praeterea, aliquis in depraedatione civitatum injuste accipit aliqua. Sed non potest ei cujus fuit, restituere: quia vel nescit eum, vel mortuus est. Ergo videtur quod non teneatur restituere.

4. Praeterea, aliquis praelatus Ecclesiae injuste aliquas res Ecclesiae concedit alicui (2). Sed iste non tenetur reddere Ecclesiae, ut videtur; quia venirent ad manus illius praelati, qui non est dignus ea recipere. Ergo videtur quod non semper ei qui damnum passus est, sit restitutio facienda.

Sed contra est, quia per restitutionem integratur aequalitas justitiae. Sed aequalitas justitiae est ut quod aufertur a lucro, apponatur ad damnum, ut dicitur in 5 Ethic. (cap. 6 vel 7). Ergo videtur quod restitutio sit semper facienda ei qui damnum passus est.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod inaequalitas justitiae opposita duobus modis contingit. Uno modo in rebus exterioribus, ut quando unus rem alienam detinet; alio modo in actionibus et passionibus, sicut cum quis alium per violentiam reverberat; et haec duo aliquando separata sunt, ut per se patet; aliquando autem conjunguntur, ut cum quis per violentiam accepit, in quo ei a quo accepit, injuriam et contumeliam infert; et secundum hoc reparatio aequalitatis justitiae dupliciter significatur. Reparatio enim inaequalitatis existentis in rebus, restitutio dicitur; reparatio autem inaequalitatis existentis in actionibus et passionibus, satisfactio nominatur; et ideo quandoque est satisfactio sine restitutione aliqua, ut cum quis se proximo humiliat de aliquibus contumeliis et dictis; aliquando autem restitutio sine satisfactione, ut cum quis mutuum reddit; aliquando autem utramque exigitur; ut cum quis alicui per violentiam rem suam subtraxit: et sic loquimur hic de restitutione rei malae ablatae, in quo homo proximum et Deum offendit. Quidam ergo dicunt, quod talis restitutio non est pars satisfactionis, quia non debetur Deo tantum; nec est ad arbitrium sacerdotis, sed est ad satisfactionem praeambulum. Sed hoc nihil est: quia omne peccatum quod in proximum committitur, etiam in Deum commissum est; sicut et in dilectione proximi dilectio Dei includitur; unde et satisfactio proximi conjunctam habet satisfactionem Dei. Nec obstat quod non est ad arbitrium sacerdotis: quia sacerdos non est ibi vicarius proximi, sicut est vicarius Dei; et ideo satisfactio quae est Deo facienda, dependet ex arbitrio ejus; sed satisfactio quae est proximo et Deo simul facienda, non. Et ideo alii dicunt, quod est satisfactionis pars. Sed hoc verum non est: quia satisfactio offensam removet, et a poena liberat. Nullus autem ex hoc ipso quod offendere desistit, consequitur hoc quod de offensa praecedenti reconciliationem inveniat, vel poenam pro illa debitam evadat; sed hoc solum consequitur, quod majorem offensam et poenam non cumulat; et sic cessare ab offensa nulla pars satisfactionis est, sed est praeambulum ad satisfactionem. Et ideo, cum restitutio nihil aliud sit quam ab offensa cessare, quia ex hoc ipso quod rem alienam detinet eo invito, offendit; constat quod non est pars satisfactionis proprie acceptae, sed est praeambulum ad satisfactionem; non tamen propter rationem prius assignatam: quia bene concedimus quod satisfactio proximo facta, est pars satisfactionis Deo factae; sed restitutio non est pars satisfactionis neque Deo neque proximo factae.

Ad primum ergo dicendum, quod de offensa homo proximo non reconciliatur per hoc quod sua ei restituit, sed per hoc quod supra hoc aliquid humilitatis ei exhibet; et ita non sequitur quod restitutio sit satisfactionis pars.

Ad secundum dicendum, quod restitutio non est contrarium ad acceptionem vel detentionem injustam; sed magis est negatio vel privatio ipsius; et ideo non oportet quod hoc sufficiat ad satisfactionem, sicut nec est satisfactorium pro gula ut quis non immoderate comedat, sed ut etiam a moderatis abstineat.

Ad tertium dicendum, quod cessare a peccato dicitur esse pars poenitentiae, non quidem desistendo a peccato praeterito sicut praeambulum ad poenitentiam, sed praecidendo causas futurorum peccatorum, ut dictum est prius.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod per satisfactionem oportet quod homo sicut Deo, ita proximo reconcilietur. Reconciliatio autem nihil aliud est quam amicitiae reparatio. Manente autem causa dissolutionis amicitiae, amicitia reparari non potest; quae quidem causa fuit inaequalitas ex injusta acceptione vel detentione causata; et ideo ille satisfacere non potest, nec Deo reconciliari, qui rem male ablatam, vel detentam male, non restituit. Sed sciendum, quod amicitia, ut Philosophus dicit in 8 Ethic. (cap. 14 et 16), non requirit semper aequale, sed quod possibile; et ideo si aliqua sunt ablata quae omnino restitui non possunt, sufficit voluntas restituendi cum tanta re-

(1) *Al.* in majori.
(2) *Al. deest* alicui.

stitutione quanta possibilis est secundum conditionem utriusque ad arbitrium bonorum.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui malitiam alicujus manifestat et qui habet corrigere, vel etiam, si sit incorrigibilis, in conspectu Ecclesiae, ut confusus a peccato desistat, vel saltem ut alii ab ejus consortio corruptivo discedant, servato ordine caritatis fraternae, non injuste famam aufert; unde non tenetur ad famae restitutionem. Si autem intentione diffamandi hoc fecerit, injuste aufert, etiam si verum sit quod dicit; et tunc tenetur ad famae restitutionem vel dicendo se falsum dixisse, si falsum dixit; vel quocumque alio modo, non mentiendo, si verum dixit, sine hoc tamen quod se verum dixisse (1) dicat; quia non debet alterius famam cum mendacio restituere.

Ad secundum dicendum, quod restitutio principaliter inventa est in damnis quae inferuntur in rebus fortunae, quae restitui possunt: in his autem quae objectio tangit, quae non possunt ad simile bonum restitui, debet fieri restitutio qualis possibilis est, scilicet ad arbitrium bonorum.

Ad tertium dicendum, quod ille qui impedit aliquem ne praebendam consequatur, si hoc faciat quia indignus est, vel ut de alio melius provideatur, non injuste facit; unde non tenetur ad restitutionem; si autem animo laedendi ipsum, tenetur ad restitutionem, non quidem tanti quantum valebat praebenda, quia ipse eam non bene erat consecutus; sed pensatis conditionibus utriusque secundum arbitrium bonorum.

Ad quartum dicendum, quod ille qui subfodit semina, non tenetur ad tantum quantum agri fructus valituri erant, sed quantum ager sic seminatus valere consuevit; quia multis de causis potest impediri agrorum fructus. Et similiter dicendum est de eo cui debitum non restituitur suo tempore; quia non tenetur restituere tantum quantum lucrari potuisset; sed secundum aestimationem lucri quod accidere consuevit, pensato labore, et infortuniis etiam, quae in lucro accidere alias possent; quia lucrum non causatur tantum ex pecunia, sed ex industria et labore.

Ad quintum dicendum, quod illud praeceptum legis quamvis sit de moribus, non tamen est morale, sed judiciale. Talia enim praecepta pro loco et tempore populo illi dabantur; unde tunc non obligant nisi de novo statuerentur ab aliquo qui statuendi haberet potestatem. Nihilominus tamen inquantum habebant aliquid significationis per Christum, impleta sunt hujusmodi praecepta, sicut et caeremonialia.

Ad sextum dicendum, quod Zachaeus non dixit hoc quasi necessarium, sed ex abundanti.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quidam versus dantur de illis qui tenentur ad restitutionem, tales (2):

Jussio, consilium, consensus, palpo, recursus,
Participans, mutus, non obstans, non manifestans.

Sed tantum quinque istorum sunt quae ad restitutionem semper obligant; quorum primum est *jussio*, quando aliquis jubet aliquem depraedari: alias tyranni non tenerentur ad restitutionem. Secundus est *consensus* ad rapinam perpetrandam in eo sine quo rapina fieri non poterat. Tertium est *recursus*, quando scilicet aliquis receptator latronum est, et eis patrocinium praestat. Quartum est *participatio*, quando aliquis latroni se sociat ad spoliandum, et partem spoliorum accipit. Quintum est *non obstans*, cum scilicet ex officio obstare tenetur, ut Principes terrae, qui justitiam servare debent, si non obstant cum obstare possint, ad restitutionem tenentur. In aliis autem causis enumeratis non obligatur semper quis ad restitutionem, nisi in certis casibus, quando probabiliter credit quod consilium suum fuit efficax, et quod alias injusta ablatio commissa non fuisset. Similiter etiam non omnis *palpo*, idest adulator, ad restitutionem tenetur; sed ille qui adulando ad auferendum incitat, dicens hoc signum strenuitatis esse. Similiter etiam *mutus* dicitur qui ex officio reclamare tenetur et non reclamat; nec tunc semper tenetur ad restitutionem, nisi operetur ut fiat injusta ablatio; sed debet inducere eum qui abstulit, ut reddat. Similiter etiam non omnis qui non manifestat, tenetur ad restitutionem; sed ille qui pro latrocinio celat, et particeps est lucri. In omnibus autem his, si principalis restituit, alii deobligantur a debito restitutionis.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod restituere est iterato statuere aliquem in suae rei possessione; et ideo patet quod illi qui privatus est re sua, debet fieri restitutio.

Ad primum ergo dicendum, quod quando incertus est dominus rerum ablatarum, pauperes sunt heredes; et ideo non deobligatur a debito restitutionis, nisi det pauperibus pro anima illius cui restitutio debebatur, adhibita tamen prius diligentia debita.

Ad secundum dicendum, quod si sit res magni valoris, debet sibi transmittere, si potest commode; nec obstat si damnum de remissione patitur, quia ipse sibi causa fuit injuste auferendo. Si autem transmittere non possit, vel res sit non magni valoris, potest eam dare propinquis illius si habet, vel alicui coenobio, si non habet propinquos, cum protestatione tali quod ei reddere teneantur, si requisiverit, vel nunquam comparuerit.

Ad tertium dicendum, quod ille qui illo modo accipit, debet pauperibus illius villae restituere, vel in alios usus communitatis illius civitatis expendere secundum arbitrium Episcopi, vel illorum ad quos pertinet cura illius civitatis.

Ad quartum dicendum, quod debet fieri restitutio Ecclesiae, ut res illae deveniant ad successorem illius praelati; quia quamvis ipse eas recipere non mereatur, Ecclesia tamen perdere eas non debet.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de eleemosyna; et circa hoc quaeruntur sex: 1.° quid sit; 2.° de effectu sive fructu ejus; 3.° de partibus ejus; 4.° de quo sit danda eleemosyna; 5.° quis possit eam dare; 6.° cui debeat dari.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum definitio eleemosynae sit convenienter assignata.
(2-2, *qu.* 32, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod definitio eleemosynae, quam quidam assignant,

(1) *Al. deest* non dixisse.
(2) *Al.* ad restitutiones tales.

scilicet: *Eleemosyna est opus; in quo datur aliquid indigenti ex compassione propter Deum*, sit inconconvenienter assignata. Visitare enim infirmos species eleemosynae est. Sed in hoc opere non datur aliquid. Ergo datio non debet poni in definitione eleemosynae.

2. Praeterea, ipsum datum eleemosyna dicitur, quia dicimur eleemosynam dare. Sed ipsum datum non est opus, sed res quaedam. Ergo eleemosyna non est opus.

3. Praeterea, in eleemosynis aliquid quandoque datur clericis praebendatis, qui tamen non indigent, sed divites sunt. Ergo non est de ratione eleemosynae quod indigenti detur.

4. Praeterea, opus quod fit ex electione, est magis laudabile quam opus quod fit ex passione; quia est Deo conformius, qui nihil ex passione operatur. Sed compassio est passio quaedam; quia nullus compatitur nisi patiatur. Ergo non est ex necessitate eleemosynae quod ex compassione detur.

5. Praeterea, actus non respicit speciem a fine ultimo, sed a proximo; alias omnes actus virtutum essent unius speciei. Sed ultimum quod ponitur in definitione debet esse differentia specifica. Cum ergo Deus sit ultimus finis omnium actionum nostrarum, videtur quod non debeat poni in definitione eleemosynae quasi finalis differentia.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod eleemosyna non sit satisfactionis pars. Non enim est necessarium satisfacere nisi qui peccavit. Sed si nunquam homo peccasset, necesse haberet eleemosynas dare. Ergo non est satisfactionis pars.

2. Praeterea, totum non potest esse perfectum, si pars ei subtrahatur. Sed potest aliquis perfecte satisfacere de aliquo peccato, etiam si nullam eleemosynam det. Ergo satisfactionis pars non est eleemosyna.

3. Praeterea, nihil potest esse pars totius nisi differat ab aliis ejus partibus. Sed eleemosyna non differt a jejunio et oratione secundum quod ad poenitentiam pertinet, quia hoc eis omnibus competit inquantum sunt poenalia, ut ex dictis patet. Ergo eleemosyna non est satisfactionis pars.

4. Praeterea, in sacramentis necessitatis, ut in baptismo, adhibetur remedium quod nulli possit deesse, sicut aqua. Sed poenitentia est sacramentum necessitatis, ut ex praemissis patet. Ergo, cum dare eleemosynam non possit cuilibet competere qui peccare potest, quia non est nisi possidentium aliquid; videtur quod non debeat poni poenitentiae et satisfactionis pars.

Sed contra, Luc. 3, super illud: *Facite fructus dignos poenitentiae*, dicit Glossa Bedae quod dare eleemosynam sit pars poenitentiae. Sed non nisi ratione satisfactionis. Ergo est pars satisfactionis.

Praeterea, in foro saeculari non solum punitur aliquis per corporis laesionem, sed etiam per honorum subtractionem. Sed satisfactio in foro poenitentiae fit per opera poenalia. Ergo debet non solum jejunium, quo affligitur corpus, sed etiam eleemosyna, in qua subtrahuntur res temporales, pars poenitentiae esse.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod eleemosyna non sit actus virtutis. Quia 1 Timoth. 4, ubi dicitur quod pietas ad omnia valet, exponitur pro eleemosynarum largitione. Sed pietas non est virtus, sed donum. Ergo eleemosyna non est actus virtutis.

2. Praeterea, nulla passio est virtus, ut Philosophus probat in 2 Ethic. (cap. 3). Sed eleemosyna ex misericordia procedit, quae passio est, ut patet per Glossam (Cassiodori super illud Psal. 36: *Tota die miseretur*): *Eleemosyna a misericordia incipit*. Ergo non est actus virtutis.

3. Praeterea, nihil est in genere quod non sit in aliqua ejus specie. Sed non potest reduci, ut videtur, ad aliquam speciem virtutis: quia tantum tres virtutes inveniuntur circa exteriora bona operari, in quibus non est eleemosyna: scilicet justitia, liberalitas, magnificentia. Eleemosyna autem non est actus justitiae, quia non reddit alienum, sed dat suum: similiter nec actus liberalitatis, quia liberalitas non attendit indigentiam, quam attendit eleemosyna: similiter nec magnificentiae, quia potest esse in parvis et in magnis. Ergo non est actus virtutis.

4. Sed contra est. Subvenire miseris est actus justitiae, ut patet per Augustinum (de verbis Domini, serm. 3), et habitum est in 3 lib., dist. 33, quaest. 2, art. 2, quaestiunc. 3. Sed subvenire miseris pertinet ad eleemosynam. Ergo eleemosyna est actus justitiae, et sic actus virtutis.

5. Praeterea, nihil est meritorium nisi actus virtutis: quia felicitas est virtutis praemium, ut etiam Philosophus dicit (10 Ethic., cap. 6). Sed eleemosyna est maxime meritoria. Ergo est actus virtutis.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod eleemosyna non cadat in praecepto, Luc. 3, super illud: *Interrogaverunt eum turbae*, dicit Glossa interlinealis: *Ex verbis Joannis terrore perculsi consilium quaerunt*. Sed Joannes respondit quod intenderent eleemosynis. Ergo dare eleemosynas est consilium, et non praeceptum.

2. Praeterea, quilibet potest licite sua retinere. Sed retinendo sua non dat aliquis eleemosynam. Ergo dare eleemosynam non est in praecepto.

3. Praeterea, si cadit eleemosyna sub praecepto, non cadit nisi sub praecepto negativo: quia Ambrosius dicit (ut habetur dist. 26, cap. *Pasce*): *Pasce fame morientem: si non pavisti, occidisti*. Non occidere autem est praeceptum negativum. Sed non cadit sub praecepto negativo; alioquin homo teneretur semper eleemosynam dare: quia praecepta negativa obligant semper, et ad semper. Ergo dare eleemosynam non cadit sub aliquo praecepto.

4. Praeterea, omne quod cadit sub praecepto, aliquo tempore obligat transgressores ad peccatum mortale. Sed hoc non est de eleemosyna: quia semper potest probabilis opinio alicui remanere, quod si ipse non subvenit, alius subvenire possit; non enim unus posset omnibus subvenire. Ergo dare eleemosynam non cadit sub praecepto.

Sed contra est quod dicit Glossa (Matth. 6: *Te autem faciente eleemosynam*): *Conscientiae facienti eleemosynam pro praecepto adimplendo miscet se laudis appetitus*. Ergo dare eleemosynam cadit sub praecepto.

Praeterea, illud sine quo caritas esse non potest, cadit sub praecepto. Sed sine eleemosynarum

largitione in aliquo casu caritas esse non potest, ut patet 1 Joan. 3, 17: *Qui habuerit substantiam hujus mundi, et viderit fratrem suum necessitatem patientem, et clauserit viscera sua ab eo, quomodo caritas Patris manet in ipso?* quasi dicat, nullo modo. Ergo dare eleemosynam cadit sub praecepto.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod eleemosyna nomen graecum est, *eleemosyni*, munus quod inopi datur; et dicitur ab ἔλεος, quod est miseratio, seu misericordia, quae miseriam alienam suam facit. Unde sicut homo miseriam a se expellit quantum potest, ita misericors miseriam alienam expellit ei subveniendo: quae quidem subventio fit per hoc quod ei sua bona communicat; unde ipsa communicatio bonorum propriorum ad miserum, nomen eleemosynae accepit. Haec autem communicatio non potest esse meritoria et virtuosa, nisi quando propter Deum fit; et ideo in definitione praedicta tanguntur omnia quae ad perfectionem eleemosynae concurrunt, secundum quod est meritoria. Ipsa enim miseria aliena, quae est misericordiae principium, tangitur in hoc quod dicit, *indigenti;* misericordia autem, quae ex miseria aliena nascitur in nobis, tangitur in hoc quod dicit, *ex compassione;* sed misericordiae effectus in relevando alienam miseriam quasi suam, tangitur in hoc quod dicitur, *opus in quo aliquid datur*: hoc enim est essentiale ipsi eleemosynae; sed intentio directa in Deum, quae dat ei rationem merendi, tangitur in hoc quod dicitur, *propter Deum.*

Ad primum ergo dicendum, secundum Philosophum in 5 Ethic. (cap. 8 vel 9), quod omnia illa quorum pretium numismate potest comparari vel consuevit, potest in ratione dati et accepti venire; et ideo illi actus qui in subventione alienae miseriae exhibentur, etiam qaasi dona accipiuntur, cum sine pretio impenduntur.

Ad secundum dicendum, quod quia habitus distinguuntur ex actibus, et actus ex objectis; ideo quandoque nomina aequivocantur ad habitus, actus et objecta; sicut patet de fide, quae potest significare vel habitum fidei vel actum ejus, aut ipsam rem creditam; et similiter eleemosynae nomen aliquando significat ipsam rem datam, et sic non definitur hic; aliquando ipsam dationem, et sic accipitur praedicta definitio.

Ad tertium dicendum, quod clericis, etiam si ipsi non indigeant, eleemosynae dantur, ut ministris pauperum, et dispensatoribus eleemosynarum; et ideo, quod eis in eleemosynam datur, per eos pauperibus transmittitur.

Ad quartum dicendum, quod sicut in 3, dist. 26, quaest. 1, art. 3, in corp., dictum est, nomina passionum sensibilium aliquando per quamdam similitudinem transferuntur ad actus voluntatis, qui sine passione sunt; et sic compassio, quae proprie importat passionem tristitiae de aliena miseria, dicitur quandoque de ipso actu voluntatis, quo alicui displicet aliena miseria; et sine tali compassione nunquam eleemosyna danda est: quia non subveniret aliquis miseriae alienae, nisi vellet eum non esse miserum; et talis compassio etiam in Deo est, quia ei mala nostra ex voluntate antecedente displicent, et quandoque etiam ex consequente. Sed in nobis etiam quandoque adjungitur compassio proprie dicta, quia appetitus superior natus est appetitum inferiorem movere; unde si sit fortis impressio in superiori, erit etiam in inferiori, nisi aliquid repugnet; et secundum hoc misericordia et verecundia et quaedam aliae passiones laudabiles sunt, inquantum ex debita electione boni procedunt.

Ad quintum dicendum, quod quamvis esse propter Deum non det speciem eleemosynae quantum ad esse suum primum, tamen dat sibi ultimum complementum, secundum quod est misericordia; et ideo ultimo in definitione ipsius ponitur.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod a peccato desistere non est de essentia satisfactionis, ut ex praedictis patet; sed est ad satisfactionem praeambulum, sicut fundamentum ipsius. Unde cum aliquis peccet hoc ipso quod non facit hoc quod facere tenetur, constat quod id quod quis alias facere tenetur, non est de essentia satisfactionis, sed praeambulum ad ipsam. Unde cum ad eleemosynarum largitionem quandoque aliquis teneatur, quandoque non, ut postea patebit; constat quod illarum eleemosynarum largitio ad quam quis tenetur, non est pars satisfactionis, sed praeambulum ad ipsam. Illae vero eleemosynae ad quas quis alias non tenetur, possunt satisfactoriae esse, cum sint opera bona et poenalia, quod exigebatur ad opus satisfactorium: punitur enim quis non solum afflictione corporis facta, sed ex subtractione rerum.

Et per hoc patet solutio ad primum. Quidam tamen dicunt, quod etiam primae satisfactoriae sunt ex largitione divinae misericordiae.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de parte integrali. Eleemosyna autem non est talis pars satisfactionis, sed magis subjectiva; et ideo etiam sine ipsa satisfactio suam completam rationem habet in qualibet suarum partium per se, sicut animal (1) in qualibet suarum specierum.

Ad tertium dicendum, quod poena dicitur malum inquantum subtrahit aliquod bonum, quia sic naturae nocet. Unde sicut est diversa ratio boni in divitiis, quas appetit concupiscentia carnis, et honoribus, in quos tendit superbia vitae; ita est diversa ratio poenae in eleemosyna quae subtrahit divitias, et in jejunio quod subtrahit delicias, et in oratione, quae altitudinem superbi spiritus deprimit per humilitatem; et propter hoc sunt diversae partes satisfactionis. Nec differt de praedictis bonis utrum sint simpliciter bona, vel aestimata bona, quantum ad rationem poenae, sicut neque quantum ad rationem appetitus; poena enim voluntati contrariatur, ut Anselmus dicit.

Ad quartum dicendum, quod eleemosyna non tantum consistit in collatione pecuniae, sed etiam in aliis obsequiis propter Deum proximis factis, ut dictum est; unde etsi alicui pecunia desit, non tamen facultas dandi eleemosynam deest; et si deesset omnino facultas respectu eleemosynarum corporalium propter penuriam rerum et corporis debilitatem, non tamen deesset facultas respectu eleemosynarum spiritualium, quia posset alteri (2) vel consulere, vel orare saltem (3); et si etiam facultas omnino deesset, voluntas completa sufficeret.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod cum virtus sit habitus quo dirigimur ad bene operandum, oportet quod omnis actus quod de se

(1) *Al.* sicut alias.
(2) *Al.* aliter.
(3) *Nicolai*: vel pro illo saltem orare.

rectitudinem importat, ad aliquam virtutem reducatur, quamvis etiam in sui ratione non exprimat omne illud quod ad perfectionem virtutis requiritur; sicut dare quando dandum est, dicitur esse actus liberalitatis, quamvis in hoc non exprimatur omnis debita circumstantia quae ad actum liberalitatis exigitur. Cum ergo eleemosyna, secundum quod dictum est, importet quamdam rectitudinem, quia significat dationem ordinatam ad subventionem miseriae, quod ipsum nomen declarat, cum eleemosyna ab ἔλεος quod est miseratio, seu misericordia, dicatur, patet quod eleemosyna de se dicit virtutis actum, quamvis non exprimat omnes conditiones quae ad actum virtutis requiruntur. Dationes autem et acceptiones ordinat liberalitas; unde oportet quod eleemosyna sit aliquo modo actus liberalitatis, cujus misericordia pars ponitur a quibusdam, ut in 3 dictum est, dist. 33, quaest. 3, art. 4; eo quod liberalitas conjectat bonum communiter in dationibus; sed misericordia conjectat in eis aliquod speciale bonum, quod est relevatio miseriae aliorum; unde eleemosyna est actus misericordiae, et per consequens liberalitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod pietas, secundum Augustinum, 10 de Civit. Dei (cap. 1), more vulgi dicitur ipsa misericordia; et sic ad pietatem pertinere dicitur eleemosyna, et non secundum quod est donum. Qualiter autem pietas donum a misericordia differat, in lib. 3, dist. 33, quaest. 3, art. 4, quaestiunc. 6, dictum est.

Ad secundum dicendum, quod misericordia secundum quod importat compassionem tantum ad miseriam alterius, non est virtus, sed passio; secundum autem quod importat electionem compatientis, secundum hoc virtus est.

Ad tertium dicendum, quod, ut patet, eleemosyna reducitur ad aliquam virtutem etiam a philosophis assignatam; quia ad misericordiam immediate, et ad liberalitatem mediate. Quamvis enim liberalitas communiter non attendat indigentiam, nihil tamen prohibet aliquam liberalitatis speciem indigentiam attendere.

Ad quartum dicendum, quod subvenire miseris, ut ibidem dictum est, non est actus justitiae ratione sui, sed ratione suae partis, secundum quod liberalitas etiam ad justitiam reducitur sicut pars.

Quintum concedimus.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod cum eleemosyna sit actus virtutis, oportet quod aliquo modo cadat sub praecepto, quia praecepta legislatoris ad virtutem ducere intendunt, ut dicitur 2 Ethic. (cap. 1). Reducitur autem ad hoc praeceptum: *Honora parentes*; honor enim (1) ille, secundum Augustinum, ad reverentiam et subventionem in necessariis pertinet; et nomine parentum omnis proximus intelligitur. Sed praecepta affirmativa non obligant ad semper, quamvis semper obligent; sed obligant pro loco et tempore, et secundum alias determinatas conditiones. Cum autem usus divitiarum sit ordinatus ad subveniendum necessitatibus praesentis vitae, quae quidem subventio debet esse ordinata; patet quod qui divitiis non utitur, ad subveniendum praesentis vitae necessitatibus, vel inordinate utitur, a virtute recedit. Ordo autem subventionis talis debet attendi quantum ad duo. Primo ex parte (1) eorum quibus subvenitur, ut primo sibi, postea sibi conjunctis subveniat, et deinde extraneis. Secundo ex parte necessitatis talis debet esse ordo, ut prius absolutae necessitati (2) subveniatur quam alicui necessitati conditionatae, quae est cum quis indiget aliquo ad sui status decentem conservationem; et ideo praeceptum legis ad hoc obligat, ut illud quod superest alicui post subventionem sibi factam (3) et sibi conjunctis (puta familiae, quam gubernare debet) respectu utriusque necessitatis, in eleemosynas expendat ad subveniendum aliis respectu utriusque dictarum necessitatum; sicut etiam natura illud quod sibi de alimento superfluit ab actu nutritivae, in quo attenditur quasi necessitas absoluta, et actu augmentativae, in quo attenditur quasi necessitas conditionata, praeparat ad conservationem speciei, generativae virtuti subministrans. Et similiter praeceptum legis obligat, quod etiam necessitati extraneorum absolutae primo subveniatur quam necessitati propriae vel propinquorum conditionatae; et ideo dicitur communiter, quod dare eleemosynam de superfluo, cadit in praecepto; et sic dare eleemosynam ei qui est in extrema necessitate; dare autem de eo quod est necessarium necessitate secunda, non autem de eo quod est necessarium necessitate prima, quia hoc esset contra ordinem caritatis.

Ad primum ergo dicendum, quod facere aliquid boni, ad quod ex legis praecepto non tenemur, ad supererogationem pertinet, de qua consilia dantur; et ideo, cum dare aliquid de superfluo respectu primae necessitatis, sed necessario secunda necessitate, ad subveniendum majori necessitati, etsi non sit necessitas absoluta, sit bonum, ad quod ex praecepto non obligamur; ideo est supererogationis, et propter hoc de hoc est consilium; et sic intelligitur Glossa illa.

Ad secundum dicendum, quod sicut est accipere superfluum et diminutum in datione, ita in retentione et acceptione, ut Philosophus dicit in 5 Ethic. (cap. 9 vel 10); et ideo aliquis, retinendo sua, contra virtutem facit quandoque, et per consequens contra legem Dei, quae ad omnem virtutis actum sufficienter ordinat, quamvis non faciat contra legem saecularis fori, quae non potest perfecte ad omnes virtutes ordinare. Et praeterea, quando alius est in statu extremae necessitatis, efficiuntur sibi omnia communia; unde etsi per violentiam vel furtum acciperet, non peccaret.

Ad tertium dicendum, quod eleemosyna (4), sicut dictum est, reducitur ad praeceptum affirmativum quod est *Honora parentes*. Sed cum omne praeceptum affirmativum pro tempore ad quod obligat, peccatum omissionis (5) inducat, omne autem peccatum sub prohibitione cadat, praecepta (6) affirmativa habent prohibitiones, sicut praecepta negativa, annexas pro illo tempore ad quod obligant; sicut etiam quaelibet affirmatio habet negationem conjunctam; et secundum quod illud peccatum omissionis potest esse causa vel occasio alterius peccati, secundum hoc intelligitur quod Ambrosius dicit: *Pasce; si non paveris, occidisti.*

(1) *Al.* autem.

(1) *Al.* quantum ad duo ex parte etc.
(2) *Al.* absolute necessitatibus.
(3) *Al.* subventionem perfectam.
(4) *Al. deest* eleemosyna.
(5) *Al.* dimissionis.
(6) *Al. additur* autem.

Ad quartum dicendum, quod tempus ad quod obligat praeceptum de eleemosynis faciendis, accipitur ex parte accipientis, et ex parte dantis. Ex parte autem accipientis, quando apparent signa probabilia extremae necessitatis futurae, nisi ei subveniatur; ut cum aliquis videt alios impotentes vel pigros ad subveniendum, et pauperem indigentem cibo et potu, et aliis vitae necessariis, nec sibi satisfacere posse; non enim expectanda est ultima necessitas, quia tunc forte non posset juvari natura jam fame vel siti consumpta. Dicit enim Chrysostomus super Joannem (hom. 76): *Non oportet pauperem ululantem deceptorem vocare. Quid dicis, o homo? Propter unum panem deceptionem quis complicat? Utique, dicis. Quocirca maxime misericordiam consequatur, ut maximae necessitati* (1) *eripiatur.* Ex parte autem dantis, quando habet homo multa quibus non indiget neque ad sustentationem vitae sui et suorum, neque ad decentem status sui conservationem; etsi pauperes extremae necessitatis non compareant. Neque oportet occasionem futurae necessitatis praetendere ultra probabilia signa futurae necessitatis; quia haec est superflua solicitudo, quam Dominus prohibet Matth. 6, 31: *Nolite soliciti esse, dicentes: Quid manducabimus, aut quid bibemus, aut quo operiemur? etc.*

ARTICULUS II.

Utrum eleemosyna decedentem in peccato mortali a poena infernali liberet.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod eleemosyna decedentem in peccato mortali a poena infernali liberet. Tobiae 4, 2 dicitur: *Eleemosyna ab omni peccato et a morte liberat, et non patietur animas ire in tenebras.* Sed in hoc nulla esset eleemosynae commendatio, si illos a tenebris eriperet qui tenebrarum debitores non erant. Ergo et decedentes in peccato mortali, qui tenebrarum debitores sunt, a tenebris inferni liberat.

2. Praeterea, Ambrosius (Ambrosiaster dicit, 1 Timoth. 4, super illud: *Pietas ad omnia valet): Pietatem autem sequens, si lubricum carnis patiatur, vapulabit quidem, sed non peribit.* Non autem potest intelligi de lubrico veniali, de quo quis poenitet: quia etiam sine eleemosynis per illud non periret. Ergo in peccato mortali decedentes, per eleemosynam liberantur a perditione inferni.

Sed contra, nullus liberatur a poena inferni nisi per gratiam Dei: gratia enim Dei vita aeterna est: Roman. 6. Sed ille qui decedit in peccato mortali, caret gratia. Ergo nec per eleemosynas a poena inferni liberari potest.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod eleemosyna sit minus satisfactoria quam alia opera satisfactionis; Matth. 17, 20, dicitur: *Hoc genus daemoniorum in nullo ejicitur nisi in jejunio et oratione;* nec fit aliqua mentio de eleemosyna. Ergo jejunium et oratio sunt efficaciora ad delendum peccatum quam eleemosyna.

2. Praeterea, satisfactionis opus oportet esse poenale et Deo acceptum. Sed jejunium est magis poenale quam eleemosyna, et oratio est opus magis Deo acceptum quam eleemosyna, inquantum majorem familiaritatem cum Deo conquirit. Ergo eleemosyna est minus satisfactoria quam jejunium et oratio.

Sed contra est quod Glossa (Ambrosiastri dicit. 1 Timoth., 4, super illud: *Pietas ad omnia valet*): *Omnis summa disciplinae christianae est in misericordia et pietate.* Sed in illo (1) consistit summa rei quod est in re praecipuum. Ergo praecipuum inter alia satisfactionis opera est eleemosyna.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod virtus eleemosynae magis consistat in dato exteriori quam in affectu interiori. Ut enim (2) dicitur communiter in suffragiis mortuorum, citius liberantur pro quibus dantur plura, etiam si pro alio bona voluntas impendatur. Ergo efficacia eleemosynae magis consistit in dato quam in affectu.

2. Praeterea, efficacia eleemosynae est in expiando peccatum. Sed ubi est majus datum, majus peccatum expiatur: quia pro majori peccato major summa pecuniae in eleemosynis dandae injungitur. Ergo efficacia eleemosynae praecipue consistit in dato.

Sed contra, super illud Psalm. 75: *Qui seminant in lacrymis etc.*, dicit Glossa (Augustini): *Magna voluntas multum dedit, multum seminavit: in hac voluntate illa vidua quae duo minuta misit, non parum seminavit.* Ergo efficacia eleemosynae magis pensatur ex magnitudine voluntatis quam ex magnitudine dati.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod causa poenae infernalis est culpa mortalis. Manente autem causa, manet effectus. Unde, cum ab eo qui in peccato mortali moritur, non possit ulterius culpa mortalis tolli, sicut nec a daemonibus; quia, ut dicit Damascenus (lib. 2 de Fide orthod., cap. 4, in fine), quod est hominibus mors, est daemonibus casus; patet quod neque eleemosyna ab eo prius facta, neque post mortem ejus facta ab alio, potest eum qui in peccato mortali decedit, a poena inferni liberare.

Ad primum ergo dicendum, quod eo modo quo aliquis liberatur a peccato mortali per eleemosynam, liberatur ab infernalibus tenebris. Liberat autem eleemosyna a peccato mortali hominem adhuc in statu viae existentem, dupliciter: vel impediendo futurum peccatum, sicut et alia opera meritoria, quae hominem in gratia confirmant; vel a praeterito liberando, inquantum disponit eum qui in peccatum incidit, ad gratiam recuperandam, sicut et alia opera de genere bonorum recta intentione facta.

Ad secundum dicendum, quod intelligitur de lubrico mortali. Quod autem dicitur: *Non peribit*, non est secundum necessitatem intelligendum, sed secundum quamdam dispositionem; quia per hoc quod operibus pietatis aliquis vacat in peccato mortali existens, disponit se ad gratiam, ut non facile permittatur in perditionem ire. Vel si intelligatur de veniali, efficacia eleemosynae in hoc ostenditur, quod poena vapulationis diminuitur per eam; vel per ipsam veniale impeditur, ne in mortale trahere (3) possit.

---

(1) Al. *maxima necessitate.*

(1) *Al.* in nullo.
(2) *Al. deest* enim.
(3) *Al.* retrahere.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod efficacia satisfactionis invenitur in tribus satisfactionis partibus, sicut virtus totius potentialis in partibus ejus, quae quidem complete in una invenitur, et in aliis diminute: sicut tota virtus animae invenitur in rationali; sed in sensibili anima invenitur diminute, et adhuc magis diminute in vegetabili: quia anima sensibilis includit in se virtutem animae vegetabilis, et non convertitur. Eleemosyna enim includit in se virtutem orationis et jejunii duplici ratione. Primo, quia eleemosyna eum constituit cui datur debitorem ad orandum et jejunandum, et alia bona quae potest faciendum pro eo qui dedit. Secundo, quia eleemosyna propter Deum data, est quasi quaedam oblatio Deo facta; unde Philosophus etiam dicit in 1 Ethic. (cap. 14), quod bona opera habent (1) aliquid simile Deo sacratis; oblatio autem ipsi Deo facta vim orationis habet. Et similiter inquantum bona exteriora ad corporis conservationem ordinantur, subtractio exteriorum bonorum per eleemosynam quasi virtute continet jejunium, quo maceratur corpus. Similiter etiam oratio virtute continet jejunium, quia extensio intellectus ad Deum debilitatem corporis parit, ut dictum est. Unde eleemosyna completius habet vim satisfactionis quam oratio, et oratio quam jejunium; et ideo dicitur 1 Timoth. 4, 8: *Corporalis exercitatio ad modicum utilis est.* Et propter hoc eleemosyna magis indicitur ut universalis medicina peccati, quam oratio, sicut Luc. 11, 41: *Date eleemosynam, et omnia munda sunt vobis;* et Dan. 4, 24: *Peccata tua eleemosynis redime;* et Tobiae 4, 2: *Eleemosyna ab omni peccato liberat;* et 1 Timoth. 4, 8: *Pietas ad omnia valet.*

Ad primum ergo dicendum, quod satisfactio est medicina et praeservans a peccato futuro, et expians a praeterito. Et quamvis eleemosyna habeat vim expiandi quodcumque peccatum praeteritum, non tamen habet omnem vim praeservandi a futuro peccato: quia oratio et jejunium praeservant a quibusdam peccatis non solum per modum meriti, quod etiam eleemosyna facit, sed per modum contrariae assuetudinis; et sic ibidem dicit Glossa (2) quod jejunio sanantur (2) corporis pestes, sed oratione pestes mentis; et secundum hoc intelligitur quod aliqua peccata tantum jejunio vel oratione sanantur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis poena in satisfactione requiratur, tamen principalius est in ea bonitas actus quam poenalitas. Et quia eleemosyna plus habet de ratione boni quam jejunium, inquantum immediatius se ad caritatem habet, et inquantum non est singulare bonum facientis, sed commune facienti et patienti; eleemosyna plus erit satisfactoria quam jejunium, similiter et quam oratio; quamvis hominem magis familiarem Deo reddat quam eleemosyna, sicut contemplativa plus quam activa; tamen intercessorum per eleemosynam multiplicatio plus valet ad impetrandum peccatorum remissionem quam singularis unius hominis oratio.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod eleemosyna, ut ex dictis patet, habet efficaciam et ex ipso faciente, inquantum est quoddam opus meritorium, et ex recipiente, inquantum obligatur ad orandum pro illo qui eleemosynam dedit. Si ergo consideratur eleemosynae efficacia ex parte recipientis, sic major efficacia in majori dato consistit, inquantum per hoc plures et magis debitores efficiuntur; ex parte autem dantis et respectu praemii essentialis, efficacia eleemosynae magis pensatur ex affectu quam ex dato; sed respectu praemii accidentalis, ut puta remissionis poenae, vel alicujus hujusmodi, magnificatur efficacia eleemosynae ex magnitudine dati, nisi ex parte altera intentio voluntatis magnitudini exterioris dati praeponderet. Potest enim tam intensa esse voluntas quod etiam omnem poenam absorbeat et reatum, sicut de contritione dicitur.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS III.

Utrum superflue assignentur eleemosynae corporales septem. — *(2-2, quaest. 32, art. 2.)*

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod superflue assignentur eleemosynae corporales septem, quae hoc versu continentur:

Visito, poto, cibo, redimo, tego, colligo, condo.

Visito, scilicet infirmum; *poto*, scilicet sitientem; *cibo*, scilicet esurientem; *redimo*, scilicet incarceratum; *tego*, idest vestio nudum; *colligo*, idest recolligo hospitem; *condo*, idest sepelio mortuum. Omnis enim eleemosyna ad utilitatem ejus cui datur, debet ordinari. Sed sepultura non est ad utilitatem mortui, ut Seneca dicit (lib. de Benefic., cap. 20). Ergo non fit eleemosyna in hoc quod mortuus sepeliatur.

2. Praeterea, Dominus, Matth. 25, maxime opera commemorat quibus homo a damnatione liberatur, et regnum meretur. Sed ibi non computatur mortui sepultura. Ergo non est aliqua eleemosyna.

3. Praeterea, eleemosyna datur ad subveniendum necessitatibus aliorum. Sed quaedam vestes non sunt ad necessitatem, sed ornatum; et quidam cibi et potus non sunt ad necessitatem, sed ad delectationem. Ergo non videtur quod semper vestire nudum et cibare esurientem sit pars eleemosynae.

4. Sed contra, multae aliae sunt necessitates humanae vitae quam praedictae, sicut caecus indiget ductione, claudus vectione. Cum ergo eleemosyna ad omnes necessitates ordinetur, videtur quod insufficienter eleemosynae praedictae numerentur.

5. Praeterea, inter omnes necessitates principalis est paupertas. Sed de hac non fit aliqua mentio. Ergo insufficienter eleemosynae praedictae numerantur.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod etiam eleemosynae spirituales inconvenienter numerentur, quae hoc versu continentur:

Consule, castiga, solare, remitte, fer, ora.

Consule, idest doce ignorantem, et dirige dubitantem: intelligitur enim in hoc duplex eleemosyna, spiritualis scilicet doctrina, et consilium; *castiga* delinquentem; *solare*, idest consolare tristem; *remitte*

(1) *Nicolai*: in 4 Ethic., cap. 5, quod bona dona habent etc.
(2) Ex Hieronymo supposititio in Marcum sumpta (*Ex edit. P. Nicolai*).
(3) *Al.* salvantur.

delinquentibus in te; *fer*, idest porta infirmitates aliorum, et gravamina; *ora* pro omnibus. Eleemosyna cadit sub praecepto, et obligat ad tempus determinatum, ut praedictum est. Sed non est tempus docendi nisi quando aliquis ignorans occurrit. Si ergo eleemosynae pars sit doctrina, videtur quod quandocumque homo videat aliquem ignorantem, debeat eum docere.

2. Praeterea, quicumque determinat aliquam quaestionem, docet quaerentem. Sed ille qui dat consilium, quaestionem determinat; quia consilium quaestio est, ut dicitur in 3 Ethic (cap. 5, vel 8). Ergo non debet alia eleemosyna poni consilium quam doctrina.

3. Praeterea, eleemosyna ad liberalitatem reducitur, ut dictum est. Sed severitas contra liberalitatem dividitur, ut in 3 lib., dist. 33, qu. 3, art. 4, dictum est de partibus justitiae. Ergo cum castigare delinquentem pertineat ad severitatem, non videtur quod debeat inter eleemosynas poni.

4. Praeterea, eleemosyna non computatur inter partes caritatis, sed inter partes justitiae, cum sit opus satisfactorium. Cum ergo remittere delinquenti et ferre molestias aliorum sit caritatis perfectae, videtur quod non sint partes eleemosynae, quae est actus misericordiae.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod eleemosynae corporales praeemineant spiritualibus. Eleemosyna enim ordinatur ad subveniendum indigentiae. Sed magis indiget corpus quam spiritus. Ergo potior est eleemosyna corporalis quam spiritualis.

2. Praeterea, quanto minus recompensatur eleemosyna danti, tanto eleemosyna est acceptior; unde dicitur Matth. 5, 5, quia *receperunt mercedem suam* qui laudem suam per eleemosynas quaerunt. Sed in corporalibus eleemosynis minor fit recompensatio, quia bona spiritualia aliis communicata in possidente crescunt. Ergo eleemosynae corporales sunt potiores.

3. Praeterea, quanto eleemosyna magis satisfacit desiderio pauperis, tanto gratior est. Sed magis satisfit desiderio recipientis per eleemosynas corporales quam spirituales; quia defectus corporales magis sentiuntur. Ergo eleemosyna corporalis potior est.

Sed contra est, quia per eleemosynas spirituales subvenitur spiritui, per corporales autem corpori. Sed spiritus praeeminet corpori. Ergo et eleemosyna spiritualis corporali.

Praeterea, quanto est nobilius datum, tanto est nobilior eleemosyna, sicut etiam in eleemosynis corporalibus patet. Sed bonum spirituale, quod in eleemosynis spiritualibus datur, est melius quam corporale, quod datur in corporibus. Ergo eleemosynae spirituales sunt potiores corporalibus.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod eleemosyna corporalis ordinatur ad subveniendum necessitati corporis; quae quidem est duplex; scilicet communis, et specialis ratione alicujus accidentis. Communis quidem necessitas corporis est duplex; una ex hoc quod jam mortem incurrit, et ad hoc ordinatur sepultura mortui; alia secundum quod est nobis necessarium aliquid praeservans a morte, ne eam aliquis incurrat; et hoc dupliciter. Uno modo prohibens corruptivum interius, quod est defectio nutrimenti; et contra hoc ordinatur cibatio esurientis, et potatio sitientis, secundum quod his duobus indigetur ad nutrimentum. Alio modo prohibens corruptivum exterius; et ad hoc etiam ordinatur duplex eleemosyna, scilicet tegere nudum, et colligere hospitem in domo; quia his duobus contra aeris intemperiem indigemus, scilicet veste, et domo. Similiter etiam necessitas specialis (1) potest esse duplex; vel ex causa intrinseca, sicut infirmitas: et contra hanc ordinatur visitatio infirmorum; vel ex causa extrinseca, sicut detentio incarceratorum; et contra hoc ordinatur redemptio captivorum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis sepultura non prosit mortuo secundum se corporaliter, prodest tamen ei secundum quod in memoriis hominum remanet; tum quia in confusionem mortui reputatur quod insepultus jacet; tum quia ex ipso tumulo magis in memoria manet, et aliqui ad orandum pro ipso excitantur; unde monumentum dicitur a memoria, ut Augustinus dicit in littera de cura pro mortuis agenda (cap. 4, circ. med.).

Ad secundum dicendum, quod Dominus enumeravit illas eleemosynas in quibus major indigentia apparet, ut evidentior appareat justitia judicantis, dum hos pro eleemosynis (2) remunerat, et illos pro omissione condemnat; et tamen in aliis Scripturae locis talis eleemosyna commendatur, sicut patet de Tobia et de Simone Machabaeo, qui parentibus et fratribus suis sepulcra solemnia aedificaverunt (Tob. 1 et 4, et 1 Machab. 13), et etiam Joseph qui corpus Domini sepelivit, et ex hoc laudatur; Matth. 27.

Ad tertium dicendum, quod aliquando illud quod est ad delectationem vel ornatum, in necessitatem vertitur; et hoc dupliciter; vel propter infirmitatem, quia infirmi sunt sustentandi delicatis cibis et vestibus mollioribus, ne natura gravetur; vel propter pristinam consuetudinem, aut etiam dignitatis statum, in quo aliquis, etiam pauper, sine confusione non potest aliis uti; et ideo etiam Augustinus in regula his duobus generibus hominum praecipit uberius subveniendum.

Ad quartum dicendum, quod omnes aliae necessitates ad aliquam istarum reducuntur. Quidquid enim ad subventionem morbi pertinet, hoc totum sub visitatione infirmi continetur.

Ad quintum dicendum, quod sicut nummus, eo quod est mensura quaedam, ut Philosophus dicit 5 Ethic. (cap. 8), continet omnia necessaria vitae virtute; ita etiam paupertas continet omnes necessitates; et ideo subvenire pauperi non est specialis eleemosyna ab aliis distincta, sed generalis, quae omnes includit.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum quod eleemosynae spirituales dicuntur quibus defectibus proximi in spiritualibus subvenitur: quod quidem fit dupliciter. Uno modo quando aliquis impetrat proximo subventionem a Deo, et hoc facit oratio; alio modo quando aliquis subvenit proximo per seipsum, et hoc vel contra defectum poenae, vel contra defectum culpae. Si primo modo, hoc est dupliciter; quia poena spiritualis vel est in intellectu secundum ignorantiam, et contra hunc defectum est doctrina respectu intellectus specula-

(1) *Al.* spiritualis.

(2) *Al.* per eleemosynas.

tivi, et consilium respectu intellectus practici; vel est in affectu, scilicet tristitia, et contra hunc defectum est consolatio. Si autem secundo modo, scilicet contra defectum culpae; hoc dupliciter. Uno modo ex parte ipsius peccantis, cujus inordinationi (1) subvenit castigatio; alio modo ex parte alterius qui ex culpa peccantis laeditur; et sic contra culpam est duplex remedium: scilicet remissio ex parte ejus in quem directe culpa committitur, et supportatio ex parte ejus cui peccantis societas est onerosa. Vel aliter. Defectus cui subvenitur per eleemosynas spirituales, aut est defectus poenae in intellectu practico, vel speculativo; et sic est doctrina et consilium, ut dictum est; vel in affectu; et sic est consolatio; aut est defectus culpae, et sic vel in seipsum cum spe emendationis, et sic est castigatio; aut sine spe emendationis, et sic non restat nisi per orationem divinum subsidium implorare; vel in proximum, et sic quantum ad culpam indiget remissione; quantum ad poenam quam infert, supportatione.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dare eleemosynam corporalem non cadit sub praecepto obligante nisi ad tempus necessitatis, et ut alicui in necessariis vitae subveniatur; ita ad doctrinam alterius non obligatur homo propter debitum officium nisi in his quae sunt de necessitate salutis, et quando non esset qui instrueret, vel quando aliquis alium errantem videret; nisi esset alius qui ex officio id facere teneretur; alias autem docere est consilium, et supererogatio quaedam, sicut et de eleemosynis corporalibus dictum est.

Ad secundum dicendum, quod non omnis quaestio est consilium, sed quaestio quae est de rebus agendis a nobis. Et quia dubitatio sive ignorantia talis habet rationem specialem defectus, inquantum deficit scientia, quae debet esse regitiva in opere; ideo specialis eleemosyna ponitur consilium praeter doctrinam.

Ad tertium dicendum, quod poenam castigando infligere contingit dupliciter; aut inquantum est afflictiva illius cui infertur; et sic ad severitatem pertinet, quae aequalitatem justitiae servat, secundum quod poenam culpae recompensat; aut secundum quod cedit in bonum ejus in quem poena infertur; et sic largo modo ad liberalitatem reducitur, prout omne beneficium impensum quodammodo liberalitas est.

Ad quartum dicendum, quod caritas est mater omnium virtutum; et ideo non est inconveniens, si actus qui sunt aliarum virtutum quasi elicientium, sint etiam caritatis quasi imperantis.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod eleemosyna habet efficaciam, ut dictum est, et ex parte dantis, et ex parte recipientis. Ex parte autem dantis efficacia eleemosynae pensatur per conditionem ipsius actus quo subsidium proximo confertur; et sic, simpliciter loquendo, eleemosyna spiritualis dignior est, quia actus spirituales digniores sunt corporalibus donis. Ex parte autem recipientis potest mensurari eleemosyna dupliciter; vel ratione boni quod confertur, et sic adhuc eleemosyna spiritualis praeeminet: vel ratione necessarii, et sic quaedam spirituales sunt quibusdam corporalibus potiores, scilicet quae contra culpam ordinantur, quibuscumque eleemosynis corporalibus: quia homo magis debet vitare culpam quam aliquem defectum corporalem, etiam mortem. Quaedam vero corporales, quae scilicet sunt ad sustentationem vitae, quibusdam eleemosynis spiritualibus magis sunt necessariae, scilicet quae sunt ad bene esse; sed illae quae sunt ad bene esse spirituale, sunt magis necessariae illis quae sunt ad bene esse corporale. Sic ergo patet quod omnibus corporalibus eleemosynis aliquae spirituales potiores sunt, et similiter in genere loquendo de utrisque.

(1) *Al.* ordinationi.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis corpus habeat plures indigentias quam spiritus, tamen indigentiae spiritus sunt magis fugiendae quam indigentiae corporis, sicut eligibiliores sunt spirituales quam corporales divitiae.

Ad secundum dicendum, quod recompensatio non diminuit efficaciam eleemosynae, sed intentio recompensationis; unde quamvis aliquis docendo ipse etiam addiscat, non tamen quandoque propter hoc facit, sed solum ut alteri subveniat. Et praeterea intentio acquirendi aliquod spirituale bonum non minuit rationem meriti: quia per ipsum Deo conjungimur, ut frequenter contingit.

Ad tertium dicendum, quod etsi minus sentiat aliquis defectus spirituales, hoc est propter defectum ejus. Non autem mensuratur eleemosyna per hoc quod acceptat qui recipit, sed secundum quod acceptare debet: alias meritum dantis ex recipientis penderet arbitrio; quod falsum est.

ARTICULUS IV.

Utrum de necessario sit danda eleemosyna.
(2-2, quaest. 32, art. 6 et 7.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod de necessario non sit danda eleemosyna. Quia, ut dicit Augustinus, peccat qui praepostere agit. Sed ordo caritatis hoc exigit ut homo magis sibi quam alteri subveniat. Ergo peccat subtrahendo sibi necessarium, ut alteri conferat.

2. Praeterea, Philosophus dicit in 4 Ethic. (cap. 8), quod qui dissipat substantiam suam, idest divitias, destruit seipsum; et hoc praecipue verum est quantum ad necessaria. Sed peccat qui seipsum occidit. Ergo etiam peccat qui de necessariis sibi eleemosynam facit.

Sed contra est quod qui omnia dat, nihil sibi retinet de necessariis. Sed Dominus consulit Matth. 19, 21: *Vende omnia quae habes, et da pauperibus.* Ergo sine peccato potest homo de necessariis sibi eleemosynam facere.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod etiam de malo acquisito et possesso possit eleemosyna fieri. Luc. 16, super illud: *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis*, dicit Glossa (Hieronymi): *Iniquitas bene dispensata in justitiam vertitur.* Ergo videtur quod liceat de inique possessis eleemosynam facere.

2. Praeterea, ei qui est in ultima necessitate constitutus, omnibus modis subveniendum est. Sed contingit aliquem qui nihil habet nisi de injusto acquisito et detento, alium in extrema necessitate videre (1). Ergo debet ei eleemosynam facere; et

(1) *In nonnullis editis* in extrema necessitate vivere.

sic de malo acquisito et detento potest eleemosyna fieri.

Sed contra est quod Gregorius dicit (lib. 7, epist. 111): *Non est computanda eleemosyna, si pauperibus dispensetur quod ex illicitis rebus acquiritur.*

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod de turpi lucro non possit fieri eleemosyna, sicut de meretricio, et aleato, et quod per simoniam acquiritur. Quia secundum Philosophum (Ethic. 4, cap. 5), dona habent aliquid simile Deo sacratis. Sed ex hujusmodi non licet sacrificium vel oblationem Deo offerre; Deuter. 23, 18: *Non offeres mercedem prostibuli nec pretium canis in domum Dei tui.* Ergo nec eleemosynae ex hujusmodi fieri debent.

2. Praeterea, aleatorum lucrum est turpe lucrum. Acceptiones enim eorum illiberales sunt, ut Philosophus dicit in 4 Ethic. (cap. 3 vel 4). Sed ex aleato non potest fieri eleemosyna, ut videtur: quia tenetur ad restitutionem ejus. Ergo non potest fieri eleemosyna de turpi lucro.

Sed contra est quod Augustinus dicit (de Verb. Domini, serm. 35): *Qui habetis aliquid de malo, facite inde bonum.* Ergo qui acquisivit aliquid de turpi lucro, potest illud in bonum usum eleemosynae expendere.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod de rebus exterioribus dicitur nobis aliquid necessarium dupliciter. Uno modo, sine quo non potest aliquis esse et vivere. Alio modo dicitur nobis necessarium quo indigemus ad honeste vivendum, vel decenter secundum statum nostrum. Sed talis decentia non consistit in aliquo indivisibili: quia multis additis homo non excedit status sui conditionem; multis etiam subtractis conditio sui status decenter conservatur: sed tantum posset addi, quod esset ultra conditionem status sui; et tantum diminui, quod non servaretur honestas, vel sui status decentia; et hoc quidem sermone determinari non potest, quia de singularibus non est judicium; sed statur in hoc prudentiae arbitrio, et discretionis, quae docet de omnibus. Utroque autem dictorum modorum potest aliquid esse alicui necessarium dupliciter: vel ratione sui ipsius, et hoc dicitur a quibusdam necessarium individui; vel ratione eorum quorum curam gerere debet, et hoc dicitur necessarium personae, inquantum persona ad dignitatem pertinet secundum quam alicui competit aliorum curam gerere. Illud ergo sine quo non potest esse vel vivere aliquis, vel ipse, vel illi quorum curam habet, non debet in eleemosynas expendi: hoc enim dicitur necessarium simpliciter quasi necessitate absoluta, nisi forte posset, antequam talis necessitas incumbat, per alium modum resarciri; quia jam excideret ab hujusmodi necessitatis ratione. Similiter etiam illud quo subtracto non potest servari decentia status aliquo modo sui vel suorum, non debet aliquis in eleemosynas expendere, nisi de facile resarciri possit, aut nisi aliquis statum mutare vellet; quia nullus debet indecenter in aliquo statu manere; vel nisi necessitas alia praeponderet, vel alicujus personae specialis in necessitate ultima existentis, vel Ecclesiae, vel Reipublicae: quia bonum gentis est divinius quam bonum unius. Illud autem quo posito vel subtracto nihilominus decentia status manet, potest in eleemosynam dari; et de hoc est consilium, non praeceptum. Illud autem quod necessarium reputatur ad aliquid quod est ultra decentiam status, debet in eleemosynam dispensari; et hoc cadit sub praecepto.

Ad primum ergo dicendum, quod si aliquis necessarium, sine quo nullo modo esse vel decenter vivere possit, sibi subtraheret, et alii daret, ordinem caritatis perverteret in beneficiis observandis; non autem si de aliis, sine quibus praedicta esse possunt, plus alteri quam sibi tribuat: quia virtuosi est de talibus bonis corporalibus plus aliis quam sibi tribuere, ut Philosophus in 9 Ethic. (cap. 8 vel 9) dicit.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de eo quod est necessarium secundum primum modum.

Ad tertium dicendum, quod illi qui omnia dimittunt propter Deum, statum vivendi mutant; cujus status decentia potest conservari per ea quae a fidelibus et devotis vel quotidie ministrantur, vel jam ministrata sunt in possessionibus et reditibus.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod illud dicitur licitum, quod nulla lege prohibetur; unde illicite acquisitum dicitur quod contra prohibitionem legis acquiritur. Sed hoc potest esse dupliciter: quia aut lex prohibuit ipsum lucrum, vel causam lucri tantum. Si ipsum lucrum est prohibitum, tunc impossibile est quod juste detineatur. Ex hoc enim ipso efficitur aliquis injusti tituli et malae fidei possessor, quod contra legem aliquid habet. Sed in talibus distinguendum est. Quia aut non transfertur dominium, sicut in rapina et furto, et tunc omnino restituere tenetur; et ideo ex hoc non potest eleemosyna fieri: aut transfertur dominium; et tunc vel competit repetitio ei a quo quis lucratus est secundum aliquod jus, sicut in usura accidit, in qua, ut quidam dicunt, dominium transfertur; et tunc de hoc etiam non potest eleemosyna fieri; aut non competit repetitio secundum turpitudinem sceleris ex parte dantis, sicut in simonia accidit; et tunc tale acquisitum non potest juste retineri, sed debet in eleemosynas erogari. Si autem lex prohibuit actum ex quo quis lucratur, sed non lucrum supposito actu, tunc quamvis acquirendo tali actu contra legem fecerit, tamen tenendo non facit contra legem: sicut cum quis de lenocinio vel meretricio lucratur; et ideo haec retineri possunt, et de eis eleemosyna fieri potest.

Ad primum ergo dicendum, quod illud intelligendum est de illis quae per illicitum actum acquisita sunt, et tamen juste possidentur. Vel aliter dicendum, quod mammona iniquitatis dicuntur divitiae etiam licite acquisitae et possessae, vel inquantum eas sola iniquitas divitias esse reputat, ut Augustinus exponit 21 de Civitate Dei (cap. 27); vel inquantum sunt iniquitatis occasio; vel *iniquitatis*, idest inaequalitatis; quia non aequaliter sunt hominibus distributae, bono aliquando egente, et malo superabundante.

Ad secundum dicendum, quod in tali casu, si sine periculo pauperis esse potest, debet ille qui alienum habet, significare ei cui debet; et sive ille licentiam dederit, sive non, debet pauperi in ultima necessitate existenti providere. Nec providet sibi de alieno, quia necessitas talis omnia facit com-

munia. Unde non tenetur ad restitutionem, nisi ille cui debet, in simili necessitate esset: quia etiam tunc teneretur sibi providere, si nihil habuisset ab eo.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quando lucrum ipsum est lege prohibitum, ut rapina, usura et simonia, non solum dicitur turpe lucrum, sed iniquum; et de hoc dictum est qualiter eleemosyna fieri possit vel non possit. Sed quando actus quo quis lucratus est, lege prohibitus est, non autem ipsum lucrum, tunc vocatur turpe lucrum, sicut est in meretricio, vel in similibus; et tunc de tali eleemosyna fieri potest, quia non tenetur ad restitutionem.

Ad primum ergo dicendum, quod de tali lucro non debet fieri oblatio ad altare, praecipue manifeste, propter scandalum et reverentiam sacrorum, vel sceleris abominationem; sed hae causae non prohibent quin ex tali eleemosyna fieri posset.

Ad secundum dicendum, quod ipsum lucrum aleatorum est lege prohibitum. Sed in hoc distinguendum est: quia aliquid circa ludum justum est prohibitum lege naturali aut divina, ut quod aliquis lucretur ab his qui rem suam alienare non possunt, sicut sunt minores, et furiosi, et similes; et iterum quod aliquis alterum trahat ex cupiditate lucrandi; sed secundum jus positivum, omne tale lucrum est interdictum. Quia autem jus positivum per dissuetudinem abrogatur, non autem jus divinum; ideo dicendum videtur, quod si lucratus est ab eo qui non habuit potestatem alienandi, tenetur ad restitutionem ei, et sic non potest facere eleemosynam inde. Si autem lusit cum eo qui habet potestatem alienandi quae sua sunt, si tractus lusit et amisit, potest repetere; si lucratus est, non tenetur restituere; quia ille qui amisit, non est dignus recipere, nec potest licite retinere; nisi jus positivum per contrariam consuetudinem esset alicubi abrogatum. Si autem alium traxerit, si amisit, non competit ei repetitio; si autem lucratus est, tenetur ad restituendum illi a quo lucratus est, et non potest inde facere eleemosynam.

ARTICULUS V.

Utrum uxor possit de rebus mariti facere eleemosynam. (2-2, *qu.* 32, *art.* 2.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod uxor possit de rebus mariti facere eleemosynam. Quia, sicut dicit Augustinus (de bono Conjugali, cap. 1), uxor in societatem matrimonii assumitur, propter quod non de capite neque de pedibus femina formata est, sed de latere. Si ergo vir potest facere eleemosynas de rebus domus, quae sunt ei communes ratione praedictae societatis, et uxor poterit facere.

2. Praeterea, de Lucia legitur, quod dabat eleemosynas ignorante sponso; nec ex hoc reprehenditur, sed laudatur. Ergo uxor potest sine consilio mariti eleemosynas dare.

Sed contra, 1 Corinth. 11, 3: *Vir caput est mulieris.* Sed membrum non potest aliquid sine capite facere. Ergo nec uxor potest sine viro eleemosynas dare.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur, quod filius familias possit etiam dare. Quia quilibet quod suum est, potest alteri dare. Sed res paternae sunt filii familias, quia ipse est heres. Ergo potest de his eleemosynam facere.

2. Praeterea, usus divitiarum laudabilior est, si ad bonum spirituale quis magis eis utatur quam ad bonum corporale. Sed ad usum corporis sui potest filius familias rebus patrimonii sui uti. Ergo multo fortius ad bonum spirituale, quod est per eleemosynas.

Sed contra, nullus potest aliquid dare quod non est in potestate ejus. Sed patrimonium non est in potestate filiifamilias. Ergo non potest de eo dare eleemosynam.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod servus vel ancilla possunt facere eleemosynam de rebus dominorum. Quia de quolibet praesumendum est bonum, nisi probetur contrarium. Sed facere eleemosynam est bonum. Ergo debet praesumi quod domino suo placeat; et ita sub spe ratihabitionis poterit eleemosynam facere.

2. Praeterea, eleemosynae etiam a famulis factae valere ad salutem dominorum possunt, sicut patet in mortuorum suffragiis. Sed servus debet procurare bonum domini sui non solum corporale, sed spirituale magis. Ergo potest de rebus domini eleemosynas facere.

Sed contra, nullus debet eleemosynam facere in alieno. Sed res dominorum non sunt servorum. Ergo servi de eis eleemosynas facere non debent.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod monachi possint eleemosynas facere sine licentia Abbatis. Unum enim bonum non praejudicat alteri. Sed religio est bonum quoddam. Ergo non praejudicat eleemosynae, quae etiam bonum quoddam est, quin eam dare possit.

2. Praeterea, eleemosynae maxime in Scriptura commendantur. Si ergo monachi non possunt eleemosynas dare, tunc sunt pejoris conditionis quam alii.

Sed contra, eleemosyna non est danda nisi de proprio. Sed monachus non habet proprium, prohibente paupertatis voto. Ergo monachus non potest eleemosynam dare.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in extrema necessitate existenti, quae facit omnia communia, quilibet praedictorum potest eleemosynam facere; quia debet praesumere quod suo superiori placeat, cum ipse dare teneretur, si praesens esset; et si etiam prohiberetur, idem dicendum videtur sicut de illicito lucro dictum est prius, ad cujus restitutionem aliquis tenetur. Alias autem de uxore distinguendum est; quia si habet alias res praeter dotem, vel est lucrosa, tunc potest tales eleemosynas dare quae virum non depauperent, etiam non requisito assensu viri, dummodo non prohibeat; et si etiam prohiberet verbo, posset probabiliter credere quod eam non intenderet simpliciter ab eleemosynis coercere, sed a superfluitate eleemosynarum, nisi aperte pateret ei contrarium. Si autem praedicta duo defuerint, non debet dare eleemosynas sine consensu viri, nisi aliquas eleemosynas communes et modicas, de qui-

bus satis ei constare potest quod viro placeret, si necessitatem pauperis inspiceret.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis uxor ad societatem assumatur, et in ipso actu matrimonii sit aequalis; tamen in his quae ad dispositionem domus pertinent, vir caput est mulieris; et ideo non est similis ratio de utroque.

Ad secundum dicendum, quod beata Lucia erat adhuc sponsa tantum, nec erat matrimonium consummatum, aut ratificatum; et ideo de consensu matris, sub cujus cura erat, poterat eleemosynam facere.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod filius familias non potest dare eleemosynam sine consensu parentum, nisi panem et hujusmodi, quae non inferunt sensibile damnum; de quibus satis constare potest quod parentibus placeat.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis filius familias sit heres, non tamen adhuc est dominus rerum; et ideo dare non potest.

Ad secundum dicendum, quod ad victum corporalem tenentur ei parentes, nisi ex culpa sua remaneat; ideo potest uti rebus parentum ad necessitatem suam, non autem aliis dare.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum est de servis et ancillis, et etiam de famulis, quamvis sint liberae conditionis, quod non possunt eleemosynas dare de rebus dominorum sine eorum consensu, nisi panem et hujusmodi, quae, ut dictum est, non inferunt sensibile nocumentum; quia etsi sit dispensator rerum, non tamen ponitur dispensator quasi potestatem aliquam in re domini habens, sed quasi tractans eam ad utilitatem domini. De pretio autem sui servitii constat quod posset eleemosynam dare.

Ad primum ergo dicendum, quod non oportet quod praesumamus de quolibet quodlibet bonum, sed illud ad quod tenetur, quo praetermisso peccat; quia nullum debemus credere malum, nisi constet nobis de malitia ejus; et ideo non oportet quod famulus credat quod domino placeat, nisi in illa necessitate pauperis in qua dominus de necessitate tenetur.

Ad secundum dicendum, quod suffragia non prosunt mortuis per alios facta, nisi inquantum meruerunt ut eis prodessent, dum adhuc viverent, ut Augustinus dicit (in Enchir., cap. 109, et de Cura pro mortuis agenda, cap. ult.); et ideo sunt aliquo modo eorum illae eleemosynae quae pro eis fiunt. Et similiter oportet quod eleemosynae quae pro viventibus fiunt, si debeant eis prodesse, debeant esse eorum: quod non potest esse, si eis displiceat; et ideo non debet facere eleemosynam pro domino famulus de rebus domini, nisi constet sibi quod ei placeat.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod monachus, si habet dispensationem rerum monasterii, potest et debet facere eleemosynam de superfluis nomine capituli. Si autem non habet dispensationem, tunc in monasterio existens non debet dare sine licentia, nisi in extrema necessitate vel absente Abbate aliquid modicum sub spe ratihabitionis; extra monasterium vero existens, puta in studio, potest eleemosynam facere; quia cum dantur ei expensae, committitur ei earum dispensatio.

Ad primum ergo dicendum, quod non est inconveniens bonum perfectum bono imperfecto repugnare; non quidem propter contrarietatem ad ipsum, quia bonum, inquantum est bonum, non est bono contrarium; sed propter contrarietatem ad ejus imperfectionem.

Ad secundum dicendum, quod monachus non est factus ex hoc pejoris conditionis: quia multo magis est accepta Deo universalis rerum abdicatio quam particularis distributio, quae fit per eleemosynas.

ARTICULUS VI.

Utrum aliquis possit sibi eleemosynam facere.
(Ubi supra, artic. 9.)

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis non possit sibi eleemosynam facere. Eleemosyna enim est actus liberalitatis vel justitiae. Sed hae virtutes propter hoc quod in communione consistunt, non sunt nisi ad alterum, ut de justitia dicitur in 5 Ethic. (cap. 2 vel 3). Ergo eleemosyna non potest esse ad seipsum.

2. Praeterea, nullus dat nisi quod habet; nec aliquis recipit nisi id quod non habet. Sed nullus potest aliquid simul habere et non habere. Ergo non potest sibi dare eleemosynam.

Sed contra, homo debet diligere proximum sicut seipsum. Sed proximum ita debet diligere affectu, quod etiam affectu ei benefaciat. Ergo et sibi debet benefacere, et eleemosynas dare.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod malis non sit eleemosyna danda, per id quod dicitur Eccli. 12, 4: *Da misericordi, et non suscipias peccatorem;* et iterum: *Benefac humili, et non des impio.*

2. Praeterea, proditor domini sui reputaretur qui de rebus a domino sibi concessis hostes domini sui nutriret. Sed omnis peccator est hostis Domini. Ergo non debet ei eleemosyna de rebus a Deo nobis concessis dari.

Sed contra, Matth. 5, 44: *Estote filii Patris vestri qui in caelis est, qui solem suum facit oriri super bonos et malos.* Sed hoc non dicitur nisi propter imitationem. Ergo debemus et bonis et malis dare.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. Videtur quod meliori sit magis subveniendum semper. Quia eleemosyna datur propter Deum, ut ex ipsius definitione patet. Sed bonus est Deo propinquior quam malus. Ergo meliori semper magis eleemosyna est danda.

2. Praeterea, eleemosyna habet efficaciam ex parte etiam recipientis, qui obligatur ad orandum pro eleemosynam dante. Sed opus boni est efficax ad merendum magis. Ergo magis semper debet dari eleemosynam magis bono.

3. Sed contra, eleemosyna, cum sit actus misericordiae, miseriam intuetur. Sed malus est magis miser quam bonus. Ergo magis est eleemosyna malis danda quam bonis.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod eleemosyna potest dupliciter fieri, ut ex praedictis patet: scilicet per collationem alicujus rei temporalis, et hoc modo nullus sibi ipsi

eleemosynam facere potest; vel per exercitium alicujus actus spiritualis, vel corporalis. Et quia homo ratione diversarum partium in seipsum agere potest; sicut anima movet corpus, et una pars animae aliam, et una pars corporis aliam: ideo talem eleemosynam aliquis potest facere sibi. Sed ad subveniendum sibi in corporalibus natura satis inclinat; et ideo de hoc non oportuit dari praeceptum, sed solum de subveniendo animae, ad quam non ita multi inclinantur; unde dicitur Eccli. 30, 44: *Miserere animae tuae, placens Deo.*

Ad primum ergo dicendum, quod liberalitas, secundum quod consistit in dationibus, non potest esse ad seipsum; sed secundum quod consistit in sumptionibus, potest esse ad seipsum, sicut et illiberalitas. Sunt enim aliqui illiberales ad seipsos, qui propter cupiditatem rerum sibi necessaria subtrahunt. Sed justitia nullo modo potest esse ad seipsum, quia habet rationem aequalitatis, quae semper ad alterum esse debet.

Ad secundum patet solutio ex dictis.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod secundum Augustinum (lib. 14 de Civit. Dei, cap. 6), sic diligendi sunt homines, ut eorum non diligantur errores. Et quia exhibitio beneficii dilectioni correspondet, ideo peccatori ad sustentationem naturae debemus eleemosynam facere, si indigeat, cum praecipiatur nobis benefacere amicis et inimicis; sed ad fovendum eorum malitiam non debemus eis aliquid dare. Vel si constaret quod de eo quod eis datur, in peccatum abuterentur, non deberet eis dari aliquid, nisi necessitas extrema exposceret; et hoc modo intelligenda est auctoritas inducta.

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod peccator, etsi sit inimicus Dei quantum ad culpam, non tamen quantum ad naturam: quia Deus nihil odit eorum quae fecit; Sap. 11.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod cui magis benefaciendum sit, ut dicit Philosophus 9 Ethic. (cap. 3), non est facile determinare propter multas diversitates boni et necessarii. Tamen hoc est tenendum, quod semper magis reddendum est debitum quam beneficium impendendum, ut ipse ibidem dicit, nisi ex parte altera adsit major bonitas vel necessitas; et ideo parentibus et propinquis et benefactoribus, et eis a quibus spiritualia accipit, magis debet eleemosynam facere, si indigeant, et ceteris paribus, melioribus magis, et magis etiam indigentibus magis; et sic secundum has tres conditiones debet gradus in eleemosynis constitui, scilicet secundum honestum et necessarium et debitum. Assignare autem in singulis quando unum alteri eorum praeferatur, est impossibile: quia singulares eorum conditiones, quae attendendae sunt, sunt infinitae, et non cadunt sub arte. De his autem ratio docet, et prudentiae consilium.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Deo propinquior sit semper melior, non tamen semper debet ei magis dari: quia eleemosynarum largitio ad necessitatem proximi sublevandam divinitus instituta est; unde si indigentia ex parte altera nimis excedat, magis servabitur intentio instituentis eleemosynam quam si meliori daretur.

Ad secundum dicendum, quod principalius consideratur efficacia eleemosynae ex parte dantis quam ex parte recipientis; et ideo ex parte dantis debet esse ordinata datio, quae eleemosynae efficaciam auget.

Ad tertium dicendum, quod quamvis peccator sit magis miser in spiritualibus, non tamen in corporalibus; et ideo non est sibi semper magis providendum per corporales eleemosynas.

QUAESTIO III.

Deinde quaeritur de jejunio; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° quid sit jejunium; 2.° quis teneatur ad jejunium; 3.° de tempore jejunii; 4.° de solventibus ipsum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Isidorus convenienter jejunium definiat.
(2-2, *quaest.* 147, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Isidorus inconvenienter definiat jejunium, dicens (lib. 6 Etymol., tit. de offic. in dict. *jejunium*): *Jejunium est parsimonia victus, abstinentiaque ciborum.* Parsimonia enim a *parsi* praeterito hujus verbi *parco* venit. Est enim *parcere*, inter alia quae habet significata, idem quod abstinere. Ergo idem videtur esse parsimonia victus et abstinentia ciborum; et sic alterum superfluit.

2. Praeterea, Matth. 17, super illud: *Hoc genus daemoniorum etc.*, dicit Hieronymus (1): *Jejunium est non solum ab escis, sed a cunctis illecebris abstinere.* Cum ergo Isidorus definiat jejunium tantum per abstinentiam ab escis, videtur quod incompetens sit assignatio.

3. Praeterea, ad observationem jejunii videtur non solum pertinere abstinere a cibis, sed etiam lugere, et unguento non uti, ut patet Dan. 10, 2: *In diebus illis lugebam ego Daniel trium hebdomadarum diebus.* Sed de his non fit mentio in praedicta assignatione. Ergo insufficiens est.

4. Praeterea, multi servant parsimoniam in victu et abstinentiam in cibis, qui tamen pluries in die manducant. Sed tales non dicuntur jejunantes. Ergo definitio praedicta non convertitur cum jejunio.

5. Praeterea, nullus est jejunus nisi jejunio, sicut nec albus nisi albedine. Sed aliquis etiam immoderate cibis utens, est quandoque jejunus antequam comedat. Ergo tali non competit definitio assignata jejunii; ergo est incompetens.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod jejunium non sit actus virtutis. Virtus enim sicut abundanti, ita et diminuto corrumpitur. Sed jejunium importat diminutionem a cibo, in quo conservari potest medium virtutis. Ergo jejunium non est virtutis actus.

2. Praeterea, omnis virtutis actus est in aliquid operando. Sed jejunium dicit cessationem ab actu. Ergo non est virtutis actus.

3. Praeterea, jejunium consistit non solum in abstinendo a superfluis cibis, quia hoc est de necessitate virtutis, sed etiam a necessariis. Sed qui

(1) In Hieronymo ibi non occurrit, etsi Glossa sic habet; sed ex Beda sumptum est in Marci 9. Similia etiam ex Augustino desumi possunt tract. 17 in Joan. (*Ex edit. P. Nicolai*).

subtrahit necessarium cibum, dat sibi occasionem mortis; non autem, ut Hieronymus (1) dicit, differt utrum magno vel parvo tempore te interimas. Ergo cum nulli liceat seipsum occidere, videtur quod nulli liceat jejunare; et sic jejunium non erit actus virtutis.

4. Praeterea, sicut dicit Augustinus in 10 Confess. (cap. 31), alimentum sic sumi debet ut famis medicamentum. Sed magis infirmo minus est medicina subtrahenda. Cum ergo in primo statu Adam peccasset si cibo abstinuisset donec praeoccuparetur fame, ut in 2 lib., dist. 19, quaest. 1, art. 2 ad 3, dictum est; videtur quod etiam nunc jejunando peccat homo, cum natura humana sit infirmior; et sic jejunium non erit virtutis actus.

Sed contra est quod Hieronymus dicit (ad Demetriadem de virginitate servanda, ultra dimidium): *Jejunium non est perfecta virtus, sed celerarum virtutum fundamentum.*

Praeterea, Isidorus dicit, jejunium esse abstinentiam, ut ex definitione praemissa apparet. Sed abstinentia est virtus. Ergo jejunium est actus virtutis.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod jejunium non sit actus temperantiae. Quia canon dicit de Consecr., dist. 5 (cap. *Quadragesima*): *Jejunium quadragesimale est decima totius anni.* Sed dare decimam est actus justitiae. Ergo et jejunare; non igitur temperantiae.

2. Praeterea, ad fortitudinem pertinet molestias perferre. Sed hoc accidit in jejunio. Ergo jejunium est actus fortitudinis; non ergo temperantiae.

3. Praeterea, prudentiae pars est cautela, ut in 3 lib., dist. 33, qu. 3, art. 1, quaestiunc. 3, dictum est. Sed jejunium ad cautelam peccatorum carnis inductum est. Ergo est actus prudentiae.

Sed contra, materia propria temperantiae sunt delectabilia tactus, ut dicitur in 3 Ethic. (cap. 12). Sed circa hujusmodi est jejunium, quia est circa cibos. Ergo jejunium est actus temperantiae.

Praeterea, abstinentia est species temperantiae. Sed jejunium est abstinentia. Ergo est temperantiae actus.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod jejunium non cadat in praecepto. Nam super illud Psalm. 44: *Omnis gloria ejus filiae Regis ab intus*, dicit Glossa Augustini, quod gloria Ecclesiae in interioribus virtutibus consistit, sicut fides, spes, caritas. Sed omne praeceptum Ecclesiae ad gloriam Ecclesiae ordinatur. Ergo de jejunio exteriori non potest esse praeceptum.

2. Praeterea, ea quae sunt supererogationis, ad consilium pertinent, ad quod nullus obligatur nisi ex voto. Sed jejunium est hujusmodi. Ergo non obligatur ad ipsum aliquis ex praecepto.

3. Praeterea, quicumque transgreditur praeceptum, peccat mortaliter. Si ergo jejunium institutum ab Ecclesia cadit sub praecepto, tunc si aliquis unum diem tantum frangeret quadragesimae, mortaliter peccaret; quod videtur grave dicere.

(1) In epistola ad Demetriadem de virginitate servanda, *supposititia* (*Ex edit. P. Nicolai*).

Sed contra, statutum Ecclesiae obligat per modum praecepti, sicut praeceptum Dei; quia Dominus discipulis suis dixit, Luc. 10, 16: *Qui vos audit, me audit.* Sed ad illud jejunium obligamur ex statuto Ecclesiae. Ergo cadit sub praecepto.

Praeterea, majoris perfectionis est lex nova quam vetus, et magis a carnalibus desideriis abstrahens. Sed in lege veteri erat jejunium in praecepto. Ergo multo fortius in lege nova.

QUAESTIUNCULA V.

Ulterius. 1. Videtur quod jejunium non sit satisfactorium. Quia satisfactio est justitiae actus, ut prius dictum est. Sed jejunium est actus temperantiae. Ergo non est satisfactorium.

2. Praeterea, illud ad quod ex praecepto astringimur, non est satisfactorium, sed satisfactionem praecedit, sicut de eleemosyna dictum est. Sed quoddam jejunium cadit sub praecepto, ut dictum est. Ergo ad minus illud non est satisfactorium.

3. Praeterea, satisfactio debet fieri ab eo qui peccavit. Sed anima est quae peccat; jejunium autem non est animae, sed corporis. Ergo non est satisfactorium pro peccato.

4. Praeterea, sicut contingit peccare ex superfluitate cibi, ita ex subtractione. Sed contra subtractionem cibi non datur, ut satisfactio, cibi abundantia. Ergo nec contra abundantiam dari debet, ut satisfactorium, cibi subtractio per jejunium.

5. Praeterea, 1 Timoth., 4, 8: *Corporalis exercitatio ad modicum utilis est.* Sed jejunium est hujusmodi. Ergo non est satisfactorium pro peccato.

Sed contra, opera satisfactoria oportet esse poenalia. Sed jejunium habet magis rationem poenae quam eleemosyna. Cum ergo eleemosyna sit satisfactoria, ut ex dictis patet; et jejunium debet esse satisfactorium.

Praeterea, satisfacere est peccatorum causas excidere. Sed jejunio aliquis abscindit peccatorum causas; quia maxime jejunio reprimitur caro, quae ad peccata incitat. Ergo etc.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod jejunium dupliciter dicitur; scilicet jejunium naturae, et jejunium Ecclesiae. A primo jejunio dicitur aliquis quolibet die jejunus antequam cibum sumat; a secundo autem dicitur jejunans, quasi ordinatam ab Ecclesia propter peccatorum satisfactionem abstinentiam servans. In satisfactionem autem peccatorum non solum oportet quod ab illis homo abstineat quae lex virtutis prohibet, sed etiam ab illis quibus salva virtute uti possemus; quia qui illicita commisit, oportet etiam a licitis abstinere, ut Augustinus dicit (alius Auctor de vera et falsa poenitentia cap. 15). Unde jejunium ab Ecclesia institutum supponit abstinentiam illam quae ad virtutem exigitur, et addit abstinentiam quamdam ab illis quae medium virtutis non corrumpunt. Et ideo Isidorus haec duo in praedicta definitione jejunii comprehendit; scilicet abstinentiam ab illis quae virtutem corrumpunt, in hoc quod dicit, *parsimonia victus*; et ab illis quibus salva virtute alias uti liceret, in hoc quod dicit, *abstinentiaque ciborum.*

Ad primum ergo patet ex dictis solutio.

Ad secundum dicendum, quod definitio illa Hieronymi intelligitur de jejunio spirituali, et non de jejunio corporali.

Ad tertium dicendum, quod jejunium ex suo nomine directe importat abstinentiam in cibis; unde illae observationes quae a jejunantibus patribus observatae leguntur, non sunt de essentia jejunii, sed ad modum jejunandi pertinent; et propter hoc non oportet quod in definitione jejunii mentio de eis fieret.

Ad quartum dicendum, quod intelligenda est in praedicta definitione talis abstinentia a cibis, alias licitis, qualem Ecclesia jejunantibus determinat; et sic objectio cessat.

Ad quintum dicendum, quod praedicta definitio non datur de jejunio quo aliquis dicitur jejunus, sed de jejunio Ecclesiae, ut dictum est.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod, sicut supra dictum est, omnis actus qui in sua ratione includit aliquid quod ad modum virtutis pertineat, actus virtutis dici potest, quantum est de se; quamvis possit et bene et male fieri ob hoc quod forte non includit in sui ratione omne illud quod ad virtutem exigitur. Quia autem virtus infirmitati naturae subvenit, quae ad malum de facili inclinatur; ideo omnium virtutum circa delectationes corporales existentium, ex quarum superabundantia praecipue peccatum contingit propter connaturalitatem nostri ad eas, modus est in retrahendo ab eis, sicut patet in temperantia, et in omnibus partibus ei assignatis. Quia ergo nomine jejunii actus nobis quidam exprimitur quo quis a delectationibus tactus, scilicet cibis, se abstrahit, constat quod in ratione sua modum virtutis importat; et ideo actus virtutis dici debet.

Ad primum ergo dicendum, quod medium virtutis non est medium secundum aequidistantiam ab extremis, sed accipitur secundum rationem rectam; et ideo contingit id quod est parum uni, esse satis alteri; sicut quod est parum sano in cibis, esse satis infirmo qui per abstinentiam curari debet. Curatio autem spiritualis morbi affinior est virtuti quam curatio morbi corporalis; unde et illud quod alias esset modicum, vel minus debito, tamen volenti vulnus peccati curare, satis est; et sic jejunium medium virtutis non corrumpit. Tamen sciendum, quod medium virtutis non consistit in indivisibili, sed habet aliquam latitudinem in qua virtus salvatur, quamvis termini illius latitudinis, quos praetergredi salva virtute non licet, non possunt sermone determinari; et ideo qui dimittit aliquid quo licite posset uti, non oportet quod statim a medio virtutis discedat.

Ad secundum dicendum, quod jejunium a quo quis jejunus dicitur, non nominat aliquem actum, sed privationem praecedentis cibi; et ideo secundum ipsum non dicitur aliquis jejunare. Sed jejunium Ecclesiae nominat actum quemdam, secundum quem in cibis sumendis se regulat aliquis secundum Ecclesiae statutum: et secundum hoc jejunium dicitur aliquis jejunare; et ideo hoc jejunium potest esse actus virtutis.

Ad tertium dicendum, quod necessarium dupliciter accipitur in cibis. Primo ad conservationem vitae; et tale necessarium non licet subtrahere per jejunium, sicut nec interimere seipsum. Sed hoc necessarium est valde modicum, quia modicis natura contenta est. Alio modo dicitur necessarium ad conservandam valetudinem corporis: quae quidem accipitur in duplici statu. Primo secundum sufficientiam habito respectu ad ea quae incumbunt ex officio, vel ex societate eorum ad quos convivit, necessario agenda; et tale etiam necessarium subtrahi non debet; hoc enim esset de rapina jejunii offerre, si aliquis propter jejunium impediretur ab aliis operibus ad quae alias obligatur. Unde Hieronymus dicit (ut habetur de Cons., dist. 1, cap. *Non mediocriter* (1)): *De rapina holocaustum offert qui vel ciborum nimia egestate, vel manducandi vel somni penuria immoderate corpus affligit.* Si etiam sit tanta abstinentia quod homo ab operibus utilioribus impediatur, quamvis ad ea de necessitate non teneatur, indiscretum est jejunium, etsi non sit illicitum. Unde Hieronymus dicit ubi supra: *Rationalis homo dignitatem amittit, qui jejunium caritati, vel vigilias sensus integritati praefert.* Secundo accipitur valetudo corporis secundum optimam corporis dispositionem; et quia caro in suo robore consistens, difficilius spiritui subditur, ideo necessarium ad valetudinem sic acceptam etsi licite accipi possit, tamen laudabiliter subtrahi potest; et talis subtractio non multum mortem accelerat, cum corpus humanum inveniatur frequentius ex superfluitate quam ex defectu mortales aegritudines incurrere; unde etiam Galenus dicit quod summa medicina est abstinentia. Inveniuntur etiam ad sensum, abstinentes ut frequenter diutius vivere; et ideo praedicta subtractio non potest dici mortis occasio, cum se habeat ad utrumque, scilicet ad prolongandum et breviandum vitam. Subtractio autem ejus quod non est necessarium, nec hoc nec illo modo est de necessitate virtutis temperantiae.

Ad quartum dicendum, quod quamvis homo post statum peccati magis infirmetur quantum ad passibilitatem corporis, ex qua fames causatur, cui per alimentum subvenitur; tamen ex altera parte est gravior infirmitas et periculosior, cui jejunium subvenit; scilicet concupiscentiae morbus, qui in statu innocentiae non erat; et ideo ad hunc morbum extirpandum magis intendere oportet, sicut etiam medici periculosiori morbo sollicitius subveniunt.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quamvis aliquis actus a pluribus virtutibus possit procedere, sicut ab imperantibus ipsum vel dirigentibus ad eum, vel quocumque modo ad ipsum juvantibus; tamen illius virtutis proprie actus dicitur quae elicit ipsum, a qua scilicet procedit formaliter quasi in similitudinem speciei, sicut calefactio a calore. Sed tam virtutes quam actus virtutum penes objecta distinguuntur; et ideo actus ab illa virtute elicitur quae secum convenit in propria ratione objecti. Et quia jejunium in objecto cum temperantia convenit quantum ad illam temperantiae partem quae abstinentia dicitur; ideo ejus actus proprie jejunium est, quamvis ab aliis virtutibus procedere per dictos modos etiam possit.

Ad primum ergo dicendum, quod actus justitiae est reddere debitum. Non autem est debitum facere decimam de tempore, sed de rebus possessis aliquo modo. Dicitur autem jejunium decima totius anni per quamdam adaptationem; et ideo non oportet quod sit actus justitiae.

Ad secundum dicendum, quod fortitudinis est perferre molestias ab exteriori illatas: hoc autem non est in jejunio.

Ad tertium dicendum, quod in omnibus virtu-

---

(1) Hieronymi tamen non est, saltem in libris qui nunc extant (*Ex edit. P. Nicolai*).

tibus moralibus actus dirigitur prudentia, ut in 3 lib., dist. 38, quaest. 2, art. 5, dictum est; et sic actus aliarum virtutum sunt etiam prudentiae.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod duplex est praeceptum, scilicet juris naturalis et juris positivi. Praecepto juris naturalis prohibentur ea quae sunt secundum se mala; sed praeceptis juris positivi prohibentur ea quae possunt esse occasiones malorum; vel praecipiuntur aliqua ordinantia ad virtutem, quam legis positor inducere intendit; et propter hoc, jus positivum, ut dicit Tullius (lib. 2 de Invent., num. 65), est a naturali derivatum; unde ad legem positivam pertinet, ut dicit Philosophus in 10 Ethic. (cap. 10 vel 14), ordinare nutritiones juvenum et adinventiones virorum, idest opera et studia, ut arceantur a malis, et perducantur ad bona. In jejunio ergo est aliquid quod ad praeceptum juris naturalis pertinet, scilicet tantam abstinentiam carni adhibere ne spiritui rebellet. Temperantia enim, ut dicit Philosophus in 3 Ethic. (cap. ult.), mensuram accipit ex conservatione salutis corporalis; unde multo magis ex conservatione salutis spiritualis. Medium autem temperantiae non excedere, ad jus naturale pertinet; sed determinatio talis abstinentiae secundum determinatum tempus et determinata cibaria, ad jus positivum pertinet, quod moderatur hominum actus; et hoc modo jejunium sub praecepto Ecclesiae (1) cadit.

Ad primum ergo dicendum, quod decor Ecclesiae principaliter in interioribus consistit; sed etiam exteriores actus ad eumdem decorem pertinent, inquantum ab interiori progrediuntur, et inquantum interiorem decorem conservant; et sic jejunium ad decorem Ecclesiae ordinatur.

Ad secundum dicendum, quod duplex est genus supererogationis. Quoddam quod totaliter excedit necessitatem salutis; et hoc non potest cadere sub praecepto, sed sub consilio; 1 Corinth. 7, 25: *De virginibus autem praeceptum Domini non habeo, consilium autem do.* Aliud genus supererogationis est quod aliquo modo ad necessitatem salutis pertinet, quamvis non secundum hunc vel illum modum, sicut de jejunio ex dictis patet; et ideo determinatio modi in talibus potest cadere sub praecepto Ecclesiae vel cujuscumque legislatoris.

Ad tertium dicendum, quod praecepta juris positivi magis obligant ex intentione legislatoris quam ex ipsis verbis; et ideo transgressor talis praecepti magis est reputandus qui obviat intentioni legislatoris quam qui deviat in aliquo a legis ordinatione. Intentioni autem legislatoris obviat qui ex contemptu vel sine aliqua rationabili causa ordinationem non servat. Si autem in aliquo casu non servat in quo (2) probabiliter credi potest, si legislator adesset, eum obligare non velle, talis non est reputandus praecepti transgressor. Et ideo non est necessarium quod quicumque aliquem diem ab Ecclesia institutum jejunare omittit, mortaliter peccet: potest enim hoc aliquando omnino sine peccato contingere, aliquando sine mortali cum veniali, aliquando etiam cum mortali; et hoc secundum diversas occasiones quibus homo inducitur ad jejunium frangendum.

Solutio V. Ad quintam quaestionem dicendum, quod jejunium actus satisfactorius est: quia et pro libidine peccati praeteriti subtractionem delectationis recompensat, afflictionem etiam addens; et futura peccata impedit, concupiscentiam debilitans.

Ad primum ergo dicendum, quod jejunium quamvis elicitive sit actus temperantiae, tamen a justitia imperari potest, et sic erit satisfactorium; sicut etiam adulterium intemperantiam admixtam injustitiae habet.

Ad secundum dicendum, quod praeceptum legis naturae non est nisi de eo quod est necessarium ad salutem; et ideo quod sub tali praecepto cadit, non est satisfactorium, sed ad satisfactionem exigitur; et sic est de eleemosyna, secundum quod cadit sub praecepto. Sed praeceptum Ecclesiae potest ad idem ordinari ad quod ordinatur satisfactio; et ideo jejunium quod sub praecepto Ecclesiae cadit, satisfactorium esse potest.

Ad tertium dicendum, quod neque corpus peccat neque anima, proprie loquendo, sed homo; et ideo ipse qui peccat, punitur, sive sit poena corporalis, sive spiritualis. Tamen etiam poena corporalis in animam redundat, quae ipsam sentit, sicut et per corpus delectatione illicita fruebatur in peccato.

Ad quartum dicendum, quod superabundantia cibi non habet poenam, et est inordinata; et ideo non potest esse satisfactoria, sicut jejunium.

Ad quintum dicendum, quod intelligitur ad modicum valere corporalis exercitatio in comparatione ad pietatem: vel quia ad unum tantum valet, scilicet ad concupiscentiam domandam.

ARTICULUS II.

Utrum ad jejunium ab Ecclesia institutum omnes teneantur absque dispensatione. — (*Ubi supra, art. 4 et etiam 3.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ad jejunium ab Ecclesia institutum omnes teneantur absque dispensatione. Praecepta enim Ecclesiae obligant sicut praecepta Dei; unde Apostolis dicitur Luc. 10, 16: *Qui vos audit, me audit.* Sed ad praecepta Dei omnes tenentur absque dispensatione. Ergo et ad praecepta Ecclesiae.

2. Praeterea, illud quod utiliter statutum est, non potest sine nocumento relaxari. Sed non sine utilitate statutum est Ecclesiae jejunium. Ergo non potest per dispensationem sine nocumento relaxari.

3. Praeterea, secundum (Bernardum in lib. de Dispensatione et Praecepto paulo post principium), in praecepto superioris non potest inferior dispensare. Sed quaelibet singularis persona est inferior quam Ecclesia, quae jejunium sub praecepto statuit, nisi forte ille qui est caput totius Ecclesiae, vel loco capitis, scilicet Papa. Ergo nullus alius potest in jejunio dispensare nisi Papa.

Sed contra, Innocentius III in quadam decretali (extra. de obser. Jejun., cap. *Consilium*), loquens de materia ista, dicit, quod non subjacet legi necessitas. Ergo necessitate imminente potest aliquis sine peccato jejunium ab Ecclesia institutum praetermittere per dispensationem.

Praeterea, praecepta legis naturalis non possunt per aliquod statutum immutari. Sed praeceptum legis naturalis est ut homo ad necessitatem cibum

(1) *Al.* eleemosynae.

(2) *Al.* ordinationem non servat in quo etc. *intermediis omissis.*

sumat. Ergo si necessitas exposceret, posset jejunii abstinentiam non servare.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod justi non teneantur ad jejunium Ecclesiae. 2 Corinth. 3, 17: *Ubi spiritus Domini, ibi libertas.* Sed justi spiritu Dei sunt imbuti. Ergo liberi sunt ab onere statutorum Ecclesiae; et sic non obligantur ad jejunium ab Ecclesia institutum.

2. Praeterea, Matth. 9, 15, Dominus dicit: *Non possunt filii, quamdiu cum eis est sponsus, lugere.* Jejunium autem ad luctum pertinet. Sed cum justis sponsus Ecclesiae Christus spiritualiter est; Eph. 3, 17: *Habitare Christum per fidem in cordibus vestris.* Ergo cum spiritualis praesentia corporali praeemineat, videtur quod non teneantur ad jejunium.

3. Praeterea, nullus tenetur satisfacere qui non peccavit. Sed jejunium est quaedam satisfactionis pars. Ergo si sunt aliqui justi qui nunquam peccaverunt, videtur quod tales ad jejunium non tenentur.

Sed contra, Apostolus perfecte justus fuit. Sed ipse corpus suum castigavit per jejunia et alia corporalia exercitia, ut dicitur 1 Corinth. 9, 27: *Ne forte reprobus efficiar.* Ergo et alii justi debent jejunare.

Praeterea, justitia hominis ordinem Ecclesiae non subvertit, sed perficit. Sed quamdiu manet ordo, manet obedientia inferioris ad superiorem praecepta: quia hoc eis est debitum. Ergo per justitiam homo non absolvitur quin teneatur jejunare, et alia praecepta Ecclesiae Dei debeat servare.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod etiam pueri teneantur ad jejunium. Joel. 2, 15, dicitur: *Sanctificate jejunium;* et postea sequitur: *Congregate parvulos, et sugentes ubera.* Ergo parvuli ad jejunium tenentur.

2. Praeterea, magis propinquus est praecepto puer quam bestia. Sed Jonae 2, 7, dicitur: *Homines et jumenta . . . non gustent quidquam, nec aquam bibant.* Ergo multo magis pueri ad jejunium tenentur.

3. Praeterea, pueri plus possunt jejunare quam (ut videtur) provecti, quia habent plus de humido. Sed qui plus habet, magis tenetur. Ergo pueri magis tenentur ad jejunium quam provecti.

Sed contra, praeceptum Ecclesiae necessitatem cibi subtrahere non debet. Sed pueri indigent frequenti cibo: quia non possunt semel tantum sine laesione alimentum accipere quod eis ad totam diem sufficiat, propter debilitatem naturae. Ergo ad jejunium non tenentur.

Praeterea, jejunium est ordinatum ad satisfaciendum, et concupiscentiam comprimendum. Sed satisfactio pro peccatis praeteritis non competit pueris; quia innocenti vita degunt, et a puritate pueri dicuntur; similiter nec est in eis concupiscentia impugnans, etsi habitus eis insit, ut Augustinus dicit (de Peccatorum mer. et remiss., lib. 1, cap. 39). Ergo non tenentur ad jejunium.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod provecti et sani non excusentur a jejunio propter peregrinationem. Est enim dimittendum illud quod non est necessitatis, ut servetur id quod est necessitatis. Sed peregrinatio non est necessitatis. Cum ergo jejunium ab Ecclesia institutum sit necessitatis, quia cadit sub praecepto; videtur quod non debeat propter peregrinationem aut iter, jejunium intermitti.

2. Praeterea, videtur quod nec ratione paupertatis. Quia paupertas de se inducit ad jejunandum. Ergo non est causa quare aliquis jejunare non debeat.

3. Praeterea, videtur quod nec ratione operis alicujus servilis quis a jejunio excusetur. Quia lucrum spirituale debet praeponderare lucro corporali. Sed hujusmodi opera ad lucrum corporale ordinantur, jejunium autem ad spirituale. Ergo non est jejunium propter hujusmodi opera intermittendum.

Sed contra, afflictio non est addenda afflicto. Sed omnia praedicta habent de se afflictionem. Ergo aliquo modo excusantur ab afflictione jejunii.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod per praecepta juris positivi, ut dictum est, removentur aliqua quae non sunt de se mala et semper; unde in aliquo casu possunt esse bona et necessaria quae talibus prohibentur praeceptis; et ideo non fuit intentio legislatoris ut semper observaretur praeceptum suum, nisi in illis casibus in quibus bonum virtutis potest conservari. Et ideo dicendum ad primam quaestionem de jure naturali et positivo, quod jus positivum a jure naturali procedere dicitur, inquantum per jus positivum modus observandi jus naturale determinatur; quia intentio cujuslibet legislatoris est inducere homines ad virtutes, ut dicitur in 2 Ethic. (cap. 1), quae pertinent ad jus naturale. Modus autem observandi ea quae sunt de lege naturali, non potest esse uniformis in omnibus propter diversitates quae in singularibus contingunt, sicut nec idem modus curationis potest adhiberi omnibus laborantibus eadem aegritudine; et ideo legislator non potest aliquod praeceptum ponere quod non oporteat in casu aliquo praetermitti. Tamen considerans quod frequentius accidit, legem ponit, in illis casibus in quibus modus determinatus per legem non competit judicium reservans aliquibus qui hoc habeant definire; et haec est dispensatio praelatis commissa in jejunio ab Ecclesia instituto, et in aliis hujusmodi Ecclesiae praeceptis.

Ad primum ergo dicendum, quod praecepta Dei sunt de eo quod est de necessitate salutis secundum se; et ideo in quolibet casu observare illa oportet; sed praecepta Ecclesiae quamvis vim obligandi habeant ex actu praecipientium, non tamen semper obligant propter materiam in qua proponuntur.

Ad secundum dicendum, quod secundum utilitatem quae ut frequentius accidit, utiliter hujusmodi praecepta instituta sunt; sed propter necessitatem in aliquo casu emergentem etiam utiliter dimittuntur.

Ad tertium dicendum, quod inferior potest dispensare in praecepto superioris quando dispensatio sibi a superiori relinquitur.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod praeceptum a legislatore positum, tunc solum ad observandum non obligat, quando observatio intentionem legislatoris evacuat vel impedit, qua intendit homines inducere ad virtutem, vel bonum

statum eorum quibus legem proponit. Cum autem justitia profectum jejunii quem legislator intendit, non impediat, sed augeat, quia efficitur magis meritorium ex hoc quod aliquis est justus, non absolvitur a jejuniorum observatione.

Ad primum ergo dicendum, quod libertas quam spiritus Dei inducit, est libertas justitiae, quae opponitur servituti peccati, sed conjungitur servituti Dei; et ita ad obedientiam mandatorum ejus, et eorum qui vicem Dei gerunt in terris obligatur.

Ad secundum dicendum, quod duplex est jejunium; luctus, et exultationis; et dicitur jejunium luctus, quod quidem cum amaritudine peccatorum vel praesentis miseriae geritur; jejunium vero exultationis, cum ex spirituali jucunditate a carnalibus se abstrahit; quia gustato spiritu, desipit omnis caro justis. Ergo semper habitu spiritualiter sponsus praesens est, sed non est semper actu; immo quandoque est eis praesens ut judex, cum sua peccata recogitant, vel quae fecerunt, vel in quae cadere possunt, nisi carnem cohibeant; et tunc eis competit jejunium moeroris. Aliquando autem est eis praesens actu, ut sponsus, quando ejus dulcedine perfruuntur: et tunc competit eis exultationis jejunium, et non maeroris.

Ad tertium dicendum, quod jejunium non tantum inducitur pro peccatis praeteritis, sed etiam ad praeservandum a futuris; et ideo in his quae non peccaverunt, competit ut medicina praeservans. Tamen praesens vita sine peccato omnino agi non potest, quamvis a criminibus aliquis abstineat, ut Augustinus in lib. de Poenitentia (1) dicit; et ideo sicut omnibus in hac vita existentibus competit poenitentia, ita et jejunium.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod pueri indigent multo cibo, eo quod cibus in eis non solum exigitur ad actum nutritivae, sed etiam ad actum augmentativae virtutis, quia de residuo nutrimenti fit augmentum. Et quia virtus naturae in eis nondum convaluit, non possunt simul multum de cibo assumere, quia naturalis virtus illud convertere non posset; et ideo indigent frequenti cibi sumptione; et propter hoc eis non competit jejunium, dum sunt in augmento. Tempus enim augmenti, secundum Philosophum (2), est usque ad finem tertii septennii ut in pluribus, quia res naturales non currunt semper eodem modo, sed ut frequenter; et ideo ante hoc tempus non arctantur pueri ad omnia jejunia Ecclesiae servanda. Sed quia quanto ad terminum praedictum appropinquant, tanto virtus naturae magis roboratur, et augmentum tardius procedit, cum in primis quinque annis perveniat puer ad medietatem totius augmenti, ut Philosophus dicit (lib. 1 de generat. Anim., cap. 18); ideo secundum quod magis appropinquant ad praedictum terminum, sunt eis jejunia magis commensuranda.

Ad primum ergo dicendum, quod loquitur in casu quando magna tribulatione imminente major afflictio ad placandum Deum superaddenda est.

Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis pueri plus habeant de humido quam provecti; quia tamen illud est minus inspissatum, citius potest a calore consumi; et ideo frequentiori refectione indigent.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod sicut dictum est, intentio legislatoris est conservare homines et inducere ad bonum statum virtutis; qui quidem consistit in conservatione vitae, et valetudine sufficienti ad opera quae quis facere debet; nec tamen suo praecepto exigit ab homine totum quod potest, cum non intendat ordinare statum hominis quantum ad unum diem vel ad parvum tempus, sed ad totam vitam; a quo deficeret, si semel homo totum quod posset, faceret; et ideo sive aegritudine imminente, sive labore viae, sive quocumque alio, cum quo simul et jejunio praedictus status conservari non potest, non tenetur ex praecepto jejunare; sed secundum dispensationem superioris, ut supra dictum est, jejunium solvere potest.

Ad primum ergo dicendum, quod si sit talis peregrinatio quae possit sine incommodo differri, debet peregrinationem differre, si simul cum ea jejunare non potest. Si autem peregrinatio commode differri non potest, vel quia tempus jejunii hominem in via praeoccupat, vel quia dies festus alicui imminet, ad quem ex devotione homo pergere cupit, vel quia mora in poenitentia periculum habet vel spirituale vel corporale, potest cum dispensatione sui superioris omnia praedicta pensantis peregrinari, et jejunium solvere. Hoc tamen intelligitur de his qui labore itineris adeo affliguntur, quod simul cum jejunio itinerari non possunt. Nec obstat quod praeceptum debet praeponi consilio; quia intentio praeceptum hujusmodi dantis non est alias pias et magis necessarias causas excludere. Secus autem est de praeceptis legis naturae, quae hoc prohibent quod secundum se et semper malum est.

Ad secundum dicendum, quod paupertas non semper excusat a jejunio, sed in illo casu quando simul habere non potest tantum hora comestionis quod ad victum totius diei sufficiat, sicut frequenter egenis contingit, qui frustatim eleemosynas quaerunt; vel etiam quando ex praecedenti inedia tantum debilitati sunt quod jejunium sufferre non possunt.

Ad tertium dicendum, quod de operariis distinguendum videtur: quia si jejunando possunt competenter victum pro persona sua habere, et pro familia cujus cura eis incumbit (sive quia alias divites sunt, sive quia de eo quod minori labore fit (1), qui secum jejunium compatiatur, lucrari sufficientia possunt), a jejunio non excusantur. Si autem alias non possunt tantum laborare quod victum sufficientem acquirant, nisi jejunium frangendo; possunt secundum dispensationem sacerdotis sui jejunium solvere, et laborare. Ex quo patet quod intentio majoris lucri non necessarii eos a peccato non excusat, si jejunium frangant: nec iterum illi a peccato immunes sunt qui operarios conducere nolunt nisi tali pacto ut jejunium solvant, nisi forte sit causa necessaria, quae festinationem operis pro quo laboratur, exposcat.

ARTICULUS III.

Utrum hujusmodi tempora debeant esse ad jejunium determinata, sicut Ecclesia instituit. — (Ubi supra, artic. 6.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod hu-

(1) Sive lib. 1 Homiliarum, hom. 41, quae *de poenitentibus* inscribitur (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) Insinuatur lib. 7 de Histor. animal., cap. 1 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) *Al. deest* fit.

jusmodi tempora non debeant esse ad jejunium determinata, sicut Ecclesia instituit. Quia sicut jejunium est satisfactionis pars, ita eleemosyna. Sed eleemosynarum tempus non est determinatum. Ergo nec jejunii.

2. Praeterea, sicut legislator novi testamenti, scilicet Christus, quadragesimam jejunavit; ita et legis veteris lator, scilicet Moyses. Sed populo veteris testamenti non indicebatur quadragesimale jejunium. Ergo nec populo novi testamenti indici debet.

3. Praeterea, Christus statim post baptismum legitur, Matth. 4, jejunium in deserto inchoasse. Si ergo nos in actibus nostris Christo conformari debemus, statim post Epiphaniam, quando baptismus Christi celebratur, debemus quadragesimale jejunium inchoare.

4. Praeterea, in veteri testamento habebant jejunium quarti mensis, et quinti, et septimi et decimi, quae non erant distincta per quatuor anni tempora. Ergo videtur quod nec nos per quatuor anni tempora nostra jejunia distinguere debeamus.

5. Praeterea, temporibus laetitiae jejunium non competit; unde et tempore paschali intermittitur jejunium vigiliae Apostolorum Philippi et Jacobi, et tempore Nativitatis, jejunium vigiliae beati Joannis Evangelistae. Sed infra octavas Pentecostes adhuc durat gaudium paschalis festivitatis. Ergo tunc jejunium non erit observandum.

6. Praeterea, in sanctorum solemniis eorum gloriam recolimus, ad quam translati sunt. Sed jejunium statui gloriae non competit: quia *non esurient neque sitient amplius* (Apoc. 7, 16). Ergo in vigiliis solemnitatum jejunium non competit.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod in aliquo tempore jejunium sit interdictum, secundum quod Gregorius in 2 Dialogorum, cap. 1, narrat quemdam sacerdotem divinitus missum beato Benedicto dixisse: *Dies resurrectionis est: non licet tibi hodie abstinere.* Ergo videtur quod in solemnitatibus illicitum est jejunare.

2. Praeterea, in Esdra (lib. 2, cap. 8, vers. 9) dicitur: *Sanctus dies Domini est, nolite contristari;* et additur: *Comedite pinguia etc.* Ergo videtur quod in diebus solemnibus non liceat jejunare.

Sed contra est quod Honorius tertius in quadam decretali (extra. de obser. Jejun., cap. *Explicari*) dicit, quod die Natalis sexta feria venienti non sunt prohibendi qui propter devotionem voluerint jejunare.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod hora nona non debeat esse tempus determinatum ad manducandum in diebus jejunii. Quia circumstantiae secundum conditionem personarum sunt determinandae. Sed non sunt ejusdem conditionis quantum ad potentiam abstinendi omnes quibus jejunium indicitur. Ergo non esset eis omnibus una hora determinanda.

2. Praeterea, status novi testamenti est perfectior quam status veteris. Sed in veteri testamento jejunabant usque ad vesperam. Ergo et usque ad vesperam homo debet comestionem nunc differre in diebus jejunii.

Sed contra est consuetudo.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ad legislatorem pertinent ea quae sunt ad vitam humanam necessaria, lege ordinare qualiter congruentius fieri possunt; et ideo cum aliquod tempus sit alio magis jejunio congruum, convenienter ab Ecclesia determinatum tempus est ad jejunia institutum.

Ad primum ergo dicendum, quod eleemosynae ordinantur ad subveniendum defectibus aliorum; et ideo non potest eleemosynis tempus determinari, sicut nec defectibus quibus subvenire oportet. Sed jejunium est institutum ad comprimendum concupiscentiam carnis, et satisfaciendum pro peccatis praeteritis; et quia jejunium concupiscentiam comprimit, etiam postquam factum est, secundum quod ejus effectus manet (1) in jejunante, ideo potest jejunio tempus praefigi.

Ad secundum dicendum, quod Moyses fuit legislator non tamquam dominus legis, sed tamquam famulus; Christus autem tamquam dominus; et ideo non inducebat lex vetus ad conformitatem Moysi, sicut nova lex inducit ad conformitatem Christi: quia etiam Angelorum intentio, quia non sunt domini, sed servi, non est ut alios in seipsos reducant, sed in Deum, ut Dionysius dicit (de cael. Hier., cap. 4).

Ad tertium dicendum, quod Christus non jejunavit quasi ipse jejunio indigeret, sed ut ad gratiam ejus suscipiendam exemplo sui jejunii nos praepararet; et ideo post baptismum suum, in quo plenitudo gratiae ipsius declarata est testimonio Patris et Spiritus sancti, et etiam Joannis, decebat ut exemplum jejunii sui nobis proponeret. Nobis autem competit jejunium, ut praeparemur ad suscipiendam gratiam ipsius; unde (2), quia sacramenta gratiae ejus praecipue proponuntur circa festum Paschae, ideo immediate ante solemnitatem paschalem quadragesimale jejunium impletur; et etiam quia tempus veteris, quod tunc incipit, maxime est concupiscentiae aptum; et quia significatur quod ad gloriam resurrectionis per tribulationes praesentis vitae pervenimus, sicut et Christus per passionem.

Ad quartum dicendum, quod secundum Hieronymum (super Zach., cap. 8), Judaei habebant speciales causas quare illa jejunia observabant. In Julio enim, qui est quartus mensis ab Aprili, quem ipsi primum habent, jejunabant: quia illo mense septima die mensis Moyses descendens de monte legis tabulas confregit propter peccatum vituli conflatilis, et eodem mense muri Hierusalem a Nabuchodonosor destructi sunt. In quinto autem mense, idest in Augusto, propter peccatum murmuris ex verbis exploratorum orti: illo etiam mense templum incensum est a Nabuchodonosor, et postea etiam a Tito. In septimo autem mense propter interfectionem Godoliae, sub quo reliquiae populi conservabantur, ut patet Hieremiae 41. In decimo autem mense in memoriam mortuorum quos Dominus in deserto percusserat. Nos autem praeter jejunium quadragesimale, in quo omnium dierum quasi decimam solvimus, in singulis quadris (3) annis, tres dies jejunii instituti sunt, qui quasi in primitias computentur, et ad expiandum peccata singularum quartarum.

Ad quintum dicendum, quod sicut dicit Leo

---

(1) *Al.* secundum quod defectus manet.
(2) *Al. deest* unde.
(3) *Forte etiam* quartis, *ut infra.*

Papa (in serm. de jejun. Pentecostes): *Post sanctae laetitiae dies, quos in honorem Domini resurgentis et in caelum ascendentis exegimus, et post acceptum Spiritus sancti donum, salubriter et necessario consuetudo ordinata est jejunii, ut si quis forte inter ipsa festivitatis gaudia negligens libertate et licentia immoderata aliqua praesumpsit, hoc abstinentia censura castiget.* Tamen (1) etiam est jejunium exultationis, quod illis qui Spiritum sanctum acceperunt, competit: cum gaudio enim spirituali etiam afflictio corporalis se compatitur; unde non fit genuflexio, et alleluja cantatur; quod in aliis jejuniis non observatur.

Ad sextum dicendum, quod in solemnitatibus praecipuis vigilias jejunamus, ut paratiores ad devotionem festi simus, et ut gaudium aeternum, quod per solemnitates temporales significatur, ad tribulationes praesentis vitae, quas sancti passi sunt, subsequi demonstretur.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod jejunium, quantum est de se, nullo tempore est prohibitum. Unde, sicut dicit Isidorus (2), sancti Patres in deserto tempore paschali jejunabant, excepto die dominicae resurrectionis, in quo non videtur conveniens jejunare, eo quod tota Ecclesia laetitiae festum agit. Unde non est conveniens quod aliquis illo die operibus afflictionis intendat, quia turpis est omnis pars quae suo toti non congruit, ut dicit Augustinus in lib. 3 Confess. (cap. 8). Sed per accidens potest esse jejunium alicujus in die festo illicitum, si adeo pertinaciter jejunium teneret, quod non crederet per devotionem festi utilitatem jejunii compensari posse.

Ad primum ergo dicendum, quod dies resurrectionis, ut dictum est, totus est laetitiae; unde et cantatur: *Haec dies quam fecit Dominus, exultemus et laetemur in ea;* et ideo in illa prae aliis non congruit tristitia signa ostendere: et quia in singulis dominicis memoria resurrectionis agitur, ideo in diebus dominicis secundum communem consuetudinem Ecclesiae jejunia intermittuntur.

Ad secundum dicendum, quod quia illi in magna tristitiae demersi erant propter tribulationes undique imminentes, ideo ab his quae tristitiam ingerere possunt, abstrahebantur, ut in spe divini auxilii gauderent.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod competens hora comedendi in diebus jejunii est hora nona; et haec est ab Ecclesia instituta, et communiter observata: quia secundum communem cursum comedendi est hora sexta; quia cibus non debet apponi quousque natura circa cibum praecedentem occupata est. Occupatur autem in cibo assumpto dupliciter. Primo digerendo ipsum; et quoniam digestio fit per calorem, ideo illud tempus digestioni est congruum in quo calor naturalis ad interiora revocatur, scilicet (3) propter subtractionem radiorum solis, et propter somnum, in quo intenduntur virtutes naturales. Secundo cibum jam decoctum deducendo per membra, quibus debet assimilari; et ad hoc requiritur quod calor nutrimentum deducens usque ad extremas partes corporis evocetur: calor autem solis calorem naturalem ad exteriora evocat; et ideo quando completur solis ascensus (quod fit hora sexta, quia tunc est circa medium), tunc ejus opus completum est; et ideo tunc est tempus communiter sumendi cibum. Et quia jejunium Ecclesiae debet esse poenale et satisfactorium, ideo supra hoc aliquid additur; non autem tantum quod penitus humor cibi assumpti exsiccetur, aut virtus naturalis debilitetur; unde partito residuo tempore, hora nona occurrit, in qua cibus secundum Ecclesiae statutum in diebus jejunii sumendus est.

Ad primum ergo dicendum, quod legislator ponens legem communem, attendit ea quae in pluribus accidunt: sed adaptationem ad singulos relinquit illis qui constituuntur legis dispensatores.

Ad secundum dicendum, quod nos nostro jejunio conformamur novo homini, qui per passionem suam nos a vetustate et tenebris revocavit; et ideo illo tempore jejunium primum solvimus, quando Christus passionem suam finivit, scilicet hora nona. Sed ante hanc renovationem competebat vespertinum tempus jejunantium comestioni, ad significandum quod per cibum veteris hominis in tenebras peccati et mortis dejecti erant, a quibus non eruebantur, etiam post tribulationes praesentis vitae; quia in morte ad limbum descendebant, qui erat tenebrosus locus.

ARTICULUS IV.

Utrum per binam comestionem jejunium solvatur.
(Ubi supra, art. 6, 7, 8.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod per binam comestionem jejunium non solvatur. Quia jejunium est determinatum ad subtractionem nutrimenti. Sed non solum nutrimur cibo, sed etiam potu. Cum ergo potus assumptus praeter comestionem statutum ab Ecclesia jejunium non solvat, videtur quod nec etiam cibi bina assumptio.

2. Praeterea, aqua potata impedit sumptionem eucharistiae, sicut et sumptio alterius cibi: quia solvit jejunium naturae, quod requiritur in eucharistiam sumentibus, sicut et alii cibi. Si ergo aqua potata non solvit jejunium Ecclesiae, videtur quod nec alius cibus assumptus.

3. Praeterea, electuaria etiam cibi quidam sunt. Sed eorum assumptio jejunium non solvit; quod patet ex communi consuetudine multorum, qui etiam diebus jejunii absque conscientia fractionis jejunii electuaria in magna quantitate manducant. Ergo nec ciborum aliorum iterata assumptio jejunium solvit.

4. Praeterea, odor jejunium non solvit. Sed odore aliqui reficiuntur, sicut et cibo. Ergo nec cibus.

Sed contra est, quia in hoc distinguuntur jejunantes a non jejunantibus, quia semel manducant. Si ergo bina comestio jejunium non solveret, non esset differentia inter jejunantes et non jejunantes.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod esus carnium jejunium non solvat. Quia jejunium est institutum ad comprimendum concupiscentiam. Sed vinum magis inflammat concupiscentiam quam carnes. Cum ergo potus vini non solvat jejunium, nec esus carnium solvet.

(1) *Al.* tum.
(2) Lib. de ecclesiasticis Officiis, cap. 42, ex quo refertur in Decretis dist. 76, cap. *Post pascha* (*Ex edit. P. Nicolai*).
(3) *Al.* non propter.

2. Praeterea, legumina inflativa sunt, et sic ad luxuriam provocant. Sed esus eorum non solvit jejunium. Ergo nec esus carnium.

3. Praeterea, pisces aliqui ita delectabiliter comeduntur sicut carnes aliorum animalium. Sed nulla caro piscium comesta jejunium solvit. Ergo nec carnes avium aut quadrupedum.

4. Praeterea, sicut in diebus quadragesimalibus abstinetur a carnibus, ita ab ovis et lacticiniis. Sed in diebus jejunii quidam lacticiniis et ovis utuntur. Ergo et carnibus uti possunt sine hoc quod jejunium solvatur.

Sed contra est generalis consuetudo Ecclesiae, quae jejunantibus usum carnium interdicit.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod anticipatio temporis jejunium non solvat. Sicut enim non servat tempus ab Ecclesia institutum qui tardat comestionem, ita nec ille qui anticipat. Sed ille qui tardat, non solvit jejunium ab Ecclesia institutum. Ergo nec ille qui anticipat.

2. Praeterea, jejunium est actus abstinentiae. Sed abstinentia impeditur non solum per anticipationem horae comestionis, sed etiam per alias conditiones, quae hoc versu continentur:

Praepropere, laute, nimis, ardenter, studiose.

Ergo cum *nimis* comedere quantum ad quantitatem non solvat jejunium, nec *ardenter* quantum ad aviditatem comedendi, nec *laute,* quantum ad pretiosa quae in cibum quaeruntur, nec *studiose*, quantum ad exquisitum modum cibaria praeparandi (alias mortaliter peccarent qui in diebus jejuniorum hoc facerent, quasi transgressores praecepti Ecclesiae; quod durum est dicere): videtur quod nec *praepropere* comedere, quod est tempus anticipare, jejunium solvat.

Sed contra est quod dicit Concilium Cabilonense (1): *In quadragesima nullatenus credendi sunt jejunare qui ante manducaverunt quam vespertinum celebretur officium.* Ergo anticipatio temporis solvit jejunium.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod jejunium dupliciter solvitur. Uno modo quantum ad meritum, ita quod homo vel non meretur, vel minus meretur; et de hac solutione jejunii non intendimus ad praesens: quia conditiones quae meritum alicujus actus augent vel minuunt, indeterminatae sunt, eo quod quandoque accidentaliter se habent ad actum meritorium. Alio modo solvitur jejunium, secundum quod est ab Ecclesia institutum; ex qua solutione homo efficitur transgressor statuti Ecclesiae de jejunio servando, vel saltem non observator (2), nisi ex dispensatione vel causa legitima dimittat; et de hac solutione jejunii nunc quaerimus (3). Ad hoc autem praecipue valet considerare intentiones statuentis. Intendit autem Ecclesia certum modum statuere manducandi, ut scilicet semel in die jejunans manducet; et ideo si aliquorum sumptio, secundum quae manducatio solet compleri, iteretur, jejunium praedicto modo acceptum solvitur. Si autem aliqua sumantur quae ad manducandum de se ordinata non sunt, sed ad alium usum, qui usus communiter manducatio non vocatur; talis cibi vel potus sumptio praeter manducationem unam ante vel post, non facit esse binam manducationem; et ideo talis sumptio jejunium non solvit.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis aliquis potus aliquo modo nutriat, tamen de se non ordinatur ad nutriendum, sed magis ad dispositionem bonam eorum quae nutriunt, ut scilicet per membra deducantur, et in stomacho (1) non comburantur; unde sumptio potus manducatio non dicitur: et ideo ille qui potat extra horam unicae comestionis, non dicitur bis manducare; et propter hoc nec statutum Ecclesiae frangit, nisi fraudem faciat: quia legem violat qui in fraudem legis aliquid facit.

Ad secundum dicendum, quod aqua etsi solvat jejunium naturae, quia aliquo modo nutrit; non tamen solvit jejunium Ecclesiae; quia Ecclesia non attendit in statuendo id quod quocumque modo nutrire potest, sed id quod principaliter ad nutriendum ordinatum est.

Ad tertium dicendum, quod quidam dicunt, quod si electuaria comedantur ad delectationem, solvunt jejunium; si autem causa medicinae sumantur, non solvitur jejunium. Sed statutum positivae legis non attendit intentionem observantis, sed ipsum actum; eo quod modus virtutis non cadit in praecepto, sed est finis praecepti; sed ex intentione potest aliquis mereri vel demereri. Et ideo dicendum, quod electuaria etsi aliquo modo nutriant, non tamen hic est principalis usus eorum; unde nec loco manducationis sumi consueverunt; et ideo talis sumptio jejunium Ecclesiae non solvit, quamvis homo possit totaliter vel in parte ex hoc meritum jejunii perdere; vel etiam mortaliter peccare, si sit immoderata libido. Non tamen est transgressor praecepti Ecclesiae nisi in fraudem sumeret, aut si eis quasi aliis cibis uteretur ad famem extinguendam.

Ad quartum dicendum, quod odor non nutrit, ut patet per Philosophum in libro de Sensu et Sensato (cap. 5), sed aliquo modo confortat; unde non solvit neque jejunium naturae neque jejunium Ecclesiae.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod ille dicitur jejunium Ecclesiae solvere qui modum abstinendi statutum ab Ecclesia non servat. Cum autem jejunium Ecclesia instituerit ad satisfaciendum, et concupiscentiam reprimendum, sicut determinavit ad abstinentiam jejunii quantum ad numerum, ut scilicet semel tantum jejunans comederet ad afflictionem carnis propter satisfactionem; ita taxavit ut a carnibus abstineretur, quia hoc genere cibi praecipue concupiscentia fovetur et roboratur; unde comestio carnium jejunium solvit ab Ecclesia institutum.

Ad primum ergo dicendum, quod vinum concupiscentiam incitat inflammando per modum alterantis; et quia tales alterationes non diu manent, ideo potus vini non adeo efficaciter operatur ad concupiscentiae fomentum, sicut esus carnium, quo praecipue materia concupiscentiae ministratur, e calor naturalis confortatur radicitus magis; et ex alia parte subtractio vini nimis debilitaret naturam propter digestionis impedimentum.

(1) Ex quo utique in decret. de Consecr., dist. 1, cap. *Solent* praenotatur; sed ex constitutionibus Theodulphi Aurelianensis Episcopi, cap. 39, desumptum esse, appendix ibi notat (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Al.* non observando, si ex dispensatione etc.

(3) *Al.* quaeramus.

(1) *Al.* et ideo stomaco.

Et similiter dicendum ad secundum de inflatione leguminum, quod est accidentalis causa concupiscentiam provocans, et cito transit.

Ad tertium dicendum, quod pisces frigidiores sunt naturaliter quam carnes, nec alimentum ita conveniens corpori praestant sicut aliae carnes; unde non fuit tanta necessitas prohibendi pisces, sicut carnes.

Ad quartum dicendum, quod quadragesimale jejunium arctius observatur quam alia jejunia, quia eo Christi jejunium secundum modum nostrum imitamur; et ideo, quamvis usus casei et ovorum in quadragesima sit generaliter interdictus, tamen in aliis jejuniis apud diversos in his est diversus abstinentiae modus.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod, sicut dictum est, ille jejunium solvit qui Ecclesiae determinationem non servat. Unde cum Ecclesia instituit certum tempus comedendi jejunantibus; qui nimis notabiliter anticipat, jejunium solvit. Non enim Ecclesia arctare intendit ad subtilem temporis inspectionem; nec oportet astrolabium accipere ad horam comestionis cognoscendam. Unde sufficit si circa horam illam quam Ecclesia instituit, jejunans sumat cibum, etiam si aliquantulum propter aliquam necessitatem anticipet.

Ad primum ergo dicendum, quod omittere praeceptum Ecclesiae non licet, sed supererogare licet; et ideo cum tardatio horae ad poenalitatem jejunii faciat, licet tardare per horam, sed non anticipare.

Ad secundum dicendum, quod ea in quibus non potest accipi certa mensura, non cadunt sub determinatione legislatoris. Et quia non potest accipi certa mensura in quantitate cibi vel aliis conditionibus numeratis, sicut in tempore accipi potest; ideo conditiones aliae quatuor non cadunt sub determinatione praecepti Ecclesiae; et ideo quamvis per inordinationem circa illas circumstantias peccet, et meritum jejunii amittat vel in toto vel in parte, non tamen Ecclesiae statutum transgreditur; et ideo jejunium non solvit.

QUAESTIO IV.

Deinde quaeritur de oratione; et circa hoc quaeruntur septem: 1.° quid sit oratio; 2.° de modo orandi; 3.° de speciebus orationis; 4.° quid sit in oratione petendum; 5.° quis possit orare; 6.° cui competit orare; 7.° de efficacia orationis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum oratio sit quidam actus affectivae partis. (2-2, *qu.* 83, *art.* 1, *ad* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod oratio sit quidam affectivae partis actus. Primo per Augustinum, qui sic definit orationem (de Spiritu et Anima, post medium) (1): *Oratio est purus affectus mentis in Deum directus.*

2. Praeterea, Hugo de S. Victore (in libro *Quo studio orandum sit*) dicit quod oratio est devotio quaedam ex compunctione procedens. Sed devotio ad affectum pertinet. Ergo et oratio.

3. Praeterea, imperium et oratio non differunt nisi secundum relationem ad superiorem et ad inferiorem, secundum quod imperatur inferiori, sed oratur superior. Sed voluntas est quae imperat aliis viribus. Ergo ipsa etiam est cujus est orare et petere.

4. Praeterea, oratio exterior interius desiderium insinuat orantis. Sed oratio interior est quae per exteriorem innotescit. Ergo oratio interior nihil aliud est quam interius desiderium; et sic ad affectivam pertinet.

Sed contra, super illud Psalm. 63: *Exaudi Deus orationem meam etc.* dicit Glossa, quod oratio est quando vota nostra Deo pandimus. Sed pandere, sive demonstrare, est actus rationis. Ergo et orare.

Praeterea, secundum Damascenum (lib. 3 de Fide orthod., cap. 24), *oratio est petitio decentium a Deo.* Sed decentia importat ordinem alicujus ad alterum. Cum ergo ordinare sit rationis, et oratio rationis erit.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod sit actus doni, et non virtutis. Quia, secundum Hugonem de S. Victore, ubi supra, oratio est contemplationis pars. Sed contemplatio ad sapientiam pertinet; quia ea perficitur superior pars rationis, quae contemplandis aeternis inhaeret, ut Augustinus dicit (lib. 3 de Trin., cap. 12). Ergo oratio est actus sapientiae.

2. Praeterea, ut dicit Damascenus, ubi supra, oratio est ascensus intellectus in Deum. Sed ascendere ad donum intellectus pertinet; unde sexta beatitudo, qua dicitur: *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt;* intellectus dono attribuitur, ut patet in Glossa, Matth. 5. Ergo oratio est actus intellectus doni.

3. Praeterea, Gregorius dicit (1) (ult. hom., circ. fin.): *Orare est amaros* (2) *gemitus in compunctione resonare.* Sed gemere est actus scientiae doni; quia tertia beatitudo, qua dicitur: *Beati qui lugent,* ad donum scientiae reducitur: Matth. 5, in Glossa, et ab Augustino, 2 lib. de Doctr. christ. (cap. 7). Ergo oratio est actus doni.

Sed contra, videtur quod sit actus virtutis. Jac. 1, 6: *Postulet autem in fide nihil haesitans.* Sed fides est virtus. Ergo oratio quae est postulatio, est actus virtutis.

Praeterea, Augustinus dicit (lib. de orando Deum, vel epist. 121, cap. 8): *Fides credit, spes et caritas orant, et orando impetrant.* Sed spes et caritas sunt virtutes. Ergo oratio est actus virtutis.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod oratio non sit actus cadens in praecepto. Quod enim voluntatis est, non est necessitatis. Sed oratio maxime est voluntatis, quia est quaedam volitorum petitio. Ergo non necessitatis; et ita non cadit sub praecepto.

2. Praeterea, petitio non videtur aliquid aliud esse, nisi ut nostrum desiderium alteri innotescat.

(1) Vel sic: *Oratio est mentis devotio,* idest *conversio in Deum per pium et humilem affectum;* ut videre est de Spiritu et Anima, cap. 1 inter opera Augustini, tom. 3. Sed Hugonis est lib. 2 de Spiritu et Anima, cap. 33, et in libro de Modo orandi, cap. 1, loco illius quae sequitur (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) Sumptum est lib. 33 Moral., cap. 21 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) Al. *amoris.*

Sed superfluum est alicui exponere quod ipse scit. Ergo cum christiana religio non contineat aliqua superflua praecepta, alias superstitio esset; videtur quod non cadat sub praecepto orare Deum, cui omnia desideria nostra sunt nota.

5. Praeterea, Deus liberalissime sua bona dat. Sed liberalius datur quod sine precibus datur; quia, sicut Seneca dicit (lib. 2 de Beneficiis, cap. 1), *nulla res carius emitur quam quae precibus empta est*. Ergo non debet per praeceptum exigere preces de eo quod vult dare; nec iterum de eo quod non vult dare; quia quod Deus non vult, nos non debemus velle, ut sic sit conformitas nostrae voluntatis ad Deum; et quod non debemus velle, non debemus petere. Ergo nullo modo oratio cadit sub praecepto.

Sed contra, super illud Luc. 18: *Oportet semper orare etc.* dicit Chrysostomus (in quodam sermone de Moyse): *Dum dicit: Oportet, necessitatem dicit.* Sed necessitas talis non potest esse nisi ex praecepto. Ergo oratio cadit sub praecepto.

Praeterea, oratio contra jejunium et eleemosynam dividitur. Sed utraque illarum est in praecepto. Ergo et oratio.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut dicit Cassiodorus in Psalm. 85, oratio dicitur quasi oris ratio. Unde ex suo nomine oratio significat expressionem alicujus actus rationis per effectum oris. Habet autem ratio duos actus, etiam secundum quod est speculativa. Primus est componere et dividere; et iste actus rationis exprimitur ore per orationem, quam Philosophus in 1 Periherm. (cap. 4) describit. Secundus actus rationis est discurrere de uno in aliud innotescendi causa; et secundum hoc syllogismus oratio (1) quaedam dicitur. Et quia sermones rhetorici, qui conciones dicuntur, continent argumentationes ad persuadendum accommodatas, inde est quod etiam orationes dicuntur, et rhetores oratores. Et quia orationes istae, praecipue quantum ad genus causarum quod judiciale dicitur, ordinantur ad hoc quod aliquid a judice petamus; unde et in jure advocationes postulationes dicuntur; ideo translatum est ulterius hoc nomen ad significandum petitionem quam Deo aliquis facit velut judici, qui habet curam nostrorum actuum; et sic definit Damascenus orationem: *Oratio est petitio decentium a Deo*; sic enim loquitur hic de oratione; et ideo cujus actus est petitio, ejus actus est oratio. Sciendum est ergo, quod homo ab aliis animalibus differt quantum ad virtutem et motivam partem, in duobus. Primo quantum ad volitum vel concupitum; quod quidem aliis animalibus ex natura determinatum est, homini autem non. Secundo quantum ad prosecutionem voliti sive concupiti; quia alia animalia habent determinatas vias et instrumenta, quibus sua desideria expleant; et ideo quam cito in eis fit desiderii motus, tam cito membra ad actum applicant, nisi sit aliquid prohibens per violentiam: homo autem non habet vias et instrumenta determinata; et ideo ratio hujusmodi subvenit in his duobus; quia et inquirit proprium et determinatum bonum quod desiderari oporteat, et instrumenta ad opus determinat in prosecutione desiderati; et ideo in nobis actus rationis praecedit et sequitur actus voluntatis. Praecedit quidem, inveniens per consilium quid per voluntatem eligi oporteat; sequitur autem per imperium, ordinando unicuique instrumento quod ei oporteat facere; et hunc rationis actum imperativus modus exprimit in verbis. Instrumenta autem quae ratio applicat per imperium ad prosecutionem vel consecutionem desiderati, non solum sunt vires animae et membra corporis, sed etiam exteriores homines; quia quae per amicos fiunt, aliqualiter per nos fiunt, ut Philosophus dicit in 3 Ethic. (cap. 3). Sed etiam exteriores amici non sunt in potestate nostra, sicut sunt membra corporis et vires animae; et ideo applicatio praedicta eorum qui extra nos sunt, ad consecutionem desiderati, quandoque dicitur imperium vel praeceptum, quando scilicet illi sunt in potestate nostra: quandoque autem dicitur petitio, quando non sunt in potestate nostra quasi nobis subjecti; vel etiam deprecatio, si supra nos sunt; unde sicut imperium est actus rationis, ita petitio et deprecatio; et hoc patet per Philosophum in 1 Ethic. (cap. ult.), qui dicit, quod ratio ad optima deprecatur. Unde et per consequens oratio rationis est actus, applicantis desiderium voluntatis ad eum qui non est sub potestate nostra, sed supra nos, scilicet Deum. Unde definitio Damasceni: *Oratio est petitio decentium a Deo*, verissime essentiam orationis declarat.

Ad primum ergo dicendum, quod dirigere affectum mentis in Deum contingit dupliciter. Uno modo sicut in objectum; et hoc modo affectus in Deum directus, est amor Dei; et sic non loquitur hic Augustinus. Alio modo affectus in Deum dirigitur, ut in illum quo affectus mentis desiderantis explendus est; et hanc directionem affectus in Deum facit ratio praedicto modo, applicando ad ipsum illud quod desiderat affectus; et ipsa directio affectus in Deum oratio est; unde definitio illa materialis est, secundum quod per rem directam significatur ipsa directio; sicut etiam quandoque per fidem significatur res credita; et similis modus loquendi est cum dicitur, quod ratio est desiderium boni, in Glossa 1 Thess. 5, quia ipsum desiderium est res orata expleri.

Ad secundum dicendum, quod sicut in petitione exteriori dicitur aliquid esse petitio dupliciter; scilicet secundum veritatem, ut cum dicimus, Da mihi hoc; et secundum interpretationem quamdam, ut cum aliquis manum porrigit, vel necessitatem exponit: ita etiam interior oratio quae fit ad Deum, est quidem secundum rei veritatem actus rationis, ut dictum est, quodammodo Deum pulsantis; sed recogitatio necessitatum propriarum et erectio spei ad Deum sunt quaedam (1) orationes per quamdam interpretationem; et sic etiam devotio oratio dicitur ab Hugone de S. Victore, ubi supra.

Ad tertium dicendum, quod ille qui petit aut imperat aut deprecatur, advocat aliquid ad consecutionem finis vel prosecutionem intenti. Hoc autem non est voluntatis (2), quia ipsa simpliciter et absolute fertur in suum objectum, quod est finis; sed est rationis, cujus est ordinare unum ad aliud; et ideo proprie accipiendo imperium, non est voluntatis. Sed dupliciter dicitur voluntas imperare. Uno modo per quamdam interpretationem, sive aequivalentiam; quia enim imperans per imperium suum movet, ideo actus animae ad quem motus statim

(1) *Al.* similis oratio.

(1) *Al.* quidem.
(2) *Al.* voluntas.

sequitur, imperium dicitur, et quia ad actum appetitivae, si sit completus, statim sequitur motus in corporalibus organis, ideo appetitivae virtutes dicuntur imperantes motum. Alio modo inquantum principium imperii in voluntate est. Advocare enim aliquem ad finem suum, quod ad imperium pertinet, praesupponit appetitum finis, et est quaedam prosecutio illius; et propter hoc potentiae, vel artes operativae seu habitus qui sunt circa finem, dicuntur imperare istis quae sunt circa ea quae sunt ad finem; et secundum hoc voluntas, quae habet finem pro objecto, dicitur imperare, inquantum imperium, quod est actus rationis, in voluntate incipit, ad quam pertinet desiderium finis.

Ad quartum dicendum, quod verbum exterius prolatum est signum alicujus dupliciter. Uno modo immediate, illius scilicet ad quod significandum principaliter institutum est; sicut hoc nomen *ignis*, significat elementum quoddam. Alio modo mediate, scilicet quando ipsa res quae primo significatur, accipitur ut signum alterius rei; sicut ignis significat caritatem propter aptitudinem quam habet illa res ad significandam caritatem ex similitudine quadam. Oratio igitur exterior vocalis significat immediate actum rationis deprecantis, si etiam oratio exterior per modum rationis proponatur, ut cum dicitur, Sap. 9, 4: *Da mihi sedium tuarum assistricem sapientiam.* Sed mediata significatione ipsum desiderium exprimit, sicut principium a quo procedit, ut ex dictis patet; et secundum hoc intelligenda est praemissa descriptio orationis, quod oratio est quando vota nostra Deo pandimus.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod oratio actus quidam est. Dicimus autem actum aliquem esse virtutis actum, si in sui ratione aliquid claudat quod ad ordinem virtutis pertineat, etiam si non omnia quae ad virtutem requiruntur, in sui ratione contineat; et ideo oportet quod illius virtutis actus ponatur ad quam pertinet illa conditio quae sibi ordinem virtutis tribuit. Oratio autem non importat aliquam rationem virtutis ex genere actus; quod genus est petitio; sed absolute actum potentiae demonstrat, nulla circumstantia vel in bonum vel malum, vestitum. Adduntur autem a Damasceno ubi sup. duae differentiae, quae ordinem virtutis demonstrant, scilicet *decentium* et *a Deo*; quod est petere quod oportet, et a quo oportet. Sed prima conditio non complet rationem orationis, quia si ab homine decentia petamus, talis petitio oratio non dicitur; nec etiam est de essentia orationis, quia si etiam quis indecentia petat a Deo, orat quidem, sed carnaliter orat; unde illa conditio magis pertinet ad bene esse orationis quam ad rationem suae speciei. Relinquitur ergo quod ex hoc oratio speciem trahit et ad rationem virtutis trahitur, quod est a Deo petitio. Cum autem petitio, sive deprecatio quae ad superiorem fit, reverentiam habeat adjunctam ex qua impetrare nititur quod intendit; constat quod oratio ex hoc efficaciam habet ad impetrandum illud pro quo oratur, quod Deo reverentiam exhibet; unde cum Deo reverentiam exhibere sit actus latriae, ut in 3 lib., dist. 9, qu. 1, art. 1, quaestiunc. 1 ad 3, dictum est, oratio actus latriae erit elicitive. Nec obstat quod latria in voluntate est, non in ratione, cujus actus est oratio; quia justitia, cujus pars est latria, materialiter utitur actibus omnium virium, ut ex eis reddat cuilibet quod suum est; unde cohibet actum concupiscibilis, ne aliquis moechetur; et actum irascibilis, ne quis occidat; et similiter utitur actu rationis, ut ex eo Deo reverentiam exhibeat. Et quia latria est virtus, et non donum, ut dictum est in 3 lib., dist. 34, qu. 1, art. 1; ideo oratio erit actus virtutis, et non doni.

Ad primum ergo dicendum, quod contemplatio aliquando capitur stricte pro actu intellectus divina meditantis; et sic contemplatio est sapientiae actus. Alio modo communiter pro omni actu quo quis a negotiis exterioribus sequestratus soli Deo vacat: quod quidem contingit dupliciter; vel inquantum homo Deum loquentem in Scripturis audit, quod fit per lectionem; vel inquantum Deo loquitur, quod fit per orationem. Meditatio autem ad utrumque se habet quasi medium inter ea; quia ex hoc quod nobis loquitur in Scripturis, ei per meditationem intellectu et affectu praesentamur; et sic praesentati ei, vel praesentem eum habentes, ei loqui possumus per orationem; et ideo posuit Hugo, ubi sup., tres contemplationis partes; primam lectionem, secundam meditationem, tertiam orationem. Nec tamen oportet quod sit oratio sapientiae actus ab ea elicitus, quamvis sapientia per meditationem viam orationi praeparet.

Ad secundum dicendum, quod ascensus intellectus in Deum est duplex. Unus quo ascendit in ipsum cognoscendum; et talis ascensus pertinet ad donum intellectus; sed de hoc non loquitur Damascenus. Alius est ascensus in Deum ut in quo auxilium quaerit, ut in Psalm. 122, 1, dicitur: *Ad te levavi oculos meos qui habitas in caelis*; et talis ascensus est oratio. Unde non sequitur quod sit actus doni intellectus; sed potest ipsum praesupponere, sicut secundus ascensus praesupponit primum.

Ad tertium dicendum, quod gemitus sive fletus non est oratio per essentiam, sed est quasi fundamentum orationis. Superflua enim videtur petitio, ubi necessitas deest; et ideo recognitio suae miseriae, qua indigentem se aliquis videt, et sibi subvenire non potest, quae gemitum in affectu facit, quasi oratio reputatur a Deo; et propter hoc Augustinus dicit (epist. 121, de orando Deum, cap. 10), quia *orationis negotium plus gemitibus quam verbis agitur, et plus fletu quam affatu.*

Ad ea quae in contrarium objiciuntur, dicendum, quod fides, spes, et caritas praesupponuntur ad latriam, ut in 3 lib., dist. 9, dictum est; et sic actus orationis eis attribuitur. Tamen etiam ad orationem secundum propriae speciei rationem habent aliquam convenientiam, et praeexiguntur ad eam. Petitio enim frustra ad aliquem dirigitur, nisi credatur quod petitum praestare possit, et speretur quod velit; et est praesumptuosa petitio, nisi ei fiat qui aliquo modo petenti unitus sit; unionem autem caritas facit.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod oratio cadit sub praecepto et determinate et indeterminate. Determinate quidem ad aliquas orationes ex praecepto tenentur illi qui ex officio sunt medii inter Deum et populum constituti, sicut ministri Ecclesiae; unde ex officio eis incumbit preces ad Deum in persona totius Ecclesiae fundere; et ideo ex statuto Ecclesiae tenentur ad horas canonicas dicendas. Sed indeterminate ad orationem quilibet tenetur ex hoc ipso quod tenetur ad bona

spiritualia sibi (1) procuranda, quae non nisi divinitus dantur; unde alio modo procurari non possunt, nisi ut ab ipso petantur; et etiam ex hoc ipso quod caritatis praecepto tenetur proximum sicut seipsum diligere, tenetur ei in necessitate beneficus esse non solum per corporales eleemosynas, sed etiam per spirituales; quarum una est oratio, ut prius dictum est. Sed omnibus etiam qui Ecclesiae ministerio non funguntur, videtur ab Ecclesia determinatum tempus orandi statutum esse, cum ex canonum statuto teneantur diebus festis divinis officiis interesse, ut ministris pro populo orantibus suam intentionem conforment.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc ipso quod aliquid est voluntatis, excluditur necessitas absoluta etiam coactionis, non autem necessitas ex suppositione finis; quia amor, qui maxime voluntarius est, necessarius est, si quis velit ad salutis finem pervenire; et hoc modo etiam oratio necessaria est, et sub praecepto cadens respectu eorum quorum voluntas sub necessitate praedicta cadit.

Ad secundum dicendum, quod per orationem praecipimur vota nostra Deo pandere, non ut eum doceamus quid desideremus, sed ut affectum et intellectum nostrum dirigamus in illum.

Ad tertium dicendum, quod Deus orationem acceptat, et de eo quod dare vult, et interdum de eo quod dare non vult (2). De eo quidem quod dare vult, ut idonei simus ab ipso accipere; quod non esset, si ab eo non speraremus quod desideramus. Nec esse durum homini debet, se Deo per orationem subjicere, sicut homini per preces: quia in hoc totum bonum nostrum consistit quod Deo subditi simus; non autem in hoc quod homini subdamur. De eo autem quod dare non vult; quia ipse vult nos (3) pie velle quod ipse juste non vult, sicut in fine primi libri dictum est.

ARTICULUS II.

Utrum oratio debeat esse vocalis, an mentalis tantum.
(*Ubi supra, art.* 12 *et* 14.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod oratio non debeat esse vocalis, sed mentalis tantum. Oratio enim debet esse occulta, et ad Deum tantum; quia est petitio decentium a Deo; unde dicitur Matth. 6, 6: *Tu autem, cum oraveris, intra cubiculum, et clauso ostio, ora Patrem tuum.* Sed oratio vocalis non est occulta, nec ad Deum tantum esse videtur; quia Deus ad cor respicit, non ad voces. Ergo oratio sine voce esse debet.

2. Praeterea, oratio est pars contemplationis. Sed contemplatio non existit in aliquo exteriori actu, sed tantum in interiori. Ergo oratio non debet voce exteriori fieri.

3. Praeterea, per orationem debet intellectus in Deum ascendere, secundum Damascenum, et affectus in Deum dirigi, secundum Augustinum. Sed occupatio animae circa corporales actus retrahit ascensum intellectus et affectus ad divina; quia anima non potest intense circa diversa occupari. Ergo oratio debet esse sine voce tantum in corde.

Sed contra est quod dicitur in Psal. 141, 1: *Voce mea ad Dominum clamavi.*

Praeterea, oratio est actus latriae, ut dictum est. Sed actus latriae non solum in interioribus actibus, sed etiam in exterioribus consistit. Ergo oratio non solum debet esse in corde, sed etiam in voce.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod oratio non debet esse diuturna. Matth. 6, 7: *Orantes autem nolite multum loqui.* Sed qui diu vocaliter orat, multum loquitur. Ergo oratio vocalis ad minus non debet esse diuturna.

2. Praeterea, divinum praeceptum non est praetergrediendum. Sed Dominus praecepit orantes sic orare: *Pater noster etc.* Ergo videtur quod non oportet alias orationes addere.

3. Praeterea, oratio ad Deum fusa, debet esse cum fiducia, Jacob. 1, 6: *Postulet autem in fide nihil haesitans.* Sed prolixitas petitionis est signum diffidentiae in petitionibus quae ad homines diriguntur; unde verba multiplicantur ad hoc quod animus ejus ad quem petitio dirigitur, flectatur. Ergo oratio ad Deum non debet esse diuturna.

Sed contra est, 1 Timoth. 5, 5: *Quae vere vidua est et desolata . . . vacet orationibus die ac nocte.* Ergo oratio debet esse diuturna.

Praeterea, omnis Christi actio nostra est instructio. Sed Christus legitur diutius orasse, ut patet Lucae 22. Ergo oratio nostra debet esse diuturna.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod nunquam debeat aliquis ab oratione cessare. Lucae 18, 1: *Dicebat autem ad illos similitudinem, quoniam oportet semper orare, et nunquam deficere.*

2. Praeterea, 1 Thessal., ult.: *Sine intermissione orate.*

3. Praeterea, oratio est quaedam annuntiatio desiderii ad eum per quem explendum expectatur. Sed homo semper debet desiderare ea quae oranda sunt, scilicet bona spiritualia. Ergo oratio debet esse semper.

Sed contra, quando homo orat, non potest operibus misericordiae vacare. Sed quandoque tenetur eis vacare. Ergo homo non semper debet orare.

Praeterea, oratio, secundum Hugonem, ubi sup., est pars contemplationis. Sed homo non semper debet vacare contemplationi, sed quandoque ad actionem se extendere. Ergo non debet semper orare.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod actualis attentio sit de necessitate orationis. Quia, sicut dicit Gregorius (1), *illam orationem Deus non audit cui ille qui orat, non intendit.* Sed ad hoc fit oratio ut a Deo exaudiatur. Ergo supervacua est oratio, si sit sine attentione.

2. Praeterea, Hugo de Sancto Victore (2) dicit:

---

(1) *Al.* sic.
(2) *Al.* non vult, ut idonei etc. *intermediis omissis.*
(3) *Al. deest* nos.

(1) Ex quo etiam citat S. Thomas 2-2, quaest. 13, art. 13. Sed Hugonis de S. Victore potius est super illud Regulae Augustini: *Orationibus instate* (*Ex edit. P. Nicolai*).
(2) In elucidatione in Psalmos David. cap. 17, quod inscribitur *de tribus orantium generibus* (*Ex edit. P. Nicolai*).

Si cum orationem fundimus, aliud quodlibet in corde versamus, etiam si illud bonum sit, a culpa liberi non sumus. Sed oratio quae habet culpam adjunctam, non habet suam efficaciam. Ergo requiritur ad orationem actualis attentio.

3. Praeterea, oratio est ascensus intellectus ad Deum, secundum Damascenum, ut supra. Sed quando deest attentio, intellectus non ascendit in Deum. Ergo non est oratio.

4. Praeterea, omne opus virtutis debet ex electione procedere. Sed oratio est opus virtutis. Ergo debet esse cum attentione, sine qua non est electio.

Sed contra est quod nullus tenetur ad impossibile. Sed impossibile est mentem diu attentam teneri ad aliquid quin ad alia subito rapiatur. Ergo non est de necessitate orationis quod semper comitetur ipsam attentio.

Praeterea, in aliis operibus meritoriis non requiritur quod semper adsit actualis attentio; sicut non oportet quod ille qui peregrinatur, semper de peregrinatione sua cogitet. Ergo videtur quod nec in oratione sit necessarium.

QUAESTIUNCULA V.

Ulterius. 1. Videtur quod attentio orationi noceat. Quia, ut dicit Hugo de Sancto Victore (lib. de Modo orandi, cap. 2), *pura est oratio, quando ex abundantia devotionis mens ita accenditur ut cum se postulatura ad Deum converterit, etiam suae petitionis obliviscatur.* Sed qui obliviscitur suae petitionis, non videtur attendere orationi. Ergo cum oratio maxime debeat esse pura, videtur quod impediatur oratio per attentionem.

2. Praeterea, sicut intentio orationem dirigit, ita etiam alios exteriores actus. Sed in aliis exterioribus actibus plurimum noceret, si actualis intentio semper adesset; quia optimus citharaedus pessimus redderetur, ut Avicenna dicit. Ergo nocet attentio, si continue adsit orationi.

3. Praeterea, non potest mens humana ad plura simul intenta esse. Sed aliquando oportet orantem esse attentum ad finem quem intendit, vel ad cogitandum de Deo, cui orationem fundit: quod omittere orationi nocet. Ergo nocivum est oranti, si semper ad orationem quam facit, attentionem habeat.

Sed contra, Augustinus dicit in Regula: *Psalmis et hymnis cum oratis Deum, hoc versetur in corde quod profertur in ore.*

Praeterea, Joan. 4, 24: *Spiritus est Deus: et eos qui adorant eum, oportet in spiritu et veritate adorare.* Ergo attentio quae facit spiritu orare, orationi non nocet.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod duplex est oratio: scilicet privata, quam quisque pro se facit; et publica, quae facienda incumbit ministris Ecclesiae, ut dictum est. Et quia haec publica oratio non fit ab orante solum pro se, sed pro aliis; ideo non debet solum esse mentalis, sed vocalis etiam, ut per orationem voce expressam etiam alii ad devotionem excitentur, et ad continuandum intentionem suam orantibus; et propter hoc etiam cantus ab Ecclesia instituti sunt. Unde Augustinus dicit de seipso (lib. 9 Confess., cap. 10), quod flebat uberrime in hymnis et canticis suave cantantis Ecclesiae, et quod voces illae influebant auribus ejus, et eliquabatur veritas in cor ejus. Oratio autem privata est quam quis pro seipso facit; et haec quidem potest et voce et sine voce fieri, secundum quod magis orantis animo suppetit. Sed tamen vox orationi adjungitur propter quatuor. Primo ut homo excitet seipsum verbis ad devote orandum. Secundo ut intentionem custodiat ne evagetur; magis enim tenetur ad unum, si verba etiam orantis affectui conjunguntur. Tertio ex vehementia devotionis in orante vox sequitur; quia motus superiorum virium, si sit fortis, etiam ad inferiores redundat; unde et cum mens orantis per devotionem accenditur, in fletus et suspiria et jubilos et voces inconsiderate prorumpit. Quarto propter debitum justitiae; quia Deo, cui reverentia exhibetur, non solum mente, sed etiam corpore serviendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dicit Gregorius (hom. 11 in Evang.), bonum opus sic debet agi in publico, ad aedificationem scilicet, ut semper intentio maneat in occulto; unde ille qui publice orat, si exterius non gloriam hominum, sed solius Dei quaerit, in occulto manet intentio, et soli Deo orat per intentionem; etsi etiam proximo innotescat oratio ad aedificationem.

Ad secundum dicendum, quod actus immediate ad Deum directi, etiamsi exteriores sint, ad vitam contemplativam pertinent, et sunt contemplationis partes, secundum quod large accipitur; quamvis non sint, secundum quod stricte sumitur pro ipsa meditatione sapientiae, ut dictum est. Unde etiam lectio, quae immediate ad meditationem divinorum ordinatur, pars contemplationis ponitur, quae fit voce quandoque.

Ad tertium dicendum, quod quando duae vires ordinatae sunt ad idem, una non impedit aliam in suo actu, sed magis juvat, sicut sensus imaginationem, quando ad idem ordinantur; sic (1) intentio expressa per vocem non impedit ascensum intellectus ad Deum, nisi nimia cura in verbis proferendis fiat, sicut illi qui verba composita in oratione proferre nituntur.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod in oratione praecipue attenditur orantis devotio; et ideo tantum debet oratio protendi, quantum devotio orantis conservari potest; et ideo si diu possit devotio conservari, debet oratio esse diuturna et prolixa; si autem prolixitas fastidium vel taedium pariat, oratio non est diutius protrahenda. Unde Augustinus in lib. de orando Deum (cap. 10): *Dicuntur fratres in Ægypto crebras quidem habere orationes, sed eas tamen brevissimas et raptim quodammodo jaculatas, ne illa vigilanter erecta, quae oranti plurimum necessaria est, per diuturniores moras evanescat atque hebetetur intentio; ac per hoc ipsi satis ostendunt hanc intentionem sicut non esse obtundendam si durare non potest, ita si perduraverit, non esse rumpendam.*

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Augustinum ibidem, *absit ab oratione multa locutio, sed non desit multa precatio, si fervens perseveret intentio; nam multum loqui est in orando rem necessariam verbis superfluis agere; multum autem precari est ad eum quem precamur, diuturna et pia cordis exercitatione pulsare.*

Ad secundum dicendum, quod sicut Augustinus in eodem lib. (cap. 12) dicit, *liberum est aliis atque aliis verbis*, scilicet ab his quae in oratione

(1) *Al.* sed.

dominica petuntur, *eadem tamen* secundum rem *in orando dicere; sed non debet esse liberum alia* secundum rem *in orando dicere*. Et ideo praecepto dominico non obligamur ad verba illa, sed solum ad res (1) illas petendas a Deo; quia, ut in eodem lib. (et cap.) dicit, *quaelibet alia verba dicamus, quae affectus orantis vel praecedendo format ut clareat, vel consequendo accendit ut crescat, nihil aliud dicimus quam quod in oratione dominica positum est, si recte et congruenter oramus.*

Ad tertium dicendum, quod petitio fit homini ad hoc quod desiderium petentis ei innotescat ad flectendum ipsum verbis; sed orationem ad Deum fundimus, ut desiderium nostrum exerceamus; et ideo utile est diu orare, si diuturna exercitatione desiderium crescat.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod aliquis actus dicitur durare dupliciter: aut secundum essentiam; aut secundum virtutem, sive effectum suum: sicut motio ejus qui lapidem projicit, durat per essentiam actus dum manum lapidi movendo apponit; sed virtus motionis manet dum lapis ex vi impulsionis primae movetur. Similiter etiam dico, quod orationis duratio dupliciter potest considerari: vel secundum essentiam actus; et sic non debet aliquis continue orare, vel semper, quia oportet etiam interdum circa alia occupari: vel secundum virtutem; et sic ejus virtus praecipue quantum ad sui initium manet in omnibus operibus aliis quae facimus ordinate, quia omnia ad vitam aeternam habendam ordinare debemus; et ideo desiderium vitae aeternae, quod est orationis principium, manet in omnibus operibus bonis secundum virtutem: et propter hoc dicitur in Glossa 1 Thessal.: *Non cessat orare qui non cessat bene agere.* Et sicut virtus motionis primae continue debilitatur, ut quandoque lapis impulsus quiescat, vel contrario modo moveatur, nisi iterum impellatur; ita, ut dicit Augustinus (ubi supra cap. 9), *curis vitae desiderium quodammodo tepescit; et ideo certis horis ad negotium orandi mentem revocamus, ne desiderium quod tepescere inceperat, omnino frigescat.*

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus per hoc quod dixit, quod oportet semper orare, non intendit quod orationis actus nunquam interrumpatur, sed quod non interrumpatur quasi nunquam resumendus (2); quod quidem faciunt qui si statim non exaudiuntur, ab oratione cessant; quia orationis diuturnitate impetratur quod petitur, sicut per exemplum Dominus probat.

Ad secundum dicendum, quod sicut Augustinus dicit (ubi supra), sine intermissione orare, nihil aliud est quam beatam vitam sine intermissione desiderare. Vel dicendum, quod sine intermissione orare ibi accipit Apostolus, ut ab oratione statutis horis non desistamus; vel ut per beneficia pauperibus exhibita, eorum orationes nostras faciamus, etiam quando nos ab oratione desistimus, ut in Vitis Patrum quidam sanctus (3) exponit.

Ad tertium patet solutio ex dictis.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod attentio actualis requiritur ad orationem aliquo modo, vel ad vitandum transgressionem, quae est in illa oratione quae est in praecepto, vel ad meritum in illa quae non est in praecepto; sed non omnibus modis. Sicut enim dictum est, aliquis actus manet per essentiam et virtutem quandoque; sed quandoque transit actu et manet virtute, sicut in exemplo de projectione lapidis patuit; et sic manere actum in virtute est quidam medius modus inter ipsum esse et in habitu et in actu; quia quod in habitu est, neque virtute neque per essentiam actus est. Secundum hoc ergo dico, quod attentio in oratione manere debet semper secundum virtutem, sed non requiritur quod semper maneat per essentiam actus. Manet autem secundum virtutem, quando aliquis ad orationem accedit cum intentione aliquid impetrandi, vel Deo debitum obsequium reddendi, etiam si in prosecutione orationis mens ad alia rapiatur; nisi tanta fiat evagatio, quod omnino depereat vis primae intentionis; et ideo oportet quod frequenter homo cor revocet ad seipsum.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Gregorii intelligendum est, quando attentio nullo modo conjungitur orationi.

Ad secundum dicendum, quod verbum Hugonis intelligendum est quando aliquis ex proposito mentem ad alia distrahit in orando; tunc enim sine culpa non est, praecipue si in aliis sponte se occupat quae mentem distrahunt, sicut sunt exteriora opera; et si ad contrarium mens evagetur, etiam culpa mortalis erit. Si autem sine hoc quod percipiamus, mens ad alia evagetur; vel culpa caret, vel parvissima culpa est; nisi praecedens cogitatio, ex qua contingit evagatio talis, in culpa esse dicatur.

Ad tertium dicendum, quod ascendit intellectus in Deum, quando orationem ad Deum ordinavit, et virtus illius ascensus in tota oratione manet.

Ad quartum dicendum, quod in operibus virtutis non oportet quod semper actualis electio adsit, sicut non oportet quod ille qui eleemosynam dat, semper de eleemosyna cogitet; sed sufficit semel cogitasse, dum eleemosynam dare disposuit; nisi contraria cogitatione praecedens intentio interrumpatur.

Solutio V. Ad quintam quaestionem dicendum, quod attentio in oratione potest esse duplex: primo enim est attentio ad verba quibus petimus; deinde ad petitionem ipsam; et ad ea quae petitionem ipsam circumstant, sicut est necessitas pro qua petitur, Deus qui rogatur, et alia hujusmodi; et quaecumque harum attentionum adsit, non est reputanda inattenta oratio. Unde etiam illi qui non intelligunt petitionis verba, ad orationem attenti esse possunt. Sed tamen ultima attentio est laudabilior quam secunda, et secunda quam prima. Et quia anima non potest vehementer attenta esse ad diversa, ideo prima attentio potest nocere, ut minor sit orationis fructus, si secundum evacuat; vel secunda, si tertiam omnino tollat; sed non e contrario. Tamen attentio, communiter accipiendo, non nocet, sed multum prodest, ut ex verbis Augustini inductis apparet.

Ad primum ergo dicendum, quod quando mens per dilectionem in Deum ita (1) rapitur, ut petitionis suae immemor sit, attentio orationi adest, ut dictum est; quamvis non secunda vel prima, sed tertia.

---

(1) *Al.* scilicet ad res.

(2) *Al.* resumpturus.

(3) Nempe Lucius Abbas, lib. 3, num. 611; lib. 5, libello 12, num. 9 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) *Al. deest* ita.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de prima attentione; quae, si sit nimia, ineptam interruptionem faciet, scilicet si in singulis verbis homo cogitare velit qualiter formanda sunt; quandoque etiam faciet errorem, quia sic cogitanti minus verba occurrent. Talis autem attentio sufficit ut sit tanta quanta sufficit ad integram verborum pronuntiationem.

Ad tertium dicendum, quod ea quae habent ordinationem ad invicem, possunt simul intelligi inquantum hujusmodi; quia inquantum ad invicem ordinata accipiuntur, sic intellectus eorum ordinem comprehendendo, ea unum facit; et ideo simul potest intellectus ferri et ad orationem et ad orationis finem. Tamen in quodcumque feratur, orationi debita attentio non deest.

ARTICULUS III.

Utrum convenienter species orationis distinguantur. (*Ubi supra, art.* 7.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter species orationis distinguantur, 1 Tim. 2, 1: *Obsecro igitur primo omnium obsecrationes fieri, orationes, postulationes, gratiarum actiones.* Obsecrationes enim sunt adjurationes pro rebus difficilibus, ut dicit Glossa (1), ibidem; adjuratio autem quasi quamdam coactionem importat; et sic reverentiam minuit, quae orationi debetur. Ergo obsecratio non est orationis species.

2. Praeterea, non potest esse idem totum et pars. Sed oratio est cui hae partes assignantur. Ergo non debet oratio etiam inter has partes assignari.

3. Praeterea, postulatio est idem quod petitio. Petitio autem est orationis genus, ut dictum est. Ergo postulatio non debet poni orationis pars.

4. Praeterea, omnis oratio est petitio decentium a Deo, secundum Damascenum (lib. 3 de Fid. orth., cap. 24). Sed gratiarum actio non est petitio, quia est de jam acceptis. Ergo non est orationis species.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod etiam distinctio partium orationis quam ponit Ambrosius (2) (super epist. 1 ad Timoth., cap. 2), sit incompetens. Dicit enim, orationem dividi in Dei laudem, supplicationem, et postulationem, et gratiarum actionem. Non enim laudatur nisi aliquid quod ad alterum ordinatur, ut patet in 1 Ethic. (cap. 16). Sed Deus non est ad aliquid ordinandus, sed ad ipsum omnia alia. Ergo non est laudandus, sed magis honorandus; et ita laus Dei non est pars orationis.

2. Praeterea, laus, proprie, enuntiando aliquid de aliquo fit. Oratio autem non per modum indicativum, quo enuntiatio completur, habet fieri, sed magis per modum imperativum. Ergo laus non est orationis pars.

3. Praeterea, supplicatio omnis est postulatio quaedam. Ergo non debet unum contra alterum dividi.

---

(1) Ex Theophylacto sumpta videtur (*Ex edit. P. Nicolai*).
(2) Lib. 6 de Sacram., cap. 5, cum Timothei locum refert ac versat Ambrosius (*Ex edit. P. Nicolai*).

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod etiam partes quas Hugo de Sancto Victore assignat (lib. de modo orandi Deum, cap. 2), sint inconvenienter positae. Dicit enim quod orationis partes sunt tres, scilicet supplicatio, postulatio, insinuatio. Insinuatio enim, ut dicit Tullius (in 1 Rhetoric.) est quidam modus exordii. Sed ad Deum accedentes non indigemus exordio; quia non est verbis flectendus. Ergo non est orationis pars.

2. Praeterea, exordium praecedit omnes alias partes orationis rhetoricae. Si ergo orationi ad Deum partes assignantur per similitudinem ad illam, videtur quod insinuatio sit prima pars orationis, et non ultima.

3. Praeterea, supplicatio addere videtur supra postulationem modum quemdam humilitatis in postulando. Sed quod se habet ex additione ad aliud, est posterius. Ergo post postulationem supplicationem ponere debuit.

4. Praeterea, Matth. 7, 7, Dominus videtur tres orationis partes ponere, dicens: *Petite et accipietis, quaerite et invenietis, pulsate et aperietur.* Cum ergo hae partes in omnibus praedictis divisionibus omittantur, videtur quod omnes sint insufficientes (1).

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod partes orationis dupliciter accipi possunt; scilicet per modum partium integralium, et per modum partium subjectivarum. Partes autem integrales orationis distinguuntur per ea quae ad completam orationem requiruntur; partes autem subjectivae distinguuntur vel secundum diversitatem eorum quae petuntur, vel secundum diversum modum petendi. Partes ergo orationis quas Apostolus assignat, utramque distinctionem habent adjunctam. Quia enim ea quae a Deo petimus, non ex nostris meritis impetrare praesumimus, et viam impetrationis claudit qui non de acceptis gratiam agit; ideo ad complementum orationis primo requiritur sacrorum commemoratio, quorum virtute difficilia quaecumque impetrantur; et hoc fit per *obsecrationem*; unde dicit Glossa, quod de (2) difficilibus est, sicut de conversione impii. Secundo ipsa petitio, quae est vel de his quae ad id quod principaliter petimus, ordinantur; et sic est *oratio*, quae dicitur respectu bonorum viae: vel de his quae principaliter petimus, sicut sunt bona patriae; et respectu horum sunt *postulationes*. Sequitur autem *gratiarum actio*, in qua oratio consummatur, ut sequenti orationi aditus pateat. Et secundum hoc etiam, ut Glossa ibidem dicit, partes Missae distinguuntur: quia ea quae ante consecrationem dicuntur, sunt quasi quaedam *obsecrationes*; eo quod fit commemoratio Christi et doctrinae ipsius et sanctorum ejus: ea autem quae in consecratione dicuntur, *orationes*, quia sacramentum, quod illis verbis conficitur, in via nos adjuvat; unde et viaticum dicitur: quae vero postea adduntur, sunt *postulationes*, quia bona aeterna postulantur et mortuis et vivis: quae autem post communionem dicuntur, gratiarum actiones sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in juramento assumitur divina veritas quasi firmior in testimonium veritatis a nobis dictae; ita in adju-

---

(1) *Al.* sufficientes.
(2) *Nicolai hic et infra* pro.

ratione semper assumitur potentior virtus ad impetrandum quod nos ex nostra infirmitate non possumus impetrare; unde semper adjurans in se defectum profitetur. Sed quandoque illud quod adjuramus, assumitur ad inclinandum per violentiam: sicut cum sancti daemones adjurant, ut de obsessis corporibus exeant; quandoque autem assumitur ad inclinandum per benevolentiam, et sic Deum adjuramus per Filium suum, vel per sanctos suos, qui ei accepti supra nos fuerunt; et ideo reverentia per obsecrationem non minuitur.

Ad secundum dicendum, quod consuetum est quod nomen commune ad illam speciem trahatur quae nihil addit dignitatis, vel minus quam aliae species, supra commune; sicut nomen Angeli, quod omnibus ordinibus commune est, infimo ordini attribuitur; et similiter nomen orationis ad illam speciem trahitur secundum quamdam appropriationem, quae habet minus de dignitate, scilicet qua petitur viae bonum.

Ad tertium dicendum, quod postulatio importat quamdam protensionem desiderii in id quod petitur: et quia illud quod principaliter et per se desideratur, est finis; ideo postulatio proprie addit supra petitionem communiter dictam determinatum petitum, scilicet finem.

Ad quartum dicendum, quod gratiarum actio non ponitur pars orationis quasi species ejus; et ideo non oportet quod definitio orationis ei conveniat.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut oratio rhetorica habet exordium partem sui, ita et oratio ad Deum fusa; unde et introitus in Missa cantatur. Sed hoc interest, quia in oratione rhetorica exordium ponitur propter illos ad quos oratio fit, ut benevoli, dociles, vel attenti reddantur; sed in oratione de qua loquimur, exordium requiritur quandoque ad excitandum orantis desiderium ad devote petendum. In exordio autem quod ad benevolentiam captandam inducitur, quatuor modis secundum Tullium (lib. 1 Rhet., fere in princ.) proceditur. Quia vel captatur benevolentia ex persona judicis, dum laudatur; vel ex negotio, dum ejus dignitas ostenditur; vel ex persona petentis, sicut dum ostendit meritum ejus in eos quos alloquitur; vel ex persona adversariorum, dum contra eos audientium animos concitantur. In oratione autem quam ad Deum fundimus, pro nobis tantum intercedimus, non ut alii offensam incurrant. Negotium etiam pro quo oramus, ipse Deus est, ad quem sunt omnia desideria nostra ordinanda. Unde dupliciter orantis affectus ad devotionem quasi quodam exordio excitatur; scilicet ex parte Dei, dum ipsum laudamus; et ex parte nostra, dum nostram infirmitatem recogitamus; et quantum ad primum ponit Ambrosius laudem Dei orationis partem; quantum autem ad secundum supplicationem, quae est humilis et devota precatio; in qua etiam potest includi negotium pro quo oramus, inquantum ex necessitate quae nos impellit ad orandum, spiritus noster humiliatur. Postulatio autem ad progressum orationis pertinet; sed gratiarum actio ad terminum, ut prius dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod laus largo modo accipitur secundum quod se habet communiter ad laudem et honorem. Vel dicendum, quod quamvis Deus non ordinetur ad aliquid, tamen ipse omnia directe in se ordinat: et per hoc sibi laudis ratio competit.

Ad secundum dicendum, quod laus non ponitur pars subjectiva, sed integralis, et quasi ad complementum esse orationis pertinet.

Ad tertium dicendum, quod supplicatio non ponitur hic quantum ad hoc quod includit postulationem vel petitionem, sed quantum ad modum petendi quem importat. Potest etiam dici, quod partes Ambrosii reducuntur ad partes Apostoli, ut laus Dei dicatur adjuratio, quia (1) per ea quae ad laudem ipsius pertinent, ipsum adjuramus; supplicatio autem idem est quod oratio, quia utrumque quamdam reverentiam importat; alia autem etiam secundum nomen sunt idem.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod partes ab Hugone positae sunt partes subjectivae, et distinguuntur secundum diversos modos; quia omnis petitio per narrationem determinatur, et ipsa narratio est quaedam interpretativa oratio. Sic ergo utrumque concurrere potest ad orationem, et sic dicitur *postulatio;* unde ipse dicit, quod *postulatio est determinatae petitioni inserta narratio*: vel alterum tantum; et sic vel petitio indeterminata sine narratione; et sic est *supplicatio*; unde ipse dicit, quod *supplicatio est sine determinatione petitionis, humilis et devota precatio*; aut narratio sine petitione, et sic est insinuatio quae secundum ipsum est *sine petitione per solam narrationem, voluntatis* (2) *facta significatio.*

Ad primum ergo patet solutio ex dictis in secunda quaestione.

Ad secundum dicendum, quod insinuatio per Tullium, ubi sup., in hoc differt ab exordio, quod exordium expresse benevolentiam captat, vel docilitatem, vel attentionem facit; sed insinuatio facit idem occulte, et per quosdam circuitus; et ideo insinuatio est proprie quando aliud (3) dicitur, et aliud intenditur; et ideo Hugo istum orationis modum quo narratio proponitur, et petitio intenditur, insinuationem nominavit; et ideo non ponitur pro exordio, sed pro illo modo petitionis qui cum quodam exordii genere similitudinem habet.

Ad tertium dicendum, quod sicut ex dictis patet, postulatio medium est inter insinuationem et supplicationem; et ideo media secundum ordinem ab ipso ponitur.

Ad quartum dicendum, quod secundum Augustinum (4) illa tria distinguuntur secundum ea quae sunt necessaria viatori. Primo ut adsit virtus ad ambulandum per sanitatem; et quantum ad hoc dicitur: *Petite et accipietis.* Secundo ut adsit scientia ad dirigendum, ne via ignoretur; et quantum ad hoc dicitur: *Quaerite et invenietis.* Tertio ut adsit facultas ad perveniendum; et quantum ad hoc dicitur: *Pulsate et aperietur vobis.* Et sic patet quod hic distinguuntur orationis subjectivae partes diversae secundum diversitatem eorum quae petuntur; et ideo *oratio* quae in distinctione Apostoli est posita, includit petitionem et quaestionem; sed *postulatio* pulsationem: *gratiarum* autem *actio* et *obsecratio* non sunt hoc modo subjectivae partes secundum diversitatem petitorum distinctae.

---

(1) *Al.* ideo quia. *Nicolai*: obsecratio (sive adjuratio).
(2) Al. *per solam voluntatis narrationem.*
(3) *Al. hic et infra* aliquid.
(4) Colligi potest ex lib. 2 de serm. Domini in monte, cap. 21, vel 33, ut in Glossa refertur super Matth. 7 (*Ex edit. P. Nicolai*).

ARTICULUS IV.

Utrum homo debeat aliquid determinate (1) *petere in oratione. — (Ubi supra, art. 3.)*

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod homo non debeat aliquid determinate petere in oratione. Quia periculosum est petere quod petere non oportet. Sed *quid oremus, sicut oportet, nescimus;* Rom. 8, 26. Ergo non debemus aliquid determinate petere.

2. Praeterea, in oratione homo debet spem suam jactare in Deum, sicut dicitur in Psal. 54, 23: *Jacta super Dominum curam tuam, et ipse te enutriet.* Sed ille qui aliquid in oratione determinat, non videtur super Dominum curam suam jactare totaliter. Ergo talis oratio est reprehensibilis.

3. Praeterea, determinatio petitionis non fit nisi ad innotescendum desideratum. Sed Deus, quem oramus, melius scit desideria nostra quam nos ipsi. Ergo non debemus in oratione aliquid determinate petere.

Sed contra, Dominus congruam formam orandi tribuit. Sed in oratione dominica determinatae petitiones continentur. Ergo oportet aliquid determinate petere.

Praeterea, postulatio est orationis pars. Sed habet determinatam petitionem, ut Hugo dicit, ubi sup. Ergo determinate aliquid petendum est.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod in oratione non sint temporalia petenda. Matth. 6 super illud: *Primum quaerite regnum Dei, et haec omnia adjicientur vobis,* dicit Glossa (1) ordinaria: *Intelligendum est non quod post regnum illa quaerantur.* Ergo nullo modo licet temporalia orando petere.

2. Praeterea, quicumque orat pro aliquo, solicitus est pro illo. Sed pro temporalibus etiam necessariis soliciti esse non debemus, ut patet Matth. 6, 25: *Nolite soliciti esse quid manducetis.* Ergo temporalia non sunt petenda in oratione.

3. Praeterea, non debemus orando petere nisi quod est bonum nostrum. Sed temporalia non sunt bona nostra, ut patet per Augustinum in Glossa super illud Matth. 6: *Primum quaerite regnum Dei.* Ergo temporalia non sunt in oratione petenda.

Sed contra est quod in oratione dominica continetur: *Panem nostrum quotidianum da nobis hodie*: in qua non solum spiritualis, sed etiam corporalis panis petitur, ut patet per Glossam Lucae 11. Ergo licet pro temporalibus orare.

Praeterea, Bernardus dicit (serm. 3 de Quadrag.): *Petenda sunt temporalia quantum necessitas petit* (2).

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod homo non debeat pro alieno bono orare. Primo per hoc quod dicitur Hierem. 7, 16: *Tu ergo noli orare pro populo hoc.*

(1) Al. *ordinate.*

(2) *Al. deest* dicit Glossa.

(3) *Addit Nicolai*: Sive sic: *A Deo petendum et sperandum nobis est unde possimus in ejus servitio sustentari*; et postea: *Sit oratio quae pro temporalibus est, circa solas necessitates restricta etc.*

2. Praeterea, praesumptuosum est ut homo se ad ea quae supra se sunt, ingerat. Sed redundantia gratiae ex uno in alium pertinet ad excellentiam plenitudinis quae fuit in Christo secundum quod est caput nostrum. Ergo non debet sibi aliquis usurpare ut pro alio oret.

Sed contra est quod dicitur Matth. 5, 44: *Orate pro persequentibus et calumniantibus vos.*

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod determinatio ejus quod in oratione petendum est, ad tria valet. Primo ad hoc quod attentio orantis determinetur ad aliquid, quae plurimum est in oratione necessaria. Secundo ut nobis innotescat desiderium nostrum, et quantum in ipso profecerimus. Tertio ut ferventius petamus: quia bona quanto particularius inspiciuntur, tanto ferventius concupiscuntur, sicut de delectabilibus corporalibus Philosophus dicit 3 Ethic. (cap. 4). Unde Augustinus in lib. de orando Deum (cap. 9), dicit: *Ideo per certa intervalla ipsum etiam verbis determinatis oramus Deum, ut illis rerum signis nos ipsos admoneamus,* quantum ad primum; *et quantum in ipso desiderio profecerimus, nobis innotescamus,* quantum ad secundum; *et ad hoc agendum* (1) *nos ipsos acrius excitemus,* quantum ad tertium.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Augustinus ibidem solvit, Apostolus hoc dicit propter tribulationes temporales, quae ad profectum nostrum plerumque immittuntur, et tamen ab eis omnibus liberari petimus, quia in se malae sunt, quamvis secundum quid sint bonae: sed de quibusdam bene scimus quod ea petere oportet, sicut et quod desiderare.

Ad secundum dicendum, quod in dubiis debet homo quantum ad hoc curam suam jactare in Deum, ut si aliter expediat quam petatur, divino arbitrio relinquatur: quam formam orandi Dominus exemplo suo tradidit, cum dixit, Matth. 26, 39: *Non sicut ego volo, sed sicut tu.* Sed in illis quae Deus nos vult velle, oportet quantum ad hoc curam nostram in ipsum projicere ut eorum impetrationem ejus auxilio expectemus.

Ad tertium patet solutio ex dictis.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod oratio est quaedam desiderii executio; et ideo illud quod licet desiderare, licet orando petere eo modo quo licet illud desiderare. Sed in illis quae desiderantur, est duplex distinctio attendenda: prima est quia quaedam desiderantur propter seipsa, quaedam propter aliud: secunda est, quia quaedam non habent superfluitatem desiderii, sicut virtutes; quaedam autem habent, sicut voluptates, divitiae, et hujusmodi. Bona autem temporalia et propter aliud desideranda sunt, et cum quadam mensura, scilicet secundum quod sunt necessaria ad vitam praesentem agendam; et ideo hoc etiam modo orari pro eis potest.

Ad primum ergo dicendum, quod nec primo nec secundo debent quaeri temporalia, quasi principaliter intenta; possunt autem quaeri ut propter aliud desiderata: quod quidem desiderium est electionis, non voluntatis proprie, quia voluntas est finis.

Ad secundum dicendum, quod superflua solicitudo prohibetur illis verbis, non autem necessaria.

(1) Nicolai: *et ad hoc augendum.*

Ad tertium dicendum, quod temporalia non sunt bona nostra secundum se, sed secundum quod ordinantur ad alia; et sic accipiunt rationem boni utilis; et sic pro eis orari potest, ut Philosophus dicit in 5 Ethic. (cap. 2): *Oportet non haec*, scilicet temporalia bona, *orare, sed quod homo eis bene utatur* (1).

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod cum praecepto caritatis homo debeat proximum sicut seipsum diligere, eadem ei debet optare quae sibi; et ideo etiam eadem pro eis potest orare et pro se orat.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus loquitur quantum ad hoc quod in illo populo erant impedimenta, quare oratio Prophetae exaudiri non poterat, scilicet incorrectus error illorum, et finalis impoenitentia, ut Glossa ordinaria, ibidem, dicit.

Ad secundum dicendum, quod ille qui orat, non propria virtute nititur obtinere quod petit, sed virtute ejus quem orat; et ideo quando aliquis pro alio orat, non sibi usurpat gratiam plenitudinis, sed ei attribuit quem orat, a quo gratiam proximo dandam petit.

ARTICULUS V.

Utrum solus Deus debeat (2) *orari per definitionem orationis.* — (*Ubi supra, art. 4.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod solus Deus debeat orari, per definitionem orationis: quia Damascenus dicit (lib. 3 de Fide orthodox., cap. 24), quod oratio est ascensus intellectus in Deum.

2. Praeterea, oratio est actus latriae, ut dictum est. Sed latria soli Deo debetur. Ergo et oratio.

3. Praeterea, virtus orationis plus in affectu consistit quam in voce: quia hoc negotium, ut Augustinus dicit (epist. 121, de orando Deo, cap. 10), plus gemitibus quam vocibus agitur. Sed solius Dei est cogitationes cordium et affectiones percipere. Ergo ei soli fit oratio.

4. Sed contra est quod dicitur Job 5, 1: *Voca si est qui tibi respondeat, et ad aliquem sanctorum convertere.* Ergo oratio potest fieri ad sanctos Dei, non solum ad Deum.

5. Praeterea, orationis species est supplicatio. Sed supplicatio homini fieri potest. Ergo et oratio.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod possit oratio dirigi etiam ad sanctos non in patria existentes. Non enim ad sanctos orationem fundimus, nisi inquantum sunt Deo viciniores nobis: quia Deus per ea quae sunt sibi magis propinqua, in distantia radios suae bonitatis emittit, ut Dionysius dicit (cap. 4 de divin. Nom.). Sed sancti etiam in hoc mundo existentes sunt nobis superiores. Ergo debemus eos orare.

2. Praeterea, illi qui sunt in purgatorio, sunt certi de sua salute. Ergo sunt in meliori statu quam nos sumus. Ergo possumus eos orare.

3. Praeterea, in dialogis (Gregorii lib. 4 cap. 40 et 41) legitur quod Paschasius, qui etiam post mortem miraculum fecit (1), revelatus est beato Germano Capuano Episcopo in purgatorio esse (2). Ergo videtur quod ad eos qui non sunt in patria, possit oratio dirigi.

Sed contra, quia non est ejusdem orari, et quod pro eo (3) oretur. Sed pro omnibus sanctis qui sunt in mundo, vel purgatorio, oratur. Ergo non debent ipsi orari.

Praeterea, sancti non orantur nisi inquantum sunt in plena Divinitatis participatione. Sed non participant plene Divinitatem nisi inquantum participant beatitudinem, ut Boetius probat in 2 de Consolatione (prosa 10). Ergo sancti qui sunt in beatitudine, tantum orandi sunt.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod oratio non fiat ad Deum ratione essentiae, sed magis ratione personae. Quia hoc modo debemus orare, sicut Christus nos docuit. Sed ipse (4) docuit nos ad personam Patris orationem dirigere; Joan. 16, 23: *Si quid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis.* Ergo oratio fit ad Deum ratione personae.

2. Praeterea, illud quod attribuitur Deo ratione divinae naturae, toti Trinitati competit, et singulis personis. Sed Ecclesia non dirigit aliquam orationem ad Spiritum sanctum. Ergo non oratur Deus ratione naturae, sed ratione personae.

Sed contra, secundum hoc aliquis oratur quod bona sua communicare potest. Sed communicare seipsum competit Deo inquantum est bonus. Cum ergo bonitas sit attributum essentiale, videtur quod oratio dirigatur ad Deum ratione naturae.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod illud quod orando petimus, est beata vita, ut Augustinus dicit (lib. de orando Deum, cap. 4): quia omnia alia quae petimus, non petimus nisi secundum quod ad hanc ordinantur. Beatam autem vitam dat directe solus Deus. Sed tamen etiam sancti cooperantur nobis ad hoc quod beatam vitam obtineamus; et ideo oratio directe et proprie fit ad Deum, sicut a quo expectamus quod orando petimus; sed tamen orantis intentio ad sanctos convertitur, ut * quorum auxilio a Deo impetrat quod expectat; et ideo dicit Cassianus collatione 9 (cap. 12 et 13), quod oratio proprie fit ad Deum, sed deprecatio ad sanctos.

Ad primum ergo dicendum, quod in definitione debent poni ea quae per se sunt. Quamvis autem aliquo modo ad sanctos oratio fieri possit, sicut ad intercessores pro nobis, tamen proprie et per se oratio in Deum fertur.

Ad secundum dicendum, quod oratio est actus latriae; nec tamen cum sancti orantur, eis latria exhibetur; sed illi a quo petitio orantis explenda speratur.

---

(1) *Addit Nicolai*: Vel sic: *Ea quidem homines optant, non debent autem: sed optare potius ut et sibi bona sint quae sunt omnibus bona.* Sed hoc idem est optare ut eis bene quis utatur: quia bonus eorum usus facit ut bene utentibus bona sint etc.

(2) *Nicolai omittit sequentia.*

(1) *Addit Nicolaius*: daemoniacum sanans, qui ejus Dalmaticam feretro superpositam tetigerat.

(2) *Idem:* vel in thermis calidis ab eodem inventis, ubi se deputatum ad poenam dixit.

(3) *Al.* pro eis.

(4) *Al.* et ipse.

Ad tertium dicendum, quod sancti agnoscunt in Verbo omnia quae ad eorum gloriam pertinent. Et quia ad magnam eorum gloriam est quod alios juvare possunt, quasi Dei cooperatores existentes; ideo statim in Verbo vident vota eorum qui eos interpellant.

Ad quartum dicendum, quod ad aliquem sanctorum nos convertendos esse docet, ut ad mediatorem orationis, non ad quem principaliter oratio dirigatur.

Ad quintum dicendum, quod oratio hic accipitur ad similitudinem rhetoricae orationis, ut ex dictis patet; et ideo sicut illa soli judici fit, quamvis etiam aliis superioribus supplicationes fieri possent, vel aliquae petitiones; ita etiam oratio ad solum Deum directe dirigitur; sed supplicatio etiam directe ad alios dirigi potest.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod nihil petitur ab aliquo qui non habet; unde cum beata vita sit quae in orando petitur, ad illos solos dirigi potest qui jam beatam vitam habent, non autem ad illos qui in mundo sunt, neque ad illos qui in purgatorio sunt: quamvis illis qui in mundo sunt supplicatio vel petitio aliqua fieri possit.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis sancti in mundo existentes sint nobis superiores, et possint pro nobis orare; non tamen adhuc ad illum gradum superiorem pervenerunt, ut scilicet beatitudinem, quam nos non habemus, illi habeant.

Ad secundum dicendum, quod quamvis illi qui sunt in purgatorio, sint in majori securitate quam nos, tamen sunt in majori afflictione; et iterum non sunt in statu merendi: et ideo magis indigent quod pro eis oretur, quam quod ipsi orent.

Ad tertium dicendum, quod in miraculis praecipue attenditur fides et devotio orantis; unde etiam Dominus mulieri quam sanavit, dixit, Matth. 9, 22: *Fides tua te salvam fecit*. Et quia ille propter excellentiam meritorum credebatur in patria esse, ideo orabatur; et talis oratio propter fidem orantium exaudiebatur tunc, ut vita illius approbaretur, non quod ille pro aliis in purgatorio existens oraret (1).

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod Deus praecipue oratur, inquantum est beatus, et aliis beatitudinem largiens; et quia hoc convenit ei ratione essentiae, ideo ratione essentialium attributorum oratur.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quae sunt essentiae, a Patre sunt in aliis personis; et ideo fit quaedam reductio ab aliis personis in Patrem, ut patet per Hilarium (lib. 8 de Trin.); et propter hoc etiam dicitur Pater principium totius Deitatis; et sic nos in Patrem, sicut in principium non de principio, reducens Christus, nos ad Patrem orationem dirigere per Filium docuit.

Ad secundum dicendum, quod Spiritus sanctus ex personali proprietate habet quod sit donum; et ideo magis competit quod ipse petatur quam quod ab eo aliquid petatur: quamvis etiam ad Spiritum sanctum Ecclesia orationes aliquas dirigat, et hymnos, qui loco orationum in Ecclesia recitantur; sicut patet: *Nunc sancte nobis Spiritus*, et *Veni creator Spiritus*, et hujusmodi.

(1) *Addit Nicolai:* Immo ab Episcopo supradicto petiit, ut pro ipso Dominum precaretur, sicut ibi subjungit Gregorius.

ARTICULUS VI.

Utrum divinae personae sit orare.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod divinae personae sit orare. Ejus enim est orare cujus est accipere. Sed personae Dei est accipere ab alio, sicut Filii et Spiritus sancti. Ergo ejus est orare.

2. Praeterea, Joan. 14, 16: *Ego rogabo Patrem, et alium paraclytum dabit vobis;* et sunt Filii verba. Ergo Filii est orare.

3. Praeterea, Rom. 7, 26, dicitur: *Spiritus postulat . . . gemitibus inenarrabilibus.* Sed Spiritus sanctus est tertia in Trinitate persona. Ergo personae divinae est orare.

Sed contra, orare importat defectum virtutis in orante. Sed hoc divinae personae non competit. Ergo oratio non est divinae personae.

Praeterea, oratio est actus latriae, quae est servitus Dei. Sed servire non competit divinae personae. Ergo nec orare.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod nec sanctis qui sunt in patria, competat orare. Quia sancti qui sunt in patria, sunt Christo conformes, inquantum est homo. Sed Christo, inquantum est homo, non competit orare; alias diceremus: *Christe ora pro nobis.* Ergo nec aliis sanctis competit orare.

2. Praeterea, sancti in patria aequales sunt Angelis Dei, Matth. 22. Sed Angelis non competit orare: quia oratio, ut dictum est, est actus rationis, qui in Angelis non est, cum in umbra (1) intelligentiae oriatur, ut Isaac dicit. Ergo nec alii sanctis qui sunt in patria, oratio competit.

3. Praeterea, quicumque orat pro alio, alteri meretur. Sed sancti qui sunt in patria, non sunt in statu merendi. Ergo nec in statu orandi.

Sed contra est quod dicimus: *Sancte Petre, ora pro nobis.*

Praeterea, sancti in patria magis fervent caritate quam in via. Sed caritas facit ut sancti in via pro aliis orent. Ergo multo magis in patria pro nobis orant.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod etiam brutorum animalium sit orare. Quia in Psal. 146, 9, dicitur: *Qui dat jumentis escam ipsorum, et pullis corvorum invocantibus eum.* Sed invocare Deum est ipsum orare. Ergo etiam animalia orant.

2. Praeterea, oratio est denuntiativus appetitus. Sed animalia bruta appetunt bonum divinum suo modo. Ergo orant.

Sed contra, oratio non fit nisi ad Deum. Sed Deus non potest cognosci nisi intellectu, quo bruta carent. Ergo orare non competit eis.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod oratio requirit distinctionem orantis ad eum qui oratur: quia nullus a seipso aliquid petit. Oratio autem fit ad Deum ratione attributorum essentialium, in quibus personae non distinguuntur; et ideo uni personae non competit aliam orare.

(1) *Al.* in verbo.

Ad primum ergo dicendum, quod acceptio illa qua una persona accipit ab alia, est per naturalem fecunditatem, et non per gratuitam collationem, pro qua impetranda oratio funditur.

Ad secundum dicendum, quod hoc Filius dicit de seipso, non ratione personae, sed ratione naturae assumptae.

Ad tertium dicendum, quod Spiritus dicitur postulare, inquantum nos postulare facit.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod quidam haeretici dixerunt, quod sancti non possunt juvare orando pro nobis, quia unusquisque recipit secundum ea quae gerit; sed hoc est contra articulum fidei, qui est *Sanctorum communio*, quae per caritatem fit; et ideo cum etiam in sanctis qui sunt in patria, sit perfectissima caritas, competit eis pro nobis orare; non autem pro se, quia omnia eis ad votum succedunt.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus, inquantum homo, orat pro nobis; sed ideo non dicimus *Christe ora pro nobis*, quia Christus supponit suppositum aeternum, cujus non est orare, sed adjuvare; et ideo dicimus, *Christe audi nos*, vel *miserere nostri*: et in hoc etiam evitamus haeresim Arii et Nestorii.

Ad secundum dicendum, quod illud quod est rationis, est etiam multo nobilius in intellectu: quia quod potest virtus inferior, potest superior; et ideo Angeli orare possunt, in quibus intellectus est.

Ad tertium dicendum, quod quidam dicit, quod non sunt in statu merendi quantum ad praemium essentiale, sed quantum ad praemium accidentale; et ideo etiam aliis mereri possunt. Sed quia meritum tantum viatorum est; ideo dicendum, quod aliud est impetrare, et aliud mereri, ut dicetur; et ideo sancti si non possint mereri, possunt tamen nobis suis orationibus aliquid impetrare.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod brutis nullo modo competit orare: tum quia non sunt participes beatae vitae, quae principaliter in oratione petitur: tum quia etiam Deum, cui oratio offertur, non apprehendunt: tum etiam quia petere est actus rationis, cum importet ordinationem quamdam, ut ex dictis patet.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut animalia bruta, secundum Augustinum, 10 super Gen. ad litteram (cap. 14), dicuntur jussis Dei obedire non quasi percipientes mandatum, sed inquantum naturali instinctu ab ipso moventur; ita etiam dicuntur Deum invocare improprie, inquantum aliquid naturali desiderio, desiderant, quod a Deo obtinent.

Ad secundum dicendum, quod appetitus, ut dictum est, importat simplicem motum in appetibile: sed oratio, sive petitio, ordinem quemdam, qui est rationis; et ideo appetitus potest brutis competere, non autem petitio, vel oratio.

ARTICULUS VII.

Utrum oratio sit satisfactoria.
(*Ubi supra, art.* 16.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod oratio non sit satisfactoria. Quia omnis oratio vel est vocalis, vel mentalis. Sed mentalis non est satisfactoria, quia non habet poenam, sed jucunditatem: nec iterum vocalis, quia, sicut Isidorus dicit (Libro 3 de summo Bono cap. 7), reconciliat Deo non sonus vocis, sed pura et simplex mentis intentio. Ergo oratio non est satisfactionis pars.

2. Praeterea, latria, ut in praecedenti dist. quaest. 1, art. 1, quaestiunc. 3, in corp., dictum est, contra poenitentiae virtutem dividitur. Sed satisfactio est actus poenitentiae virtutis, oratio autem latriae. Ergo oratio non est satisfactoria.

3. Praeterea, satisfactio fit ad reconciliandum eum qui offensus est. Sed oratio reconciliationem sequitur: quia praesumptuosum esse videtur petere in eo quem offendimus. Ergo oratio non est satisfactoria.

Sed contra est quod Hieronymus (alius Auctor in Marc. 9) dicit: *Oratione sanantur pestes mentis, sicut et jejunio pestes corporis.* Sed jejunium est satisfactorium. Ergo et oratio.

Praeterea, oratione petimus nobis debita relaxari, nec frustra, cum hoc (1) a Domino sit institutum. Sed relaxatio debitorum per poenitentiam fit. Ergo oratio ad aliquam partem poenitentiae pertinet: non nisi ad satisfactionem: ergo oratio est satisfactoria.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod oratio non sit meritoria. Opus enim meritorium solum in Deum intentionem dirigit: quia mercenaria intentio virtutem meriti evacuat. Sed orans non solum ad Deum habet oculum, sed ad proprias indigentias, quibus petit subveniri. Ergo non est opus meritorium.

2. Praeterea, si est meritoria, nullius magis quam ejus quod postulat. Sed ejus quod postulat, non est meritoria: quia quandoque non exauditur, etiam si ab eo qui in caritate (2) est, offeratur. Ergo oratio non est meritoria.

3. Praeterea, natura non facit per duo quod potest facere per unum: quia non invenitur aliquid vanum in operibus naturae, et multo minus in operibus gratiae. Sed ad merendum sufficienter ordinantur opera. Ergo videtur quod oratio non sit meritoria.

Sed contra, omne opus virtutis potest esse meritorium. Sed oratio est opus virtutis, ut dictum est. Ergo est meritoria.

Praeterea, in Psalm. 34, 13, dicitur: *Oratio mea in sinu meo convertetur.* Ergo ex oratione aliquid oranti accrescit; et ita illius videtur esse meritoria.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod inconvenienter assignentur conditiones quae praestant efficaciam orationi. Dicitur enim in Glossa Lucae 11, super illam parabolam: *Quis vestrum habebit amicum? etc.*, quod quatuor conditiones exiguntur ad hoc quod oratio sit efficax: scilicet ut petatur pie, et pro se, et perseveranter, et ad salutem. Qui enim est in peccato, pietatis virtutem non habet. Sed peccatorum oratio aliquando exauditur: quia etiam per peccatores mirabilia fieri possunt. Ergo non oportet quod pie petatur, ad hoc quod oratio sit efficax.

(1) *Al. deest* hoc.
(2) *Al. additur* ejus.

2. Praeterea, oratio quae ex caritate fit, semper efficaciam habet; Joan. 15, 7: *Si manseritis in me, et verba mea in vobis manserint; quodcumque volueritis, petetis, et fiet vobis.* In Deo autem manere facit caritas, ut patet 1 Joan. 4. Omnis autem oratio quae fit pie, ex caritate procedit. Ergo habet efficaciam: non ergo oportet addere alias conditiones.

3. Praeterea, quanto caritas est amplior, tanto majorem habet efficaciam merendi. Sed caritas tanto est amplior, quanto ad plures se extendit. Ergo videtur quod magis sit efficax oratio ex caritate procedens, quae fit pro aliis, quam illa quae fit pro ipso orante; et ita non requiritur pro se fieri.

4. Praeterea, ab eodem habet oratio efficaciam merendi, et opus, scilicet a caritate. Sed opus ex caritate procedens est meritorium, etiam si non perseveranter fiat. Ergo ad orationis efficaciam non requiritur quod perseveranter fiat.

5. Praeterea, ea quae ad salutem pertinent, desiderata, vel petita, iram Dei non provocant. Sed aliquando Deus orantibus concedit aliqua, de quorum petitione irascitur: sicut filiis Israel Regem petentibus, quibus in indignatione Regem dedit. Ergo non oportet ad hoc quod oratio sit efficax, quod petantur ea quae sunt ad salutem.

6. Praeterea, videtur quod multae aliae conditiones requirantur: videlicet quod fideliter et confidenter petatur; Jac. 1, 6: *Postulet autem in fide nihil haesitans;* et quod oratio sit humilis; Psal. 101, 18: *Respexit in orationem humilium, et non sprevit preces eorum.* Paupertas etiam petentis ad efficaciam orationis facit; Psal. 9, 38: *Desiderium pauperum exaudivit Dominus.* Fervor etiam devotionis; unde etiam Augustinus dicit de orando Deum ad Probam, cap. 9: *Dignior sequitur effectus, quando ferventior procedit affectus.* Ergo insufficienter illae quatuor conditiones enumerantur.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod satisfactio respicit et culpam praeteritam, pro cujus offensa recompensationem facit, et culpam futuram, contra quam est medicina salvans; et haec duo operationi competunt. Initium enim peccati et radix est superbia; et ideo per quod homo spiritum suum humiliter Deo subdit in oratione, et pro superbia praecedentis offensae recompensationem facit, et aditum futurae culpae aufert, radicem ei amputans; et ideo oratio plene habet satisfaciendi rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod oratio mentalis et vocalis satisfactoria est, si in caritate fiat. Vocalis quidem, quia habet exteriorem laborem, et sic poenam quemdam; et inquantum in ea manet virtus praecedentis intentionis, habet etiam rationem boni meritorii, quae duo ad opus satisfactorium requiruntur. Et sic patet quomodo respondendum sit ad auctoritatem Isidori; quia sonus vocis non reconciliat Deo inquantum hujusmodi, sed inquantum manet in ipsa purae intentionis efficacia. Similiter etiam oratio mentalis satisfactoria (1) est: quia quamvis habeat jucunditatem, habet tamen et poenam admixtam: quia dicit Gregorius (lib. 33 Moral. cap. 21): *Orare est amaros gemitus in compunctione resonare,* vel pro peccatis, vel pro dilatione patriae; et praeterea ipsa mentis elevatio est carnis afflictio, ut supra dictum est; et afflictio carnis redundat in mentem, inquantum ei unita est, et etiam in superbientem spiritum, cujus vulnus oratio sanat; et idcirco sine poena oratio humilis (1) esse non potest.

Ad secundum dicendum, quod non est inconveniens actum unius virtutis imperari a virtute quae contra ipsum dividitur, sicut actum temperantiae interdum fortitudo imperat; et sic etiam actum latriae potest poenitentia imperare, et sic erit satisfactorius; sicut etiam sacrificia pro peccatis in veteri lege fiebant, et nunc fiunt.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc ipso quod aliquis ab homine veniam petit humiliter, animum offensi hominis placat, et multo fortius misericordis Dei.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod ratio meriti in omnibus actibus nostris est ex caritate; unde, cum contingat aliquando ex caritate orationem fieri, constat quod potest esse meritoria eadem ratione qua et alia opera ex caritate facta meritoria sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod habere oculum ad aliud quam ad Deum, sicut ad principalem finem, evacuat rationem meriti; non autem si respiciat aliud sicut quo ad Deum cito perveniendum; et hoc modo oratio relevationem propriarum indigentiarum respicit.

Ad secundum dicendum, quod meritum in actibus aliarum virtutum est ex vi caritatis. Et quia caritas habet pro objecto quod aliae habent pro fine; ideo meritum in actibus aliarum virtutum non est solum objectum illius actus, sed finis orantis. Hoc autem quod petitur, non est finis orantis, sed objectum actus; et ideo non oportet quod meritum attendatur ratione illius.

Ad tertium dicendum, quod opera nostra non sunt sufficientia a seipsis ad obtinendum omne illud quo indigemus; et ideo oportet quod illud quod nobis deest, ex divina misericordia suppleatur; et hanc oratio pulsat; et ideo orationis meritum exigitur ad supplendum defectus omnium aliorum nostrorum meritorum. Unde Gregorius in Moralibus (lib. 18, cap. 5) dicit: *Multum utique apud Deum haec summe sibi necessario congruunt, ut et oratione operatio, et operatione fulciatur oratio.*

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod oratio ad duo ordinatur; scilicet ad objectum proprium, et ad finem: et secundum hoc habet duplicem efficaciam: scilicet efficaciam merendi ratione finis, qui est vita aeterna, ad quam omnia merita ordinantur; et efficaciam impetrandi ejus quod petitum est, quod est orationis objectum. Et inter haec duo differentia est: quod meritum importat ordinem justitiae ad praemium, quia ad justitiam pertinet retribuentis ut merenti praemium reddat: sed impetratio importat ordinem misericordiae vel liberalitatis ex parte donantis; et ideo meritum ex seipso habet unde perveniatur ad praemium; sed oratio impetrare volentis non habet ex seipsa unde impetret, sed ex proposito vel liberalitate dantis. Unde patet quod oratio ex caritate semper habet efficaciam merendi, sed non habet semper efficaciam impetrandi: quia aliquid est quod repugnat impetrationi in providentia Dei, ad quem oratur. Et ad haec impedimenta tollenda ponuntur quatuor conditiones praemissae, quibus positis sem-

(1) *Al. additur* tantum.

(1) *Forte* mentalis.

per habet oratio efficaciam impetrandi. Potest ergo impedimentum orationis esse vel ex parte orantis, si orationem inordinate emittat; et quantum ad hoc removendum dicitur *pie*, in quo importatur modus latriae, quae alio nomine pietas dicitur, secundum quam oratio modificari debet: vel ex eo quod petitur, quia quandoque etiam petenti non expedit, et sic dicitur quod sit *ad salutem*: vel ex parte ejus pro quo petitur; et hoc impedimentum vel est tunc quando oratio fit; quod non potest esse quando oratio fit ab aliquo pro seipso, si pie petat, sed quando fit pro alio; et ideo additur alia conditio, quod fiat *pro se*: vel potest esse post intermedium inter orationem et consecutionem petiti: et hoc excluditur per hoc quod dicit *perseveranter*.

Ad primum ergo dicendum, quod istae conditiones non hoc modo requiruntur ad efficaciam impetrandi, quasi nihil impetretur si aliqua desit; quia etiam quandoque aliquis pro alio orans auditur: sed quia his positis semper oratio efficaciam habet impetrandi, quia impetrationis virtus magis est ex proposito ejus cui oratur, quam ex orantis merito; et ideo quandoque peccatores audiuntur, quando eorum oratio divino proposito concordat. Tamen sciendum est, quia quandoque aliquis pie petit, qui pietatis virtutem non habet; sicut aliquis aliquando justa facit qui justitiae habitum non habet; et sic etiam peccatores aliquando possunt pie orare.

Ad secundum dicendum, quod voluntas magis est de fine quam de illo quod propter finem petitur; et ideo quando Deus videt non concordare quod petitur, cum fine pro quo pie orans petit, magis audit ejus desiderium non faciens quod petitur, quam si faceret; et ideo finaliter accipiendum est hoc quod dicit: *Quodcumque volueritis, petetis, etc.* Finis autem petitionis est salus nostra, et Dei gloria: hoc autem esset (1) contra Dei gloriam, si peccatorem impoenitentem salvaret; et esset contra salutem petentis, si aliquid contrarium suae saluti sibi daretur; et ita exauditur desiderium, et tamen petitum (2) non impetratur, quando aliquis imperseveranter, vel pro alio petit, vel contraria saluti.

Ad tertium dicendum, quod oratio quae fit ex caritate pro alio, semper habet efficaciam merendi ei qui orat; sed nunc loquimur de efficacia impetrandi.

Ad quartum dicendum, quod impetratio importat consecutionem ejus quod petitur; sed meritum non importat consecutionem, sed ordinem justitiae ad consecutionem; et ideo impedimentum interveniens per instabilitatem, tollit rationem impetrationis, quia tollit consecutionem; sed non tollit ordinem ad consecutionem, et ideo non tollit meritum; unde meretur etiam qui non perseveraverit; sed non impetrat nisi perseverans.

Ad quintum dicendum, quod omnes homines habent beatitudinem sui desiderii finem, quem maxime desiderant; et ideo magis audit illos quibus non dat quod petunt, si sit impediens a beatitudine, quam eos quibus dat; unde talis impletio orationis quae fit cum Dei indignatione, non dicitur impetratio, proprie loquendo.

Ad sextum dicendum, quod omnes illae conditiones quae requiruntur ex parte orantis inquantum est orans, includuntur in hoc quod dicit *pie*, quod includit omnes circumstantias virtutis, quibus ordinantur actus ex parte agentis.

(1) *Al.* contra salutem petentis.
(2) *Al.* pretium.

Expositio textus.

Non consurget duplex tribulatio. Contra. Hierem. 17, 18: *Duplici contritione contere eos.* — Et dicendum, quod tribulatio, si accipiatur commensurata peccato, duplex non consurgit, quia Deus non punit ultra condignum; sed si accipiatur pro poena absolute, tunc duplex poena debetur, vel secundum duas partes peccantis, poena corporis et animae; vel secundum duo quae sunt in peccato, scilicet aversio et conversio, poena sensus et damni; vel secundum duas radices peccati, quae sunt amor et timor, ignis et frigus; vel secundum duos status, praesens poena et futura; utraque enim est citra (1) condignum; et praecipue si accipiantur divisim. Tamen praesens poena et futura in eo qui non corrigitur, unam poenam consistuunt; unde Gregorius in Moralib. (lib. 18, cap. 15) dicit: *Eorum percussio hic coepta, illic perficitur, ut incorrectis unum flagellum sit quod hic temporaliter incipit, sed in aeternis suppliciis consummatur.*

Quinque enim modis flagella contingunt. Sed contra Hieronymus (2) dicit: *Quidquid patimur, peccata nostra meruerunt.* Ergo omnia sunt ad punitionem.

Praeterea, Augustinus (3) dicit: *Quidquid permiserit Deus pati, scias esse flagellum correctionis.* Ergo omnes alii modi superfluunt.

Praeterea, impium videtur alteri nocere, ut cessans a nocumento aliquis gloriam habeat, et daemonum operibus simile, ut patet ex vita B. Bartholomaei.

Praeterea, ad multa alia, flagella ordinari in Scriptura leguntur, sicut ad probationem, ad exemplum justi judicii Dei, et hujusmodi.

Et dicendum, quod isti quinque modi distinguuntur penes bona quae ex poenis a Deo inflictis in praesenti consequuntur, quae sunt a Deo intenta. Hoc autem bonum aut est in altero, et sic est quartus modus: aut in eo qui punitur, et sic est ordo justitiae, qui semper divino flagello adjunctus est, quia omnis poena justa; et hoc cum praecisione aliorum est in quinto modo: aut est utilitas quam ipse flagellatus consequitur; quae quidem potest esse vel quantum ad recessum a malo, et sic est modus tertius; vel in ordine ad bonum conservandum, et sic est secundus modus; aut augendum, et sic est primus.

Ad primum ergo dicendum, quod poenam semper praecedit peccatum in natura, sed non semper in persona puniti.

Ad secundum dicendum, quod flagellum quantum est de se, semper est corrigens; sed ex defectu recipientis quandoque ad hunc effectum non pervenit.

Ad tertium dicendum, quod impium esset, si poena justa non esset. Nec tamen Deus tunc vult gloriam suam divulgari propter suam utilitatem, sed nostram.

(1) *Al.* circa.
(2) Colligitur ex epist. de morte Nepotiani, sed implicite tantum (*Ex edit. P. Nicolai*).
(3) Tract. 7 in Joan., ubi haec habet: *Quod te permiserit pati, flagellum corrigentis est, non poena damnantis* (*Ex edit. P. Nicolai*).

Ad quartum dicendum, quod omnia alia possunt ad ista reduci: quia probatio est ad augmentum meriti, et exemplum justi judicii Dei ad gloriam Dei, et sic de aliis.

Non praevenit sententiam judicis: quia etsi sententia hominis praecedit non concordans sententiae Dei, adhuc sententia Dei restat; si autem concordat, est sententia Dei.

Levis enim culpa levi supplicio compensatur. Supplicium enim mortis praesentis leve dicitur in comparatione ad futurum supplicium: culpae etiam praenominatae leves dicuntur in comparatione ad culpas majores, quae quandoque minoribus poenis temporalibus puniuntur.

Ex fonte gratiae Dei id cordi instillatur, ut vel sic paulatim ad poenitentiam veniat, vel eo minus a Deo puniatur. Non loquitur hic de gratia gratum faciente: quia haec non datur ante perfectam poenitentiam; sed de gratuitis bonis, sicut fides informis, et timor servilis, et hujusmodi.

Si enim propter misericordiam qua quis proximo suo non miseretur, et quae dimissa sunt replicantur ad poenam; multo magis quae nondum sunt dimissa, propter odium fraternum ad poenam reservari probantur. Hic dicit secundum quamdam opinionem, de qua infra habetur, dist. 21, quaest. 1, art. 3, quaestiunc. 1.

Qui diligit iniquitatem, odit animam suam, non affectu, sed effectu.

Immundis nihil est mundum: quia ipsi ex his quae in se munda sunt, sicut sacramenta, munditiam non consequuntur.

Nihil prodest jejunare et orare, et alia bona agere, nisi mens revocetur a peccato; scilicet ad vitam aeternam consequendam.

Nunquam aliquem sanavit. Contra, Joan. 9, dicit Glossa: *Quaeritur quomodo sine fide aliquem illuminaverit Christus.* Ergo ille fidem non habuit, et sic non totum curavit. — Et dicendum, quod Christus quemcumque curavit, totaliter curavit, et mente et corpore quantum ad omnes infirmitates corporales; et ille totus fidem recepit primo, et indistinctam. Glossa tamen aliter solvit, quod scilicet hoc intelligitur de illis qui pro peccato morbum incurrunt.

Quaedam impietas infidelitatis est ab illo qui justus et justitia est, dimidiam sperare veniam: quia sequeretur quod vel Deus non sciret omnia peccata, vel non omnia horreret, vel non omnia remittere posset.

Ad baptismi puritatem: quantum ad remotionem omnium culparum.

Abluat lacrymis mentis, idest interiori dolore, quem lacrymae exteriores significant; et est locutio metaphorica.

Sciat, se culpabiliter durum; si scilicet contingat exteriorum lacrymarum defectus ex defectu doloris, ut homo minus doleat de peccato quam de damno temporali. Sed quandoque abundantia doloris lacrymas exsiccat propter dolorem concitatum; quandoque autem homo se continet, ut coram solo Deo doleat; quandoque etiam ex duritia complexionis est quod homo non potest flere corporaliter pro peccatis, etsi fleat pro morte amici, quia dolor ille est magis sensibilis, et ideo magis vicinus ad resolvendum corpus in lacrymas.

Emundare nequiverit, scilicet in statu tali manens; alias non esset ei imputandum.

DISTINCTIO XVI.

De tribus quae in poenitentia consideranda sunt.

In perfectione autem poenitentiae tria observanda sunt; scilicet compunctio cordis, confessio oris, satisfactio operis. Unde Joannes Chrysostomus (hom. 29 de Poenitentia): « Perfecta poenitentia cogit peccatorem omnia libenter ferre: » in corde ejus contritio, in ore confessio, in opere toto humilitas. Haec est fructifera poenitentia, ut sicut tribus modis Deum offendimus, scilicet corde, ore, opere; ita tribus » satisfaciamus. » Sunt enim tres peccati differentiae, ut ait Augustinus (de serm. Domini in monte, lib. 1, cap. 12): et in corde et in facto et in consuetudine, vel verbo (1), tamquam tres mortes. Una quasi in domo, scilicet cum in corde consentitur libidini: altera jam prolata quasi extra portam, cum in factum procedit (2) assensio: tertia cum vi malae consuetudinis tamquam mole (3) premitur animus, vel noxiae defensionis clypeo armatur, quasi in sepulcro jam foetens. Haec sunt tria genera mortuorum quae Deus legitur suscitasse. Huic ergo triplici morti triplici remedio occurritur, contritione, confessione, satisfactione. Compunctio nobis commendatur ibi (Joel. 2, 13): « Scindite corda vestra, et non » vestimenta vestra. » Confessio ibi (Prover. 18, 17): « Justus in principio sermonis accusator est sui; » (vere enim confitetur qui se accusat, qui execrando malum sibi imputat); et ibi (Psalm. 61, 9): « Effundite coram illo corda vestra; » et iterum (Jac. 5, 16): « Confitemini alterutrum peccata » vestra. » Satisfactio a Joanne praecipitur, ubi ait (Luc. 3, 8): « Facite dignos fructus poenitentiae, » scilicet ut secundum qualitatem et quantitatem culpae sit qualitas et quantitas poenae. Non enim par debet esse fructus boni operis ejus qui nihil vel minus peccavit, et ejus qui gravius cecidit (1). Ideo discretio poenitenti valde necessaria est, ut illa gerat quae tradit Augustinus (alius Auctor lib. de vera et falsa Poenitentia, cap. 14), dicens: « Considerat qualitatem criminis in loco, in tem» pore, in perseverantia, in varietate personae, et quali hoc » fecerit tentatione, et in ipsius vitii multiplici executione. » Oportet enim poenitere fornicantem secundum excellentiam » sui status vel officii, vel secundum modum meretricis, et » secundum modum (2) operis sui, et qualiter turpitudinem » egerit (3), si in loco sacrato, si in tempore orationi con» stituto, ut sunt festivitates sanctorum, et tempora jejunii. » Consideret quantum perseveraverit, et defleat quod per» severanter peccaverit, et quanta victus fuerit impugnatione. » Sunt enim qui non solum non vincuntur, sed ultro se pec» cato offerunt; nec expectant tentationem, sed praeveniunt » voluptatem (4) et pertractant secum quam multiplici actione » vitii delectabiliter peccent. Omnis ista varietas confitenda » est et deflenda, ut cum cognoverit quod peccatum est mul» tum, cito inveniat Deum propitium. In cognoscendo au» gmentum peccati inveniat etiam cujus aetatis fuerit, cujus » sapientiae et ordinis. Immoretur in singulis istis, et sentiat » modum criminis, purgans lacrymis omnem qualitatem vitii. » Defleat et virtutem qua interim caruit: dolendum est enim » non solum quod peccavit, sed quia se virtute privavit. De» fleat etiam, quoniam offendens in uno, factus est omnium » per ingratitudinem reus. Ingratus enim extitit qui plenus » virtutibus Deum omnino non timuit. In hoc enim quisque

(1) *In edit. Nicolai deest* vel verbo.
(2) *Al. additur* libidini.
(3) *Al.* male. *Nicolai* mole terrena.

(1) *Nicolai:* deliquit (ut Gregorius dicit, hom. 20 in Evang.).
(2) *Al.* et in modum.
(3) *Nicolai addit* scilicet.
(4) *Al.* voluntatem.

peccator fit culpabilior, quo est Deo acceptior. Ideo enim Adam plus peccavit, quia omni bono abundavit. Alio etiam modo offendens in uno factus est omnium reus, quia omnis virtus patitur detrimentum ab uno vitio. » (Et cap. 15): « Ponat se omnino in judicio et potestate sacerdotis, nihil sui reservans sibi, ut omnia eo jubente paratus sit facere pro reparanda vita animae quae faceret pro evitanda corporis morte; et hoc cum desiderio, quia vitam recuperat infinitam. Cum gaudio enim facere debet immortalis futurus, quae faceret pro differenda morte moriturus. Semper deprecetur Deum, semper offerat Deo mentem, et cordis contritionem; deinde et quod potest, det de possessione; et tunc quod offert, securus offerat. Respexit Dominus ad Abel, et ad munera ejus (Genes. 4). Prius dicit ad Abel quam ad munera ejus. In judicio ergo cordis consideranda est eleemosyna tribuentis. Nec considerandum est quantum, sed qua mente, qua affectione dat quod potest. Qui ergo sua peccata redimere vult temporalium oblatione, prius offerat mentem. Caveat ne ductus verecundia dividat apud se confessionem, ut diversa diversis velit sacerdotibus manifestare. Quidam enim uni celant quod alteri manifestandum conservant: quod est se laudare, et ad hypocrisim tendere, et semper venia carere, ad quam per frusta putant pervenire. Caveat etiam ne prius ad dominicum corpus accedat quam confortet se bona conscientia; et doleat quod nondum audeat sumere, quem multum desiderat, cibum salutarem. Cohibeat etiam se a ludis et a spectaculis saeculi qui perfectam vult consequi remissionis gratiam. Isti sunt digni fructus poenitentiae animam captivam elaqueantes, et in libertate servantes. » Et infra (eod. cap.): « Quaerat anima dignos fructus, etsi non dignos poenitentiae. Sunt enim digni fructus, virtutum fructus, qui non sufficiunt poenitentibus. Poenitentia enim graviores postulat, ut sic pacetur Ecclesia, ut pacata dolore et gemitibus mortuis impetret vitam. » Ex his ostenditur qui sint digni fructus poenitentiae, quibus vera satisfactio expletur; et quod non omnes digni fructus, sunt digni fructus poenitentiae: quod de illa poenitentia intelligitur quae majorum est criminum: non enim sufficiunt graviter delinquentibus quae sufficiunt minus vel parum peccantibus (1).

Quae sit falsa (2) satisfactio.

Et sicut sunt digni fructus poenitentiae, ac vera satisfactio; ita et indigni fructus, et falsa satisfactio, idest falsa poenitentia. Unde Gregorius (3): « Falsas poenitentias dicimus quae non secundum auctoritates sanctorum pro qualitate criminum imponuntur. Ideoque miles vel negotiator, vel alicui officio deditus quod sine peccato exerceri non possit, si culpis gravioribus irretitus ad poenitentiam venerit, vel qui bona alterius injuste detinet, vel qui odium in corde gerit; recognoscat se veram poenitentiam non posse peragere (4), nisi negotium relinquat, vel officium deserat, et odium ex corde dimittat, et bona quae injuste abstulit, restituat (5). Ne tamen desperet interim, quidquid boni facere potest, hortamur ut faciat, ut Deus cor illius illustret ad poenitentiam, cum sit poenitentia interior. » De utraque per praemissa satis apparet quae sit vera, et quae sit falsa.

De tribus actionibus poenitentiae.

Praedictis vero adjiciendum, quod tribus modis agitur poenitentia: ante baptismum scilicet de prioribus peccatis: post baptismum de gravioribus quae post committuntur: est etiam poenitentia venialium quotidiana, quae etiam humilium est et perfectorum. Unde Augustinus (in libro 1 Homiliarum, hom. ult.): « Tres sunt actiones poenitentiae quas mecum eruditio vestra recognoscit. Una est quae novum hominem parturit, donec per baptismum omnium praeteritorum ablutio fiat peccatorum: quia nullus suae voluntatis arbiter (1), nisi poeniteat eum veteris vitae, novam inchoare potest. A qua parvuli sunt immunes, cum baptizantur: quia nondum possunt uti libero arbitrio, quibus tamen ad remissionem originalis peccati prodest eorum fides a quibus offeruntur . . . (2). Altera est actio poenitentiae post baptismum, quae fit pro illis peccatis quae legis decalogus continet... (3). Agunt ergo homines poenitentiam ante baptismum de peccatis prioribus, ita tamen ut etiam baptizentur, sicut Petrus ait (Act. 2, 38): Agite poenitentiam, et baptizetur unusquisque vestrum in nomine Domini etc. Agunt etiam poenitentiam, si post baptismum ita peccaverunt ut excommunicari, et reconciliari postea (4) mereantur. Est etiam poenitentia bonorum et humilium fidelium pene quotidiana, in qua pectora tundimus, dicentes: Dimitte nobis debita nostra etc. Neque ea nobis dimitti volumus quae dimissa nobis in baptismo non dubitamus; sed illa quae humanae fragilitati, quamvis parva, tamen crebra surrepunt: quae si collecta contra nos fuerint, ita nos gravabunt et opprimient, sicut unum aliquod grande peccatum. Quid enim interest ad naufragium, an uno grandi fluctu navis operiatur et obruatur, an paulatim surrepens aqua in sentinam per negligentium culpam impleat navem, et submergat (5)? Ideo jejunium et eleemosynae et orationes invigilent: in quibus cum dicimus: Dimitte nobis debita nostra etc., manifestamus nos habere quod nobis dimittatur, et in his verbis humiliantes animas nostras quotidianam agere poenitentiam non cessamus. »

De satisfactione venialium.

Quae autem pro venialibus sit satisfactio sufficiens, Augustinus insinuat, ita inquiens in Enchir. (cap. 71): « De quotidianis et brevibus levibusque peccatis, sine quibus haec vita non ducitur, quotidiana oratio fidelium satisfacit. Eorum enim est dicere: Pater noster qui es in caelis etc. (6). Delet omnino haec oratio minima et quotidiana peccata: delet et illa a quibus vita fidelium etiam scelerate gesta, sed poenitendo in melius commutata discedit, si ut (7) veraciter dicitur, Dimitte nobis debita nostra; ita veraciter dicatur, Sicut et nos dimittimus debitoribus nostris; idest, sic fiat quod dicitur: quia et ipsa eleemosyna est veniam petentibus (8) omnino ignoscere. » Ex his aliisque praemissis jam facile est intelligere, quae pro venialibus sit exhibenda satisfactio. Sufficit enim dominica oratio cum jejunio aliquo et eleemosynis; sic tamen ut praecedat contritio aliquantula, et addatur confessio, si adsit facultas: de qua confessione post tractabitur. Pro gravioribus vero peccatis haec etiam in satisfactione adhibenda sunt, sed multo vehementius atque districtius: quia, ut ait Augustinus (9), ad agendum poenitentiam non sufficit mores in melius commutare, et a malis factis recedere, nisi etiam de his quae facta sunt, satisfiat (10) Domino per poenitentiae dolorem, per humilitatis gemitum, per contriti cordis sacrificium, cooperantibus eleemosynis.

---

(1) *Al.* peccatoribus.

(2) *In edit. Nicolai deest* falsa.

(3) *Nicolai:* Gregorius 7, in Synodo Romana (ut habetur dist. 5 de Poenitentia, cap. *Falsas*) de hujusmodi poenitentia ita loquitur. Falsas etc.

(4) *Addit Nicolai:* per quam ad aeternam vitam valeat pervenire.

(5) *Idem:* arma deponat, ulteriusque non ferat, nisi consilio religiosorum Episcoporum pro defendenda justitia. Ne tamen desperet etc.

---

(1) *Nicolai addit* constitutus.

(2) *Nicolai.* Et inferius cap. 4: « Altera vero poenitentia est, cujus actio per totam istam vitam qua in carne mortali degimus, perpetua supplicationis humilitate subeunda est: quia vitam aeternam, incorruptibilem immortalemque nullus desiderat, nisi eum vitae hujus temporalis, corruptibilis mortalisque poeniteat. Non enim sic in vitam novam per baptismi sanctificationem quisque nascitur, ut quemadmodum ibi deponit omnia peccata praeterita, ita etiam statim mortalitatem ipsam carnis, corruptionemque deponat. » Et inferius rursum cap. 9: « Tertia est actio poenitentiae post baptismum etc. »

(3) *Idem.* Et epist. 108, versus finem.

(4) *Al. deest* postea.

(5) *Al.* et submergatur.

(6) *Addit Nicolai:* quia jam regenerati sunt etc.

(7) *Nicolai:* si quemadmodum. *Al.* sicut.

(8) *Al.* poenitentibus. *Textus Augustini, ut notat Nicolaius* petenti homini.

(9) Homil. 1 ubi supra, cap. 5 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(10) *Al.* satisfaciat.

Divisio textus.

Postquam Magister determinavit de poenitentia generaliter, hic ad partes poenitentiae descendit; et dividitur in partes duas: in prima distinguit poenitentiae partes; in secunda movet quasdam quaestiones circa comparationem partium poenitentiae ad invicem, 17 dist., ibi: *Hic oritur quaestio multiplex.* Prima in duas: in prima distinguit partes quasi poenitentiam integrantes, scilicet contritionem, confessionem, et satisfactionem; in secunda distinguit partes quasi subjectivas, ibi: *Praedictis vero adjiciendum est etc.* Prima in duas: in prima distinguit poenitentiae partes; in secunda docet poenitendi modum secundum partes illas, ibi: *Ideo discretio poenitenti necessaria est.* Circa primum duo facit: primo ostendit numerum partium; secundo singulas partes prosequitur, ibi: *Compunctio nobis commendatur.*

Ideo discretio poenitenti valde necessaria est. Hic ostendit modum poenitendi; et circa hoc duo facit: primo ostendit modum dignae poenitentiae; secundo modum falsae, ibi: *Et sicut sunt digni fructus poenitentiae, ac vera satisfactio; ita et indigni fructus.* Circa primum tria facit: primo assignat ex verbis Augustini modum poenitendi quantum ad contritionem cordis; secundo quantum ad confessionem oris, ibi: *Caveat ne ductus verecundia dividat apud se confessionem;* tertio quantum ad satisfactionem operis in abstinendo a sacris et ab illicitis, ibi: *Caveat etiam ne prius ad dominicum corpus accedat quam confortetur bona conscientia.*

Praedictis vero adjiciendum videtur etc. Hic assignat alias poenitentiae partes quasi subjectivas; et circa hoc duo facit: primo distinguit eas; secundo prosequitur de altera earum, et scilicet poenitentia venialium, quae habet specialem dubitationem, ibi: *Quae autem pro venialibus sit satisfactio sufficiens, Augustinus insinuat.*

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur quatuor. Primo de partibus poenitentiae. Secundo de remissione venialium in hac vita, quae ad unam partem poenitentiae pertinet. Tertio de circumstantiis peccati, secundum quas formari debet poenitentiae modus. Quarto de impedimentis verae poenitentiae.

Circa primum quaeruntur duo: 1.° de partibus poenitentiae quasi integralibus; 2.° de partibus secundo assignatis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum poenitentia habeat partes. — (*3 p., qu.* 90, *art.* 2 *et* 3; *et* 4 *contra Gen., cap.* 72.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod poenitentia partes non habeat. Nullum enim simplex habet partem. Sed secundum Ambrosium omne sacramentum est simplex. Ergo poenitentia, cum sit sacramentum, non habet partes.

2. Praeterea, baptismus multiplicior est virtute quam poenitentia: quia originale et actuale quantum ad culpam et poenam totaliter tollit; quod de poenitentia non est verum. Ergo cum baptismo non assignentur partes, nec poenitentiae partes assignari debent.

3. Praeterea, medicina debet proportionari morbo. Sed peccatum, quod est morbus spiritualis, cujus est medicina poenitentia, non habet hujusmodi partes. Ergo nec poenitentiae partes assignandae sunt.

Sed contra, poenitens poenam sibi infert pro peccato debitam. Sed pro peccato in Deum commisso non solum debetur poena interior, sed exterior, ut patet in inferno. Ergo ad perfectionem poenitentiae utraque poena requiritur. Ergo poenitentia habet partes.

Praeterea, morbus spiritualis majori diligentia est curandus quam corporalis. Sed curatio quae fit contra morbum corporalem secundum aliquas partes distinguitur, quia primo tollitur morbus, et postea morbi reliquiae. Ergo et poenitentia, quae est spiritualis morbi curatio, partes habere debet.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod inconvenienter assignentur ei hae tres partes; scilicet contritio, confessio, et satisfactio. Sacramentum enim a ministris Ecclesiae confertur secundum omnem sui partem. Sed contritionem non confert poenitenti aliquis Ecclesiae minister. Ergo non est pars poenitentiae sacramenti.

2. Praeterea, per poenitentiae sacramentum peccatum dimittitur. Sed ante confessionem peccatum quandoque dimittitur, ut infra, dist. seq., Magister ostendit. Ergo non est pars poenitentiae.

3. Praeterea, in sacramento novae legis gratia suscipienti confertur. Sed in satisfactione non confertur aliqua gratia. Ergo non est sacramenti pars.

4. Praeterea, non est idem fructus rei et pars. Sed satisfactio dicitur in littera poenitentiae fructus. Ergo satisfactio non est pars poenitentiae.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod sint partes subjectivae. Quia istae partes poenitentiae, ut in littera patet, sumuntur secundum peccatum cordis, oris, et operis. Sed hae sunt partes subjectivae peccati. Ergo et partes poenitentiae assignatae, sunt partes subjectivae ipsius.

2. Praeterea, totum integrale non sequitur ad suam partem: non enim sequitur: Si paries est, domus est. Sed poenitentia sequitur ad quamlibet partium assignatarum: sequitur enim: Conteritur, ergo poenitet; et similiter de aliis. Ergo non sunt partes integrales, sed subjectivae.

3. Praeterea, partes integrales alicujus totius quod habet esse permanens, sunt simul. Sed poenitentia habet esse permanens, sicut et alia sacramenta. Ergo, cum poenitentiae partes non sint simul, non erunt partes integrales, sed subjectivae.

Sed contra, partes subjectivae non requiruntur ad perfectionem totius universalis: quia in qualibet parte perfecta ratio totius invenitur, sicut perfecta ratio animalis in homine. Sed partes poenitentiae assignatae, ad ejus perfectionem requiruntur, ut in littera dicitur. Ergo non sunt partes subjectivae.

Praeterea, nihil unum aliquid habet partes subjectivas, sicut unum animal non habet partes subjectivas. Sed unius poenitentiae partes sunt assignatae partes: quod patet ex hoc quod de uno peccato non agitur nisi una poenitentia, inquantum praedicta tria inveniuntur. Ergo non sunt partes subjectivae.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod sint partes etiam poenitentiae virtutis. Sicut enim dicitur in 10 Ethic. (cap. 8 vel 12), ad perfectionem virtutis moralis requiritur actus interior et exterior. Sed poenitentia est virtus moralis, cum sit pars justitiae. Ergo de perfectione ejus est contritio interior, et confessio, et satisfactio exterior; et sic sunt partes ejus sicut poenitentiae sacramenti.

2. Praeterea, satisfactio est actus alicujus virtutis, nec alterius quam poenitentiae; et similiter de aliis. Ergo sunt partes poenitentiae virtutis, non solum sacramenti.

3. Praeterea, justitia exigit ut per quae quis peccat, per haec puniatur. Sed haec tria quae assignantur poenitentiae partes, sunt quaedam poenae respondentes illis quibus peccamus. Ergo ad perfectionem justitiae exiguntur. Sed nonnisi quantum ad partem illam quae poenitentia dicitur. Ergo sunt partes poenitentiae virtutis.

Sed contra, actus non est pars habitus. Sed poenitentia virtus est habitus; haec autem tria sunt actus quidam. Ergo non sunt partes poenitentiae virtutis.

Praeterea, subjectum virtutis est mens, secundum Augustinum (lib. 11 de Civ. Dei, cap. 2, et 14, cap. 19); sed confessio non est in mente sicut in subjecto, similiter nec satisfactio. Ergo non sunt poenitentiae virtutis partes.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in poenitentia non est pro materia aliqua exterior res, sicut in baptismo aqua; sed ipse actus humanus loco materiae in hoc sacramento se habet, qui per quamdam recompensationem offensam culpae praecedentis tollit. In actibus autem humanis est gradus quidam ad perfectionem pertingendi propter diversas partes hominis, quarum una aliam movet; et ideo oportet quod diversa secundum ordinem ad perfectionem poenitentiae considerentur; et haec dicuntur poenitentiae partes.

Ad primum ergo dicendum, quod dubitatur de illa auctoritate, utrum sit Ambrosii. Si tamen concedatur, intelligendum, quod sacramentum est simplex ratione effectus principalis, et virtutis simplicis quam operatur; sed materiale in sacramento potest esse compositum, sicut patet in confirmatione et eucharistia; et sic etiam ex parte actus nostri, qui est quasi materialis in poenitentia, partes ei assignantur.

Ad secundum dicendum, quod partes non assignantur poenitentiae ex parte virtutis sacramentalis, sed ex parte ejus quod est materiale in ipsa. In baptismo autem est materiale res exterior, in qua non est accipere nisi unum esse; et ideo baptismo partes non assignantur: quia etsi sit aliquis actus noster in baptismo, ille non est de essentia baptismi, sed dispositio ad baptismum.

Ad tertium dicendum, quod bonum, secundum Dionysium (de div. Nomin., cap. 4), causatur ex una integra causa; sed ex singulis defectibus consurgit malum; et ideo ad integritatem peccati sufficit in quocumque gradu humani actus defectus inveniatur; et propter hoc peccato partes quasi integrales non assignantur, sicut poenitentiae, quae bonitatem amissam reparat.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut dictum est, poenitentia offensam culpae praecedentis abolet per modum recompensationis cujusdam. Haec autem recompensatio differt a recompensatione vindicativae justitiae in duobus. Primo quia in vindicativa justitia ille qui peccavit, se habet ad recompensationem ut patiens tantum, inquantum poena per quam fit culpae recompensatio, est ab alio inflicta; et ideo non praesupponitur ad recompensationem dolor de peccato, sed ex poena recompensante dolor infligitur. In poenitentia autem ille qui peccavit, se habet ad recompensationem etiam ut agens; quia ipse sponte sua ad poenam recompensantem accedit; et ideo displicentia culpae praeexigitur. Secundo differt, quia in vindicativa justitia taxatur poena recompensans secundum arbitrium judicis, non ejus in quem commissum est peccatum. Sed in poenitentia oportet quod poena recompensans taxetur secundum arbitrium ejus in quem peccatum commissum est; quia talis recompensatio fit ad reconciliandum animum offensi; quae reconciliatio esse non potest, nisi poena recompensantis voluntati ejus sufficiat; et ideo oportet in poenitentia quod modus poenae satisfactoriae secundum arbitrium sacerdotis, qui vicem Dei obtinet, servetur. Utrique ergo recompensationi hoc commune est quod non fiat recompensatio secundum arbitrium ejus qui peccavit, sed alterius hominis. Arbitrium autem rectum requirit cognitionem culpae: quae quidem si ei qui debet poenam taxare, per eum qui peccavit fiat, confessio dicitur; si autem alias, dicitur contritio. Et quia in poenitentia, qui peccavit, ad recompensationem faciendam sponte accedit, requiritur satisfactio. Et sic recompensatio tribus gradibus perficitur. Quorum primus est displicentia culpae praeteritae; alias non sponte ad recompensationem accederet; et hic per contritionem perficitur. Secundus est ut culpam suam notificet Deo per sacerdotem; alias non se ad recompensationem secundum arbitrium ejus in quem peccavit, offerret; et quantum ad hoc est confessio. Tertius est ut compenset secundum arbitrium sacerdotis; et quantum ad hoc est satisfactio.

Ad primum ergo dicendum, quod in sacramentis quae habent pro materia aliquam rem corporalem, est duplex actus ministri Ecclesiae; scilicet sanctificatio materiae per verbum Dei, et applicatio materiae ad eum qui sacramentum suscipit. Sed in hoc sacramento, quod habet pro materia ipsum humanum actum, non potest ex ministerio sacerdotis materia applicari ad eum qui sacramentum suscipit, quia actus non sunt ab exteriori; et ideo ad ministerium ipsius pertinet ipsorum actuum consummatio secundum absolutionem et poenae injunctionem; quod est quasi quaedam sanctificatio.

Ad secundum dicendum, quod quamvis peccatum dimittatur ante actualem confessionem, nunquam tamen dimittitur ante confessionem in proposito existentem; sicut etiam ante baptismum actualiter susceptum aliquis rem baptismi consequitur ex proposito suscipiendi baptismum.

Ad tertium dicendum, quod ex proposito satisfaciendi gratia confertur, quamvis satisfactio actualis gratiam praesupponat. Vel dicendum, quod per satisfactionem consequitur poenitens perfectum effectum gratiae peccatum abolentis, quia liberatur totaliter a reatu peccati.

Ad quartum dicendum, quod ultimum in quo consummatur res, dicitur finis rei, sicut forma ha-

bet rationem finis: et quia satisfactio est ultima pars in qua poenitentia consummatur, ideo dicitur fructus, qui in rationem finis sonat.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quidam dicunt, quod sunt partes subjectivae uno modo poenitentiam considerando secundum quod habet tantum rationem poenae: quia quaelibet harum partium est punitio quaedam. Sed hoc non potest esse: quia totum universale non praedicatur in singulari de suis partibus pluralibus simul acceptis, sive sit genus, sive species: tres enim homines non sunt animal, sed animalia. Unde cum tres partes poenitentiae non sint tres poenitentiae, sed una, non potest esse quod sint partes subjectivae. Praeterea, poena quam poenitens patitur, tota in rationem satisfactionis cadit: non enim sola exteriori poena homo satisfacit, sed etiam interiori; alias oratio mentalis non esset satisfactoria. Unde et poena quae est in contritione, et quae est in confessione, in partem satisfactionis cadit; et quia satisfactio est ultima pars, totum sacramentum a poena denominatur, sicut res denominatur ab ultimo sui.

Et ideo alii dicunt, quod sunt partes potentiales. Sed hoc iterum non potest esse: quia in partibus potentialibus totum adest secundum essentiae suae rationem cuilibet parti completae, sicut essentia animae cuilibet potentiae; sed tota ratio poenitentiae secundum speciem non est in quolibet horum. Praeterea unum eorum non includit in se vim omnium aliorum, quod requiritur in partibus potentialibus; sed unumquodque ad suum officium servit.

Ideo dicendum est cum aliis, quod sunt partes integrales. Sed sciendum, quod partes integrales sunt duplices. Quaedam sunt partes quantitatis; quae sunt quandoque unius rationis, ut in totis homogeneis; quandoque vero diversarum rationum, ut in totis heterogeneis. Quaedam vero sunt partes essentiae, sicut materia et forma, non quantitatis; et hae semper sunt diversarum rationum, et habent ordinem naturae ad invicem, et quandoque etiam ordinem temporis in his quorum esse non est simul; et hujusmodi partes sunt hae de quibus loquimur: quia poenitentiae sacramentum secundum rationem speciei suae ex his tribus integratur; et una est prior altera secundum naturam, et quandoque etiam secundum tempus; eo quod actuum humanorum, qui sunt in poenitentia materiales, non est totum esse simul, sed succedunt sibi invicem: sed quandoque plures eorum, quorum unus est altero prior per naturam, sunt simul tempore.

Ad primum ergo dicendum, quod partes poenitentiae non respondent illis peccati partibus singula singulis secundum veritatem: quia pro quolibet illorum peccatorum oportet esse poenitentiae tres partes: sed per adaptationem quamdam, considerata similitudine medicinae ad morbum quantum ad idem instrumentum. Quidam enim dicunt, quod in quolibet peccato est invenire illa tria: quia est os interius et exterius; et actus interior et exterior; et sic etiam ista tria erunt partes subjectivae peccati. Sed patet hoc non esse secundum intentionem litterae, quae de ore exteriori et opere loquitur.

Ad secundum dicendum, quod in partibus successivorum ex qualibet parte potest concludi totum; sicut: Hora tertia est, ergo dies; non tamen totum de una parte praedicatur: non enim dicimus, quod hora sit dies: sed tamen de omnibus partibus simul acceptis aliquo modo invenitur praedicari totum, licet improprie; et sic etiam de qualibet parte poenitentiae poenitentia concluditur, eo quod poenitentia non habet totum esse suum simul; non tamen totum de partibus praedicatur neque divisim neque conjunctim, proprie loquendo.

Ad tertium dicendum, quod illud quod est materiale in poenitentia, est actus nostri; et quia actus non habet esse permanens, ideo nec poenitentia; et sic objectio ex falso procedit.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod ab eo quod sequitur rem, non accidit aliqua compositio in re, quia componentia sunt priora compositis; unde cum actus nostri sint posteriores virtutibus a quibus eliciuntur; diversi actus, qui secundum ordinem a virtute aliqua progrediuntur, non faciunt compositionem aliquam in virtute: et ideo praedicta tria non sunt partes poenitentiae virtutis, sed poenitentiae sacramenti: quia ipsi actus sunt quasi materia sacramenti, et penes divisionem materiae partes rei sumuntur quandoque.

Ad primum ergo dicendum, quod actus exteriores requiruntur ad perfectionem secundam virtutum moralium; partes autem integrales oportet quod sint de perfectione prima.

Ad secundum dicendum, quod quamvis tria praedicta sint actus poenitentiae virtutis, non tamen sequitur quod sint partes ejus: quia in quolibet dictorum actuum inveniuntur omnes circumstantiae quibus integratur medium virtutis.

Ad tertium dicendum, quod ad poenitentiam virtutem requiruntur ista tria, sed non ut actus, ut dictum est.

ARTICULUS II.

Utrum poenitentia ante baptismum debeat poni pars poenitentiae. — (3 *p., quaest.* 90, *art.* 4, *et quaest.* 88, *art.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod poenitentia ante baptismum non debeat poni pars poenitentiae. Baptismus enim janua sacramentorum est, et poenitentia dicitur secunda tabula respectu baptismi. Sed secundum non est ante primum. Ergo poenitentia non est aliqua ante baptismum.

2. Praeterea, ei qui non est generatus in aliqua natura, non competit actio illius naturae. Sed baptismus est quaedam generatio in spiritualem vitam. Ergo ei qui non est baptizatus, non convenit aliqua actio spiritualis vitae. Sed poenitentia est hujusmodi, cum sit quoddam sacramentum. Ergo non potest alicui competere ante baptismum.

3. Praeterea, poenitentia non ordinatur nisi contra culpam actualem. Sed culpa actualis sufficienter in baptismo deletur. Ergo non oportet quod poenitentia baptismum praecedat.

Sed contra, Matth. 3, super illud: *Tunc exibant ad eum etc.*, dicit Glossa (Rabani): *Jam tunc exemplum baptizandis dabatur confitendi peccata, et promittendi meliora.* Sed hoc pertinet ad poenitentiam. Ergo ante baptismum debet esse poenitentia.

Praeterea, super illud Psal. 4: *In cubilibus vestris compungimini*, dicit Glossa (Cassiodori): *Ut extincto veteri homine per poenitentiam, sacrificium justitiae per regenerationem novi hominis offeramus*

Deo. Sed regeneratio ad baptismum pertinet. Ergo poenitentia aliqua est ante baptismum.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod poenitentia ante baptismum non solum sit de actuali, sed et de originali peccato. Nam Augustinus lib. de Poenitentia (sive de poenitentiae Medicina, cap. 2), dicit loquens de poenitentia ante baptismum: *Exceptis parvulis, nullus ad Christum transit, nisi incipiat esse quod non erat, nisi poeniteat eum fuisse quod erat.* Sed erat infectus non solum actuali, sed etiam originali peccato: nisi enim de hac infectione loqueretur, parvulos non exciperet, qui aliam infectionem non habent. Ergo de peccato originali debet esse poenitentia ante baptismum.

2. Praeterea, poenitens infert sibi poenam, ut evadat illam quae a Deo sibi infligenda erat. Sed pro peccato originali poena a Deo infligitur. Ergo pro eo debet hanc poenitentiam agere.

3. Praeterea, secundum hoc de peccato actuali poenitentiam agimus quod nobis ipsum displicet. Ergo de eo debemus poenitentiam agere.

Sed contra, poenitentia est respectu voliti. Sed peccatum originale contrahimus nolentes. Ergo de ipso non est poenitentia.

Praeterea, medicina debet respondere morbo. Sed peccatum originale non contrahitur per aliquam delectationem ejus qui ipsum contrahit. Ergo videtur quod non sit ejus curatio per aliquam poenam; et ita non per poenitentiam, quae suo nomine poenam exprimit.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod non debeat post baptismum aliqua poenitentia venialium distingui. Quia superfluum est facere per multa quod per unum potest fieri. Sed veniale peccatum curatur per eucharistiam. Ergo superfluum est quod ad ipsum curandum poenitentia ordinetur.

2. Praeterea, de eo quod non est in potestate nostra, non requiritur poenitentia. Sed peccata venialia vitare non est in potestate nostra: quia nullus potest omnia peccata venialia vitare. Ergo de venialibus non est poenitentia.

3. Praeterea, diversorum morborum diversae sunt medicinae: quia secundum Hieronymum (alium Auctorem super Marc. 9), non sanat oculum quod sanat calcaneum. Sed poenitentia est remedium contra mortale. Cum ergo veniale a mortali in infinitum differat, ut poena ostendit, videtur quod contra veniale poenitentia non ordinetur, sed contra mortale.

Sed contra, quod potest majus, potest et minus. Sed poenitentia destruit mortale, quod est difficilius. Ergo et veniale.

Praeterea, secundum Augustinum (alium Auctorem de vera et falsa Poenitentia, cap. 8, et habetur de Poenit., dist. 3, cap. *Poenitentiam*), poenitentia est vindicta puniens in se quod dolet commisisse. Sed aliquis debet dolere de hoc quod commisit veniale, et hoc in se punire. Ergo poenitentia quaedam est de venialibus.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod teneamur ad poenitentiam venialium. Quia sicut tenetur homo tendere ad gloriam, ita tenetur impedimentum gloriae removere. Sed homo non potest ad gloriam pervenire nisi dimissis venialibus peccatis. Ergo cum non remittantur sine poenitentia, videtur quod ad poenitentiam agendam de venialibus homo teneatur.

2. Praeterea, quoddam veniale peccatum per consensum fit mortale: quia consensus in delectationem mortalis peccati est mortale peccatum. Sed homo tenetur vitare mortale peccatum. Ergo tenetur dissentire a veniali peccato aliquando. Sed dissensus a peccato est poenitentia. Ergo tenetur homo de peccato veniali aliquando poenitere.

Sed contra, nullus tenetur abolere jam factum, quod non tenetur vitare antequam fiat. Sed homo non tenetur vitare veniale peccatum antequam faciat; alias peccaret mortaliter faciens ipsum. Ergo multo minus tenetur poenitere de eo.

QUAESTIUNCULA V.

Ulterius. 1. Videtur quod partes istae tres non sint sufficientes. Quia sicut post baptismum peccatur venialiter et mortaliter; ita ante baptismum. Sed post baptismum distinguitur poenitentia venialis et mortalis peccati. Ergo et ante baptismum; et sic sunt quatuor.

2. Praeterea, plus distat poena a culpa quam veniale a mortali. Sed de poenis praesentis miseriae oportet poenitere, ut Augustinus dicit in lib. de Poenitentia (homil. ult. ex quinquaginta, de poenitentiae Medicina, cap. 2). Ergo cum distinguatur poenitentia venialium a poenitentia mortalium, debet etiam distingui poenitentia qua nos poenitet de poenis hujus peregrinationis, a poenitentia venialium.

3. Praeterea, poenitentia solemnis est quidam poenitentiae modus, ut supra dictum est, dist. 14, qu. 1, art. 5. Ergo cum de ipsa mentionem non faciat, videtur insufficienter partes ponere.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod poenitentia potest accipi dupliciter; scilicet ut est virtus, et ut est sacramentum. Secundum autem quod est virtus, importat detestationem peccati cum proposito abolendi ipsum secundum conditionem status peccantis. Et quia quicumque non detestatur peccatum, adhuc voluntatem in peccato fixam habet, cum voluntas semel ad aliquid fixa, ab illo non divellatur quin actu vel habitu in eo maneat, nisi per actualem dissensum ab illo, vel in speciali, vel saltem in genere; voluntas autem in peccato fixa manens, non est susceptiva gratiae baptismalis; ideo requiritur ante baptismum, quasi removens prohibens, peccati commissi detestatio, et destructionis ejus propositum. Et ideo patet quod ante baptismum requiritur poenitentia secundum quod est virtutis actus, vel quae sit prior baptismo tempore vel saltem natura. Sed poenitentia, secundum quod est sacramentum, consistit in dispensatione (1) ministrorum Ecclesiae. Et quia Ecclesiae sacramenta non dispensantur nisi illis qui sunt de Ecclesia, ideo ante baptismum sacramentum poenitentiae non competit, cum per baptismum homo de Ecclesia fiat.

Et per hoc patet solutio ad objecta praeter tertium.

Ad tertium dicendum, quod poenitentia non re-

(1) Al. in dispositionem.

quiritur ante baptismum propter baptismi insufficientiam, sed propter impedimentum removendum gratiae baptismalis, ut baptismus suum effectum habere possit.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod poenitentia potest sumi large et proprie. Proprie quidem poenitentia importat dolorem de peccato commisso in praeterito; et sic nullo modo potest esse poenitentia de originali peccato, quia non est commissum. Large autem potest dici poenitentia omnis displicentia mali praeteriti; et sic in eo qui liberum arbitrium habet, debet esse poenitentia de originali: quia ex hoc ipso quod alicui placet aliquid, displicet ei quod ad illud impedimentum praestitit. Peccatum autem originale impedimentum gloriae fuit, ad quam quilibet desiderio tendere debet. Non tamen de eo debet esse confessio, quae non est nisi factorum; nec satisfactio; quia pro peccato originali non debetur nisi poena damni, poenitentia autem importat poenam sensus.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod veniale peccatum ex nostro actu incurrimus, et ei poena sensibilis debetur; et ideo ad peccati venialis dimissionem poenitentia operatur quantum ad contritionem, confessionem et satisfactionem; non solum poenitentia secundum quod est virtus, sed etiam secundum quod est sacramentum: quia post baptismum aliquis venialiter peccat, quando est susceptivus sacramentorum Ecclesiae.

Ad primum ergo dicendum, quod ad eumdem effectum principaliter inducendum, superfluum est plura inducere, si quodlibet sit sufficiens; sed nullum sacramentum inducitur ad peccati venialis dimissionem, sicut ad principalem effectum, ut supra in 2 dist., quaest. 1, art. 1, quaestiunc. 4, dictum est; et ideo non est inconveniens, si ex multis sacramentis peccati venialis dimissio consequitur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis non sit in potestate nostra vitare omnia venialia, est tamen in potestate nostra vitare singula.

Ad tertium dicendum, quod veniale et mortale quamvis sint diversi morbi, tamen conveniunt in una ratione actualis peccati; et ideo contra utrumque poenitentia medicina est.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod cum dicitur aliquis ad aliquid teneri, quaedam necessitas importatur ad illud. Necessitas autem est duplex. Una est absoluta; et secundum hanc homo tenetur facere illa sine quibus non est salus; et sic non tenetur ad peccati venialis poenitentiam, quia mortem ex hoc non incurrit; nisi forte de contemptu dimittat. Alia est ex suppositione alicujus finis; sicut dicitur aliquid esse necessarium sine quo non possumus finem intentum consequi; et hoc modo necessarium est quod homo de venialibus poeniteat, si ei remitti debeant in hac vita. Sed secundum hoc non proprie dicitur teneri aliquis ad aliquid; et ideo dicendum, quod homo non tenetur ad poenitentiam venialium, nisi large sumendo.

Ad primum ergo dicendum, quod si nunquam de venialibus poeniteat, potest ad vitam pervenire: quia etiam post hanc vitam venialia remittuntur, ut infra dicetur.

Ad secundum dicendum, quod dissensus dicit poenitentiam ad peccatum futurum; sed poenitentia dicit displicentiam peccati praeteriti; et ideo non oportet quod dissensus ad poenitentiam pertineat.

Solutio V. Ad quintam quaestionem dicendum, quod istae partes poenitentiae distinguuntur secundum diversos modos quibus poenitentia agitur; unde sunt partes subjectivae poenitentiae virtutis, non poenitentiae sacramenti: quia una pars non pertinet ad poenitentiae sacramentum, quamvis aliae duae ad poenitentiam, secundum quod est sacramentum, pertinere possint. Et accipiuntur isti modi secundum diversum statum poenitentis: quia aut est extra Ecclesiam etiam numero, et sic est prima poenitentia quae est ante baptismum; aut est extra merito, sed non numero; et sic est secunda, quae est de mortalibus; aut omnino est intra Ecclesiam; et sic competit ei tertia, quae est de venialibus.

Ad primum ergo dicendum, quod status hominis ante baptismum non diversificantur per veniale et mortale quantum ad hoc quod est esse de Ecclesia vel non esse; sed diversificantur per veniale et mortale post, quia per mortale post baptismum commissum efficitur aliquis extra Ecclesiam merito, sed non per veniale; et ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod de poenis dicitur esse poenitentia ab Augustino, secundum quod inclinat ad culpam, large etiam poenitentiam pro displicentia sumendo.

Ad tertium dicendum, quod poenitentia solemnis non diversificat statum poenitentis quantum ad id quod dictum est; et ideo de ea non fit hic mentio.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de remissione venialium; et circa hoc quaeruntur duo: 1.° de modo remissionis; 2.° de causa remissionis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum peccatum veniale possit dimitti voluntate manente ad illud. — (3 *p., qu.* 87, *art.* 4.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum veniale possit dimitti voluntate manente ad illud. Voluntas enim peccati venialis gratiam non excludit. Sed nullum peccatum veniale est quod gratia remitti non possit, cum remittatur per virtutem gratiae mortale, quod multo difficilius est. Ergo veniale dimitti potest adhuc manente voluntate ad illud.

2. Praeterea, sicut peccatum mortale caritati opponitur, ita veniale fervori caritatis. Sed illud quod secum compatitur caritas, non impedit dimissionem peccati mortalis. Ergo cum voluntatem permanentem in peccato veniali compatiatur fervor caritatis, videtur quod veniale remitti possit in eo qui adhuc habet voluntatem adhaerentem veniali.

3. Praeterea, sicut dictum est, ad hoc quod voluntas removeatur ab eo in quo semel fuit fixa, requiritur actualis displicentia. Sed aliquando veniale peccatum dimittitur ei qui non habet displicentiam de veniali peccato, sicut patet in martyribus, qui statim evolant, quamvis forte de peccatis venialibus non cogitent, nec actualem displicentiam habeant. Ergo videtur quod peccatum veniale dimitti possit adhuc manenti in illo.

Sed contra, manente causa non potest tolli effectus. Sed adhaerentia voluntatis inordinata ad aliquid erit causa venialis peccati. Ergo manente voluntate fixa in illo, non potest remitti ipsum peccatum.

Praeterea, affectus ad opus habet rationem peccati, sicut et ipsum opus peccati. Sed ipsum opus venialis peccati, dum manet, non permittit peccatum veniale dimitti. Ergo nec affectus ad ipsum manet.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod unum peccatum veniale non possit dimitti sine alio. Quia, sicut in praecedenti dist. dictum est, Dominus nullum sanavit quem non omnino liberaret. Sed non potest alicui veniale peccatum dimitti, nisi Domino ipsum sanante. Ergo si absolvitur ab uno veniali, absolvitur ab omnibus.

2. Praeterea, peccatum veniale est majoris adhaerentiae quam mortale; unde remisso mortali adhuc manet veniale. Sed unum mortale non potest remitti nisi omnia alia dimittantur. Ergo nec unum veniale nisi aliis remissis.

3. Praeterea, ei qui displicet Deo, peccatum non remittitur. Sed veniale displicet Deo. Ergo quamdiu manet unum, aliud non remittitur.

Sed contra, majoris gratiae est remissio mortalis peccati quam venialis. Sed unum peccatum veniale manens fixum in corde, non impedit remissionem mortalis peccati. Ergo multo minus impedit remissionem alterius venialis.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod veniale peccatum possit remitti sine mortali. Joan. 8, super illud: *Qui sine peccato est vestrum etc.*, dicit Augustinus (in expositione sua super Joan. (1)), quod omnes illi erant in peccato mortali: venialia enim eis dimittebantur per caeremonias. Ergo veniale potest dimitti non dimisso mortali.

2. Praeterea, mortale et veniale contrarie dividuntur. Sed mortale potest dimitti sine veniali. Ergo veniale potest dimitti sine mortali.

3. Praeterea, peccato quod sufficienter punitum est, non debetur alia poena: quia non vindicat bis Deus in idipsum (Naum 1). Sed peccatum veniale potest aliquis, in mortali existens, sufficienter in seipso punire, cum debeatur ei poena finita. Ergo non reservabitur ulterius ad poenam. Sed nunquam aliquis absolvitur a reatu poenae, nisi prius absolvatur a culpa; alias culpa inordinata remaneret sine poena. Ergo manente peccato mortali, potest veniale remitti.

Sed contra, Gregorius dicit (2), quod veniale peccatum obscurat mentem, sed mortale obtenebrat. Sed obscuritas non removetur nisi per lucem; lux autem spiritualis est gratia, quae etiam mortale delet. Ergo non potest dimitti veniale sine dimissione mortalis.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod peccatum quodlibet debet remitti quantum ad duo: scilicet quantum ad culpam, et quantum ad reatum: et non potest esse secunda remissio sine prima; quia quamdiu manet culpa, manet debitum poenae. Culpa autem in deordinatione voluntatis consistit; unde non potest culpa tolli nisi reordinetur voluntas; quod esse non potest quamdiu in ipsa deordinatione manet, alias essent duo opposita simul vera; et ideo nullo modo veniale dimitti potest, quamdiu voluntas ad illud manet.

Ad primum ergo dicendum, quod non est ex defectu gratiae quin illud veniale in quo adhuc voluntas manet, remitti non possit; sed ex defectu ejus cui remittendum est, in quo impedimentum remissionis invenitur.

Ad secundum dicendum, quod quodlibet peccatum mortale opponitur cuilibet quantumcumque parvae caritati; non autem quodlibet veniale opponitur cuicumque fervori caritatis. Dicitur enim fervor caritatis per similitudinem, secundum quod ad exteriora quodammodo ebulliendo refunditur. Ex illa autem parte qua veniale committitur, caritatis fervor non apparet, sed aliquid praeter caritatem. Unde quamvis sit fervor caritatis quantum ad aliqua, potest tamen esse tepiditas quantum ad alia; et sic non quilibet fervor opponitur cuilibet veniali; unde non est similis comparatio peccati mortalis ad caritatem, et venialis ad fervorem caritatis.

Ad tertium dicendum, quod voluntas quae fuit fixa in aliquo, non removetur inde nisi per actualem dissensum, si illud memoriae occurrat, alias sufficit habitualis; sicut etiam de mortalibus contingit quod oblita remittuntur.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod ea quae non habent connexionem ad invicem, unum potest auferri sine altero; sed quae habent aliquo modo connexionem, unum non potest sine alio auferri. Peccata autem mortalia, quamvis non habeant connexionem ex parte conversionis, habent tamen connexionem ex parte aversionis, quia ab uno incommutabili bono avertunt: et ideo unum sine alio remitti non potest, cum remissio culpae magis respiciat per oppositum aversionem quam conversionem; quia culpa remittitur secundum restitutionem ad illud a quo culpa separavit. Venialia autem non habent connexionem neque quantum ad conversionem neque quantum ad aversionem, quia in eis nulla est aversio a fine, etsi sit aliquis defectus in actu eorum quae expediunt ad finem; et ideo potest unum veniale sine alio dimitti

Ad primum ergo dicendum, quod remissio venialis non comparatur, proprie loquendo, sanationi: quia infirmitas, quae per sanationem curatur, destitutionem virtutis importat; non autem est aliqua destitutio vel debilitatio virtutis spiritualis in culpa veniali, sed solum dispositio ad virtutis destitutionem; et ideo ratio illa non est ad propositum.

Ad secundum dicendum, quod peccatum veniale non dicitur esse majoris adhaerentiae quam mortale quasi ex parte sua firmius in anima maneat; sed ex parte nostra, quia peccata venialia non ita facile devitamus sicut mortalia, ad quae dimittenda ex necessitate obligamur.

Ad tertium dicendum, quod peccatum mortale ita Deo displicet, quod etiam facit ipsum peccantem Deo displicentem, inquantum pulchritudinem gratiae, quam Deus in ipso amat, aufert. Sed peccatum veniale quamvis Deo displiceat, quia inordinatum est, non tamen facit peccantem Deo displicentem: quia non aufertur caritas gratiae, sed quodammodo obnubilatur, inquantum ejus processus ad exteriora impeditur; et ideo Gregorius dicit, quod peccatum veniale obscurat, sed mortale obte-

(1) Velut ex Glossa quadam refert S. Thomas 3 p., quaest. 87, art. 4. Neutrobique occurrit (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) Nullibi sic expresse occurrit (*Ex edit. P. Nicolai*).

nebrat: et propter hoc, unum peccatum veniale non impedit quin aliud remitti possit, quamvis mortale unum impediat dimissionem alterius.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod remoto priori removetur posterius, nec posterius restituitur nisi priori restituto: fervor autem caritatis, cui veniale opponitur, est posterior ipsa caritate; unde quamdiu caritas non restituitur, nec fervor caritatis reparari potest; in qua reparatione consistit venialis peccati dimissio, sicut etiam in reparatione caritatis dimissio mortalis; et ideo non potest veniale dimitti ei cui mortale non dimittitur. Potest etiam ex parte remittentis ratio assignari: quia a Deo, qui solus peccata dimittit, peccatum mortale separat; et ideo effectum ejus in remissione peccati venialis habens peccatum mortale non percipit; sicut assignata est ratio ex parte ejus quo fit remissio, scilicet caritatis, quae universa delicta operit, Prov. 10, quam peccatum mortale tollit.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus nominat ibi venialia irregularitates quas secundum legem contrahebant.

Ad secundum dicendum, quod veniale non avertit a Deo, neque caritatem tollit, sicut mortale; et ideo non impedit dimissionem mortalis, sicut e contrario.

Ad tertium dicendum, quod poena, etiam omnis, offensam non tollit, nisi ab eo in quem peccatum commissum est, acceptetur; nec acceptari potest quamdiu inimicitia ad ipsum manet; et ideo manente inimicitia hominis ad Deum per peccatum mortale, poena quantacumque veniale non purgat; unde Isaiae 58, Dominus dicit, non esse accepta jejunia eorum qui ad lites et contentionem jejunabant.

ARTICULUS II.

Utrum peccatum veniale possit dimitti sine infusione novae gratiae. — (*Ubi supra, art.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod peccatum veniale non possit dimitti sine gratiae novae infusione. Peccatum enim veniale transiens actu, in anima manet reatu. Sed reatus fundatur super macula. Cum ergo macula non possit ab anima abstergi nisi per gratiam, sicut nec tenebra nisi per lucem, videtur quod veniale dimitti non possit sine gratiae infusione.

2. Praeterea, veniale peccatum consistit in hoc quod minus amatur Deus quam debet. Sed minoratio ista non potest tolli nisi caritate augmentata, secundum cujus augmentum nova missio Spiritus sancti attenditur, ut in 1 lib., dist. 15, quaest. 5, art. 1, quaestiunc. 2, in corp., dictum est, et per consequens nova gratia. Ergo peccatum veniale sine gratiae infusione remitti non potest.

Sed contra, novae gratiae additio gratiam praeexistentem auget, si eam inveniat. Sed cum peccatum veniale gratiam non auferat; si sine gratiae infusione dimitti non posset, oporteret quod quandocumque dimittitur veniale, gratiae gratia adderetur. Ergo semper homo post veniale rediret in majorem gratiam; quod falsum est: quia tunc frequens iteratio venialium non disponeret ad mortale.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod gratia sine contritione possit peccatum veniale remittere. Quia, sicut dicit Gregorius (implicite lib. 16 Moral., cap. 27), quod est aqua ad caminum, hoc est veniale ad fervorem caritatis. Sed fervor caritatis potest esse sine contritione: potest enim aliquis in Deum ferventer converti, et tamen de peccato non dolere, quod est conteri. Ergo peccatum veniale potest diminui sine contritione.

2. Praeterea, contritio non solum importat dolorem de praeterito peccato, sed etiam propositum non peccandi de cetero. Sed alicui dimittitur veniale peccatum, qui non habet tale propositum: quia scit se sine peccato veniali praesentem vitam agere non posse. Ergo sine contritione peccatum veniale dimitti potest.

3. Praeterea, aliquis in peccato veniali existens, potest dormiens mori, et taliter quod statim evolet; puta si propter fidem prius confessam constanter occidatur. Sed dum dormit, conteri non potest. Ergo cum ei peccatum veniale dimittatur, videtur quod possit sine contritione peccatum veniale dimitti.

Sed contra, si gratia sine aliquo adjuncto peccatum veniale remittere posset, gratia secum veniale non compateretur. Sed compatitur secum veniale. Ergo oportet aliquem motum contritionis advenire ad peccati venialis dimissionem.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod de peccato veniali teneatur homo etiam confiteri. Jacob. 5, 16: *Confitemini alterutrum peccata vestra*; in quo praeceptum confessionis datur, ut in littera dicitur. Sed secundum Glossam (1) loquitur de confessione venialium et mortalium; quia dicit quod majora solis sacerdotibus, sed leviora sociis confiteri possumus. Ergo tenemur confiteri venialia.

2. Praeterea, de venialibus tenetur homo satisfacere: quia satisfacere est actus justitiae: ad justitiae autem actum tenemur. Sed satisfactio debet esse secundum arbitrium sacerdotis, qui vicem Dei obtinet; quod esse non potest nisi confessione praecedente. Ergo de venialibus homo confiteri tenetur.

3. Praeterea, praeceptum Ecclesiae est (extra. de Poenit. et Remiss., cap. *Omnis utriusque sexus*) ut homo semel in anno saltem confiteatur. Sed aliquis est qui non habet nisi venialia. Ergo tenetur illa confiteri.

Sed contra, nullus tenetur ad impossibile. Sed confiteri omnia venialia est impossibile, cum cognitionem nostram effugiant. Ergo non tenemur illa confiteri.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod per benedictionem episcopalem, aquam benedictam, et hujusmodi, peccatum veniale remitti non possit. Quia ex eisdem causis aliquid fit et corrumpitur, ut dicitur in 2 Ethic. (cap. 1). Sed peccatum veniale causatur ex actu nostro. Ergo oportet quod aliquid in nobis sit per quod dimittatur; et ita, cum ista sint extra, per ea peccatum veniale dimitti non potest.

2. Praeterea, peccatum veniale, ut dictum est,

(1) Non modernam utique, sed veterem, etsi minus expresse quam hic; planius autem et expressius apud Bedam (*Ex edit. P. Nicolai*).

non dimittitur sine contritione. Sed ipsa contritio per se sufficit ad dimissionem. Ergo praedicta nihil operantur ad dimissionem.

3. Praeterea, praedicta omnia aequalem habent habitudinem ad omnia peccata venialia. Si ergo per ea aliquod veniale dimittitur, omnia dimittuntur; et sic frequentissime homo esset sine veniali; quod non videtur verum.

Sed contra est quod communiter dicitur, quod multa sunt remedia contra venialia peccata; scilicet tunsio pectoris, aspersio aquae benedictae, unctio extrema, et omnis sacramentalis unctio; benedictio Episcopi, panis benedictus, generalis confessio, compassio alieni delicti, dimissio, eucharistia, oratio dominica, et alia quaecumque levis poenitentia.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod homo in peccato mortali a Deo avertitur, sibi alium finem constituens: et ideo lumen gratiae amittit, sicut et lumen solis qui visum a sole avertit; et propter hoc non potest peccatum mortale remitti nisi per gratiae infusionem. Sed homo per peccatum veniale non adhaeret commutabili bono quasi fini; et ideo non avertitur a fine, quod est incommutabile bonum; unde per veniale homo gratiam non amittit; et ideo non oportet quod ad hoc quod remittatur veniale, gratia aliqua infundatur de novo; sed sufficit quod gratia quae jam habetur, in actum prodeat: quia ipsum veniale non tollebat habitum, sed solummodo impediebat virtutis actum.

Ad primum ergo dicendum, quod macula potest esse dupliciter. Uno modo per privationem pulchritudinis: et sic in veniali non manet aliqua macula, quia gratiam non tollit, quae est animae decor. Alio modo per hoc quod pulchritudo quae est gratiae, impeditur ne exterius appareat, sicut per pulverem pulchritudo faciei foedatur; et talis macula est in veniali, quia impeditur decor gratiae ne in actibus exterius ostendatur: unde non oportet quod talis macula per infusionem gratiae tollatur, sed per actum qui gratiae impedimentum tollat.

Ad secundum dicendum, quod veniale peccatum non consistit in hoc quod homo minus amet Deum in habitu: quia veniale non diminuit caritatem; alias eam quandoque totaliter tolleret: sed in hoc quod amor Dei non ostenditur in omnibus actibus hominis, aliqua deordinatione in eis existente.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod peccatum veniale non dimittitur, ut dictum est, quamdiu voluntas manet in illo. Ipsam autem recedere voluntatem ab eo quod quis prius volebat, est displicere ei quod voluit. Talis autem displicentia dolor contritionis dicitur, quando est gratia informata; et ideo peccatum veniale sine contritione non dimittitur. Sed sciendum, quod contritio potest accipi tripliciter: vel actu, vel habitu, vel medio modo. Habitu quidem contritio existens non sufficit ad peccati venialis dimissionem: quia tunc quicumque haberet poenitentiae virtutis habitum, cujus actus est quaelibet contritio, consecutus esset peccati venialis dimissionem; et sic peccatum veniale cum gratia esse non posset. Nec iterum requiritur quod semper sit actualis contritio; quia sequeretur quod peccatum quod quis in memoria vel in cognitione non habet, remitti non posset. Et ideo dicendum, quod requiritur contritio medio modo, quia scilicet etsi actu peccatum non displiceat explicite, displicet tamen implicite: quia ex virtute actus quem agit, sequeretur displicentia explicita peccati venialis, si cogitatio ad illud ferretur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis fervor caritatis possit esse dum homo in Deum fertur motu caritatis, sine hoc quod actu de peccato veniali cogitet explicite; tamen in illo motu implicite continetur displicentia venialis peccati, vel unius, vel omnium; quia si ferventer in Deum fertur, displicet ei omne quod a Deo retardat; unde potest esse tam fervens motus caritatis in Deum quod omnia peccata venialia consumat etiam sine actuali cognitione ipsorum.

Ad secundum dicendum, quod peccata mortalia sunt in potestate nostra, ut vitentur non solum singula, sed etiam omnia; venialia autem, etsi singula vitari possint, non tamen omnia; quod ex infirmitate naturae contingit: et ideo in contritione de venialibus non exigitur propositum non peccandi venialiter, sicut in contritione de mortali exigebatur; sed quod displiceat ei et peccatum praeteritum, et infirmitas qua ad peccatum veniale inclinatur, quamvis ab eo omnino immunis esse non possit.

Ad tertium dicendum, quod passio pro Christo suscepta vim baptismi obtinet, ut supra dictum est, dist. 4, quaest. 3, art. 3, quaestiunc. 3; et ideo purgat ab omni veniali et mortali, nisi actualiter voluntatem renitentem invenerit: et propter hoc illud peccatum veniale quod forte etiam post confessionem frequenter incurrit, non tardat ipsum quin evolet, et praecipue cum ipsa poena martyrii habeat vim purgandi. De aliis autem qui moriuntur dormientes, dicendum, quod dimittitur eis illud veniale etiam quantum ad culpam post mortem.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod confessio ad hoc necessaria est ut poenitens satisfactionem accipiat secundum modum delicti. Peccato autem veniali non debetur poena satisfactoria taxata, quia poena illa esset proportionata poenae peccati mortalis, a qua peccatum veniale in infinitum distat; unde per solam contritionem interiorem peccatum veniale remitti potest. Et quod aliqua satisfactio exterius injungitur, hoc est magis ad devotionem excitandum vel contritionem, quam ad satisfaciendum; et ideo ad confessionem venialium non tenemur neque necessitate absoluta: quia sic nec de eis poenitere, nec ea vitare tenemur: nec etiam necessitate quae est ex suppositione finis, scilicet remissionis eorum: quia etiam sine confessione vel actu, vel proposito existente possunt venialia remitti; tamen perfectionis est ea confiteri.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Jacobi quantum ad peccata mortalia est praeceptum; sed quantum ad venialia est consilium.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit ex falsa suppositione, ut ex dictis patet.

Ad tertium dicendum, quod in casu illo, propter praeceptum Ecclesiae, dicunt aliqui quod tenetur homo venialia confiteri. Alii vero dicunt, quod sufficit quod se repraesentet sacerdoti, et se immunem a peccato mortali ostendat, ut ad communionem admitti possit. Praeceptum enim Ecclesiae est ad obligandum illos qui habent aliqua quae confiteri debeant: cadit enim sub praecepto magis taxatio temporis quam ipse confessionis actus; unde si alicui per gratiam collatum esset ut a peccato veniali immunis esset, sicut beatae Virgini est collatum, non teneretur ad illud praeceptum.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod, sicut dictum est, veniale peccatum dimittitur per fervorem caritatis, qui explicite vel implicite contritionem contineat; et ideo illa quae nata sunt de se excitare fervorem caritatis, peccata venialia dimittere dicuntur: hujusmodi autem sunt quae gratiam conferunt, sicut omnia sacramenta, et quibus impedimenta fervoris et gratiae auferuntur, sicut aqua benedicta, quae virtutem inimici reprimit, et episcopalis benedictio, vel etiam exercitium humilitatis ex parte nostra; sicut tunsio pectoris, et oratio dominicalis, et hujusmodi.

Ad primum ergo dicendum, quod actus noster requiritur ad dimissionem venialis; sed ista dicuntur peccatum veniale remittere, inquantum in actum, nostrum fervorem excitant.

Ad secundum dicendum, quod ista sine contritione non delent peccatum veniale; sed dicuntur delere, inquantum contritionem causant.

Ad tertium dicendum, quod secundum quantitatem fervoris est quantitas remissionis; et ideo secundum quod per ista major vel minor concitatur, qui de pluribus vel paucioribus, implicite ad minus, contritionem contineat, secundum hoc plura vel pauciora venialia dimittuntur, et non omnia semper.

QUAESTIO III.

Deinde quaeritur de circumstantiis peccati: et circa hoc quaeruntur duo: 1.° de ipsis circumstantiis secundum se; 2.° qualiter se habeant ad peccatum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum circumstantia sit proprietas moralis actus sive ejus conditio.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod circumstantia non sit proprietas moralis actus, sive ejus conditio. Dicit enim Boetius in 4 Topicor., quod circumstantiae sunt quae convenientes (1) substantiam rhetoricae quaestionis efficiunt. Sed quaestio rhetorica non pertinet ad genus morale, sed magis ad genus Philosophiae rationalis. Ergo circumstantia non est conditio moralis actus.

2. Praeterea, illud quod est circa aliquid, non est in eo. Sed conditio actus moralis in ipso est. Ergo non potest talis circumstantia dici.

3. Praeterea, ipsi actus morales sunt circumstantiae quaedam, a quibus confirmatur oratio rhetoris: est enim circumstantia, secundum Tullium, per quam recipit argumentatio (2) fidem et auctoritatem, et firmamentum adjungit oratio. Sed circumstantiae non est circumstantia, sicut nec accidentis accidens; alias in infinitum iretur. Ergo circumstantia non est conditio vel proprietas moralis actus.

Sed contra, ignorantia circumstantiae excusat moralem actum a peccato. Sed hoc non esset, nisi essent moralis actus conditiones. Ergo sunt conditiones vel proprietates moralis actus.

Praeterea, medium virtutis ad morale genus pertinet. Sed medium in virtutibus moralibus accipitur secundum circumstantiarum debitam limitationem, ut quando oportet, et ubi, et quomodo, sicut Philosophus 3 Ethic. (cap. 4) docet. Ergo sunt conditiones morales.

(1) *Al.* convenienter.

(2) *Al.* augmentatio. *Nicolai ex lib. 1 de rhetorica inventione sic restituit:* per quam argumentando, fidem et auctoritatem et firmamentum rei adjungit oratio.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod inconvenienter enumerentur circumstantiae in hoc versu:

Quis, quid, ubi, quibus auxiliis, cur, quomodo, quando.

Illud enim quod est causa rei, non potest esse circumstantia ejus, cum causa sit prior, circumstantia posterior quasi proprietas. Sed persona agens quae notatur cum dicitur *quis*, est causa moralis actus. Ergo non debet poni circumstantia.

2. Praeterea, non potest idem esse circumstantia sui ipsius. Sed *quid* importat substantiam actus moralis, cujus circumstantiae quaeruntur. Ergo non debet inter circumstantias computari.

3. Praeterea, non est idem circumstantia rei et quod dat rei speciem, quia illud est rei intraneum. Sed moralia recipiunt speciem a fine; unde Ambrosius (lib. 1 Officiorum, cap. 30): *Intentio* (1) *operi tuo nomen imponit.* Ergo *cur*, quod finem importat, non debet dici circumstantia.

4. Praeterea, illud quod continet alia, non debet aliis connumerari. Sed in modo comprehenduntur omnes aliae circumstantiae. Ergo non debet poni *quomodo* inter alias circumstantias.

5. Sed contra, videtur quod sint plures circumstantiae. Philosophus enim in 3 Ethic. (cap. 4), ponit *circa quid*, et *quo instrumento*. Haec autem hoc versu non continentur. Ergo videtur quod insufficienter enumeratae sint.

6. Praeterea, circumstantiae propter hoc vocantur, quia secundum eas variatur medium virtutis. Sed secundum *quantum* et *quoties*, variatur medium virtutis. Ergo sunt circumstantiae. Cum ergo non contineantur praedicto versu, videtur quod insufficienter enumerentur.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod circumstantiae quae in littera ab Augustino dicuntur, inconvenienter ponantur. Circumstantia enim, ut dictum est, est conditio moralis actus. Sed quod diu aliquis in peccato perseveret, magis respicit peccantis statum quam actum. Ergo non debet circumstantia dici.

2. Praeterea, impugnatio vel tentatio praecedens quandoque non est in potestate nostra, quando scilicet tentatio est ab hoste. Sed circumstantiae, cum sint conditiones moralis actus, sunt in potestate nostra, ut videtur. Ergo non debet inter circumstantias poni, quanta tentatione aliquis ceciderit.

3. Praeterea, poena consequens peccatum non est circumstantia peccati. Sed amissio virtutum est poena damni ex peccato consequentis. Ergo non debet poni inter circumstantias.

4. Praeterea, unum peccatum non est circumstantia alterius. Sed ingratitudo est per se peccatum. Ergo non debet poni ut circumstantia peccati.

5. Praeterea, illae circumstantiae nec a Philosopho ponuntur in 3 Ethic. (ubi sup.), nec a

(1) Ambrosius: *affectus tuus operi etc.*

Tullio in Rhet., nec a Boetio in 4 Topic. Ergo videtur quod inconvenienter ponantur ab Augustino.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod actus nostri dicuntur morales secundum quod a ratione ordinantur in finem voluntatis; ex hoc enim habent rationem boni vel mali. Omne autem quod ordinatur ad finem, oportet esse proportionatum fini; et ideo ratio quae actum nostrum in finem ordinat, attendit proportionem actus ad ea quae ad actum concurrere possunt; et ista commensuratio circumstantia dicitur. Et quia in qualibet proportione oportet esse ad minus duos terminos (nihil enim sibi ipsi proportionatur, sed alteri); ideo circumstantia moralis actus dupliciter accipi consuevit: quia potest dici circumstantia, vel illud quod est ad actum concurrens ad quem proportionatur, sicut locus aut tempus; vel ipsa conceptio quae ex illis relinquitur, ut *quando* vel *ubi.* Sic ergo ultimo modo accipiendo circumstantiam, erit conditio vel proprietas actus; sed primo modo accipiendo, quaedam circumstantia est proprietas actus, ut modus agendi, et quaedam extra, ut locus et tempus.

Ad primum ergo dicendum, quod quaestio rhetoris secundum quodlibet genus causae attendit bonum et malum: quia in judiciali praemium vel poena expectatur, quae actui bono vel malo debentur; in demonstrativo autem laus personae vel vituperium quaeritur, quae bonis actibus vel malis debentur; in deliberativo autem (1) quaeritur quid sit utile ad agendum; in quo et rationem boni et mali attendere oportet; et ideo ex eisdem ex quibus actus morales boni et mali redduntur, rhetores argumenta sumunt ad persuadendum.

Ad secundum dicendum, quod circa aliquid dicitur stare omne illud quod non est de essentia rei, sive insit, sicut albedo corpori, sive non insit, sicut locus locato; et ideo conditiones vel proprietates circumstantiae actus (2) dici possunt, et praecipue ratione habitudinis ad exterius.

Ad tertium dicendum, quod accidentis non est accidens, quasi ipsum sit per seipsum accidentis subjectum; sed accidentis potest esse accidens inquantum unum accidens adhaeret substantiae mediante alio, sicut color corpori mediante superficie; et sic etiam ipsius actus (3) circumstantia, vel proprietas aliqua, quamvis ipse sit conditio personae agentis.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod versus ille distinguit circumstantias secundum assignationem Tullii et Boetii, secundum quod a rhetore considerantur, qui ex eis argumenta sumit ad excusandum vel accusandum. Sumitur enim argumentum rhetoricum vel ex eo quod est attributum personae; et sic est *quis:* vel ex eo quod est attributum negotio de quo agitur; et hoc vel continetur cum ipso negotio, et sic est *quid* quantum ad substantiam facti exterius, *cur* quantum ad intentionem facientis interius: vel in ipsa prosecutione negotii continetur; et sic sunt quatuor; scilicet *quomodo* quantum ad qualitatem actus, *ubi* et *quando* quantum ad mensuram, *quibus auxiliis* quantum ad instrumenta. Secundum autem quod ad moralem pertinent, potest aliter earum numerus accipi. Proportio enim actus ad finem potest accipi vel secundum id quod est in ipso actu, vel secundum id quod extra. Si primo modo, aut quantum ad speciem actus, et sic est *quid;* aut quantum ad modum ipsius; et sic est *quomodo.* Si autem per comparationem ad extra; vel per comparationem ad causam, vel per comparationem ad mensuram. Si primo modo: vel ad causam finalem, et sic est *cur;* vel ad causam efficientem vel instrumentalem, et sic est *quibus auxiliis;* vel principalem, et sic est *quis.* Si autem per comparationem ad mensuram; aut ad locum, et sic est *ubi*; aut ad tempus, et sic est *quando.*

Ad primum ergo dicendum, quod circumstantia illa quae sumitur ex parte agentis, magis respicit conditiones personae quantum ad proprietates ipsius, quam illam substantiam personae. Ex hujusmodi enim conditionibus variatur substantia actus, quia aliquid competit uni quod non competit alii. Praeterea, quamvis persona agens sit prior, tamen conditio quae relinquitur in actu ex agente, circumstat ipsum actum.

Ad secundum dicendum, quod aliqui actus ex suo genere sunt mali vel boni, et ideo ex ipso genere actus potest sumi circumstantia actus moralis. Hoc autem ex quo actus reperitur in tali genere, quamvis sit de substantia ejus inquantum est ex genere moris, tamen est extra substantiam ipsius secundum quod consideratur ipsa substantia actus absolute; unde aliqui actus sunt idem in specie naturae qui differunt in specie moris; sicut fornicatio et actus matrimonialis.

Ad tertium dicendum, quod est duplex finis, scilicet ultimus et propinquus. Ultimus quidem non potest poni circumstantia, quia omnes circumstantiae sumuntur in proportione ad ipsum. Propinquus etiam est duplex. Quidam qui est finis operis, secundum quod Philosophus dicit in 2 Eth. (cap. 6 vel 7), quod quaedam conjuncta sunt malo fini; et iste finis dat speciem actui; unde vel non est circumstantia, si consideretur tantum genus moris; vel referendo ad ipsam substantiam actus, includitur in hac circumstantia *quid.* Alius vero est finis agentis, qui quandoque ex malo actu bonum intendit, vel e converso; et hic finis dicitur haec circumstantia *cur.* Ab hoc autem actus non recipit speciem propriam, sed quasi communem, secundum quod actus imperati induunt speciem virtutis vel vitii imperantis supra speciem quam habent ex habitu eliciente.

Ad quartum dicendum, quod modus rei est in ipsa re consequens substantiam ejus. Et quia quaedam circumstantiae sumuntur ab eo quod est extra rem, quaedam vero ab ipsa specie actus (quae duo ad modum non pertinent); ideo in modo non includitur omnis alia circumstantia, si modus proprie accipiatur.

Ad quintum dicendum, quod Philosophus in 3 Eth. (ubi sup.), assignat etiam septem circumstantias; sed differt a praedicta assignatione sua assignatio in duobus. Primo, quia Philosophus ponit duas circumstantias, *quid*, et *circa quid*, quae in praedicta assignatione Tullii in una includuntur; eo quod objectum quod dicitur *circa quid*, dat rationem actui quod dicitur *quid;* sed Philosophus distinguit eas, quia praeter universalem rationem objecti, quae dat speciem actui, possunt in objecto considerari speciales conditiones, quae diversificant

(1) *Al.* enim.
(2) *Al.* ad actus.
(3) *Supplet Nicolai:* potest esse.

actum in bonitate et malitia in illis actibus qui ex se malitiam non implicant, in quibus etiam malitiae quantitatem diversificant. Secundo, quia Philosophus pro una circumstantia ponit *quando* et *ubi*, propter hoc quod utrumque sumitur a mensura extrinseca; sed in praedicta assignatione distinguuntur propter diversam rationem mensurae. Quod autem Philosophus dicit: *Quo instrumento*, idem est ei quod Tullius dicit, *Quibus auxiliis:* quia omnia auxilia sunt quasi instrumenta actionis, quibus agens utitur ad suum finem.

Ad sextum dicendum, quod cum modus mensuram importet, omnia quae ad mensuram pertinent vel per modum quantitatis continuae vel discretae, importantur in *quomodo*. Vel dicendum, quod quantitas actus ex tribus pensari potest. Primo ex ipsa intensione actus, et sic idem est quod *quomodo;* secundo ex quantitate objecti, et sic includitur in *quid;* tertio ex tempore; et sic includitur in *quando*: *quoties* autem semper reducitur ad modum.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod Augustinus numerat hic circumstantias secundum quod a poenitente considerandae sunt, qui de peccatis dolere debet; et ideo numerat illas quae praecipue ad dolorem de peccato inducere possunt. Hae autem sunt duae; scilicet privatio boni, et quantum ad hoc dicit quod debet dolere, quia se virtute privavit; et positio mali, quod quidem aggravatur vel per accidens inquantum tollitur excusationis occasio; et sic debet dolere, si nulla tentatione vel modica praeventus peccavit: vel per se ex aliqua circumstantia addente deformitatem ad actum, et sic quantum ad personam agentis considerare docet statum peccantis, et beneficium prius a Deo susceptum; quantum ad omnes docet considerare *quo tempore et quando* peccavit; docet etiam considerare *circa quid*, in hoc quod dicit: *Secundum modum meretricis*; item (1) *quomodo*, in hoc quod dicit, *et modum sui operis*; et locum, in hoc quod dicit: *Si in loco sacrato*.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod aliquis diu in peccato permansit, respicit conditionem actus, vel transgressionis, si frequenter peccatum iteravit vel continuavit; vel omissionis, si poenitere distulit de peccato etiam semel commisso.

Ad secundum dicendum, quod quamvis tentatio non sit in potestate nostra; tamen resistere vel non resistere est in potestate nostra; et ideo secundum hoc ex tentatione praecedenti circumstantia peccati sumi potest.

Ad tertium dicendum, quod amissio virtutum, quamvis consequatur peccatum secundum naturae ordinem, tamen concomitatur secundum tempus; et ideo circumstantia potest poni. Et praeterea, etiam quaedam circumstantiae, secundum Tullium, sumuntur ab eo quod sequitur substantiam facti, secundum quod ex comparatione ad ipsam actus in bonitate vel malitia variatur.

Ad quartum dicendum, quod ingratitudo uno modo speciale est peccatum; alio modo circumstantia peccati; et qualiter hoc sit, dicetur infra, dist. 22, qu. 1, art. 2, quaestiunc. 1.

Ad quintum dicendum, quod omnes istae circumstantiae possunt reduci ad septem superius enumeratas: quia ingratitudo reducitur ad conditionem personae, ut ex dictis patet; tentatio autem praecedens reducitur ad *cur*, quia tentatio praecipue consistit in appetitu alicujus propter quod homo ad peccatum incitatur: privatio autem virtutum reducitur ad *quid*; quia ipsum peccatum secundum speciem (1) suam habet quod virtutem tollat. De aliis autem facile est videre.

(1) *Al. deest* item.

ARTICULUS II.

Utrum circumstantiae peccatum aggravent.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod circumstantiae peccatum non aggravent. Nihil enim augetur nisi ex suo simili; unde intensio qualitatis quantitatem non auget corporalem, sed additio alterius corporis. Sed circumstantiae non sunt peccata, sed sunt quaedam peccati accidentia. Ergo peccatum non aggravant.

2. Praeterea, tota ratio mali in peccato est ex parte aversionis, non autem ex parte conversionis. Sed omnes circumstantiae sequuntur peccatum ex parte conversionis. Ergo non aggravant malitiam peccati.

3. Praeterea, privationes non intenduntur neque remittuntur. Sed malum privatio quaedam est boni, ut Augustinus dicit lib. 3 Confess., cap. 7, et in Enchirid. (cap. 11). Ergo malitia peccati per circumstantias intendi non potest.

Sed contra, ex quibus causatur unumquodque, ex eisdem augeri potest. Sed ex circumstantiis inordinatis fit peccatum, inquantum per defectum circumstantiae modus virtutis corrumpitur. Ergo circumstantiae aggravant peccatum.

Praeterea, rhetores ex circumstantiis trahunt argumenta ad accusandum vel excusandum, laudandum vel vituperandum, ut dictum est. Sed accusatio vel excusatio, laus et vituperium fiunt de bono vel malo, aut minus bono aut minus malo. Ergo circumstantiae augent actus bonitatem et malitiam.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius 1. Videtur, quod inter omnes circumstantias magis aggravent locus et tempus. Quia, sicut dicit Philosophus in 3 Ethic. (ubi supra), *principalia sunt in quibus est actus*, de hujusmodi circumstantiis loquens. Sed *in quo* signat ipsum tempus et locum. Cum ergo principales circumstantiae magis aggravent, videtur quod tempus et locus maxime aggravant.

2. Praeterea, videtur, quod *quis*. Quia ex voluntate principaliter oritur peccatum. Sed voluntas se tenet ex parte agentis. Ergo conditio personae magis aggravat.

3. Praeterea, videtur quod ingratitudo in Deum. Quia peccatum accipit rationem mali ex aversione. Sed ingratitudo directe pertinet ad aversionem. Ergo ex hoc magis gravitas peccati consideratur.

4. Praeterea, videtur quod tentatio praecedens. Quia per illas circumstantias maxime aggravatur peccatum, per quas redditur venia dignum vel indignum. Sed peccatum quod ex infirmitate agitur veniale dicitur, quasi venia dignum, quod est cum aliquis gravi tentatione praevenitur: peccatum au-

(1) *Al.* ad speciem.

tem quod ex malitia agitur, dicitur irremissibile, quia non habet in se aliquid venia dignum; quod contingit cum aliquis ex electione tentationem praeveniens, malum operatur Ergo haec circumstantia maxime aggravat.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod circumstantia non possit trahere in aliam speciem vel in aliud genus peccati. Quia accidentia non variant speciem. Sed circumstantiae sunt accidentia actus, ut dictum est. Ergo ex eis species peccati non variantur.

2. Praeterea, actus habet speciem ex objecto. Sed diversae circumstantiae non mutant objectum actus. Ergo non trahunt in aliud genus peccati.

3. Praeterea, sicut circumstantiae concurrunt ad actum peccati, ita ad actum virtutis. Sed non variatur actus virtutis secundum speciem. Ergo nec actus peccati.

Sed contra, illud quod est causa alicujus, potest variare illud secundum speciem. Quia ex diversis causis diversi sequuntur effectus. Sed circumstantiae deficientes sunt causa peccatorum; unde secundum Dionysium (de divin. Nomin., cap. 4), malum contingit ex particularibus defectibus. Ergo diversitas circumstantiarum potest speciem variare.

Praeterea, *praepropere, laute, nimis, ardenter, studiose*, sunt diversae species gulae. Sed sumuntur secundum diversas circumstantias, ut per se patet. Ergo circumstantiae variant speciem peccati.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod circumstantia aggravet in infinitum. Quia una circumstantia corrumpit virtutem. Sed virtus non corrumpitur nisi per peccatum mortale, quod habet quantitatem infinitam. Ergo circumstantia aggravat in infinitum.

2. Praeterea, secundum Augustinum (ex sermone dominicae 4 Adventus (1)) nullum est adeo veniale, quin fiat mortale dum placet. Sed placentia est quaedam circumstantia, et reducitur ad *quomodo*. Ergo circumstantia facit de veniali mortale; et sic aggravat in infinitum.

3. Praeterea, plus distat actus virtutis ab actu peccati mortalis, quam actus venialis peccati a mortali. Sed una circumstantia mutata facit de actu virtutis actum peccati mortalis, sicut cognoscere suam ut non suam. Ergo multo magis facit de veniali mortale; et sic idem quod prius.

4. Sed contra, quantitas accidentalis non excedit quantitatem substantialem. Sed quantitas ex circumstantia peccati proveniens est ei accidentalis. Cum ergo quantitas venialis peccati sit finita, quantitas ex circumstantia non erit infinita; et ita non aggravat in infinitum.

5. Praeterea, ea quae in infinitum differunt, non conveniunt in genere. Sed eorum quae non conveniunt in genere, unum non potest in aliud transmutari, sicut linea in colorem. Ergo non potest per circumstantiam actus peccati trahi ad infinitam quantitatem.

(1) Nullus est Augustini pro Dominica illa sermo; nec alibi occurrit. (*Ex edit. P. Nicolai*).

QUAESTIUNCULA V.

Ulterius. 1. Videtur quod omnis circumstantia sit confitenda. Genes. 19, praecipitur Loth de Sodomis exeunti, ne moraretur in omni loco circa regionem. Sed poenitens de Sodomis, idest de peccato, per confessionem exit. Ergo non solum peccatum, sed omnes circumstantias peccati confiteri debet.

2. Praeterea, poenitens debet peccatum suum sacerdoti confiteri, ut ab eo modum satisfactionis accipiat. Sed pro graviori peccato major injungitur satisfactio. Ergo debet sacerdoti circumstantias notificare, quibus qualitas peccati consideratur.

3. Praeterea, confessio debet contritioni respondere. Sed homo debet de singulis circumstantiis conteri, ut in littera Augustinus dicit. Ergo videtur quod omnes debeat confiteri.

4. Sed contra, secundum Philosophum in 3 Ethic. (cap. ult.), delectabile carnis quanto magis in particulari consideratur, tanto magis appetitum movet. Sed homo debet fugere appetitum talis delectabilis per consilium Apostoli 1 Corinth. 6. Ergo videtur quod peccatorum carnalium ad minus non debeat aliquis omnes singulares circumstantias confiteri.

5. Praeterea, ex circumstantiis recitatis aliquando alicujus personae peccatum innotescit. Sed homo in confessione debet se accusare, non alterum infamare. Ergo videtur quod non debeamus circumstantias confiteri.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, sicut dicit Augustinus in 6 de Trin. In his quae non mole magna sunt, idem est esse majus quod est esse melius in bonis, sicut et similiter in malis idem est esse majus quod est esse pejus. Malitia autem in actu peccati ex hoc est quod deficit a debita proportione ad finem, ad quem proportionatus redditur per debitam commensurationem circumstantiarum, ut dictum est; et ideo defectus debitae circumstantiae malitiam in actu causat. Et quia per unam circumstantiam deficientem vel oppositam magis elongatur terminus a debita proportione ad finem; ideo circumstantia facit actum magis malum vel minus; et secundum hoc dicitur aggravare peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit in illis in quibus est augmentum per additionem; in illis enim in quibus est augmentum per intensionem non oportet additionem similis in specie fieri, sicut non oportet quod albedo albedini addatur ad hoc quod fiat magis album, ut dicitur in 4 Phys. (text. 65 et 84): et similiter non oportet quod peccatum peccato addatur ad hoc quod fiat magis peccatum.

Ad secundum dicendum, quod ex inordinata conversione ad commutabile bonum redditur actus improportionatus ad conversionem ad finem; et ideo fundamentum aversionis est conversio in peccato; et propter hoc circumstantiae quae ex parte conversionis se tenent, possunt peccati malitiam augere.

Ad tertium dicendum, quod quamvis privationes non intendantur ex seipsis, tamen intendi ex causis suis quandoque dicuntur, sicut caecitas per elongationem ab actu videndi; et similiter ex inordinata conversione malitia in actu intenditur.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod bonum dicitur secundum ordinem ad finem, ut in 3 Metaph. (text. 3) dicitur. Cum ergo

malum sit privatio boni, dupliciter potest contingere malum; vel secundum ipsam relationem in finem, vel secundum aptitudinem relationis in finem; et ideo peccatum dupliciter contingit: vel ex eo quod actus non est proportionatus fini, sicut in his quae ex se mala sunt; vel quia inordinate refertur in finem, sicut patet in his quae mala intentione fiunt, etiamsi ex se bonum sit quod fit. Et quia propter quod unumquodque, et illud magis; ideo quantitas malitiae peccati magis consideratur secundum relationem inordinatam in finem, quam etiam secundum improportionem ad finem. Ad ordinem autem ad finem pertinet *cujus gratia;* et ideo super omnes alias consideranda est in judicando de gravitate peccati. Ad hoc autem quod actus sit improportionatus fini, pertinet haec circumstantia *quid*, per quam importatur ratio mali in actu; et ideo omnia quae possunt peccato speciem tribuere, in hac circumstantia inducuntur; et haec sunt in quibus consistit actus moralis quantum ad bonitatem vel malitiam; et ideo hoc est secunda circumstantia in aggravando; et propter hoc Philosophus dicit in 3 Ethic. (cap. 2 vel 3), quod *principalissima in actu sunt in quibus consistit actus, et cujus gratia.* Aliae autem circumstantiae magis et minus aggravant, secundum quod his magis vel minus propinquae sunt; et ideo tempus et locus minus aggravare nata sunt, quia sunt omnino extrinseca. Sed inter ea conditio personae magis: quia agens directius respondet fini; et post hoc modus qui respondet actui, et post hoc instrumentum quod pertinet ad modum agendi. Et hoc quidem ut in pluribus accipiendum est ita esse; tamen nihil prohibet in aliquo aliter se habere: quia sermones qui sunt in moribus, nihil determinatum habent, ut dicitur in 2 Ethic. (cap. 2).

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus non intendit principalissima esse illa in quibus est actus sicut in mensurantibus ipsum, sed sicut in complentibus rationem ipsius.

Ad secundum dicendum, quod voluntas quamvis sit agentis sicut subjecti, tamen est finis sicut objecti; et ideo trahit rationem magis a fine quam a conditione agentis, et ad finem magis reducitur: quia potentiae et habitus distinguuntur penes objecta.

Ad tertium dicendum, quod ingratitudo secundum quod est circumstantia, non ponit actualem contemptum, sed quasi interpretatum; et ideo non oportet quod magis aggravet quam perversa intentio, quae actualem aversionem a fine debito causat.

Ad quartum dicendum, quod venia dignum dicitur peccatum quod est veniale ex causa, secundum quod privat voluntarium, vel diminuit vel per ignorantiam vel per impotentiam; et ideo tota illa diversitas ad *cujus gratia* reducitur: quia voluntarium (1) intentionem finis respicit.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod aliquando circumstantiam trahere in aliam speciem peccati manifestum est; sed quomodo possit esse, est dubium. Quidam enim dicunt, quod hoc accidit inquantum illae circumstantiae accipiuntur ut fines voluntatis, quia a fine actus moralis accipit speciem. Sed hoc non videtur sufficienter dictum: quia aliquando variatur species peccati sine hoc quod intentio feratur ad circumstantiam illam; sicut fur ita libenter acciperet vas aureum non sacratum sicut sacratum; et tamen in aliam speciem peccatum mutatur, scilicet de furto simplici in sacrilegium; et praeterea secundum hoc sola illa circumstantia quae dicitur *cujus gratia* (1), speciem peccati mutare posset; quod falsum est. Et ideo aliter dicendum, quod omnis circumstantia potest speciem peccati mutare, sed non semper mutat. Cum enim privationes et negationes differant specie secundum differentiam habituum et positionum oppositarum, et malum sit privatio; oportet quod ubi diversum bonum ad virtutem necessarium aufertur, ibi sit diversa species peccati. Una autem sola circumstantia peccati rectitudinem virtutis aufert: unde si aliae circumstantiae nullam aliam obliquitatem peccato tribuant, nisi ex suppositione praecedentis, non mutabunt speciem peccati, sed forte aggravabunt quantitatem peccati illius. Quandoque etiam neque quantitatem peccati aggravabunt: quia etiam ex suppositione praecedentis nullam inordinationem addunt. Quandoque etiam peccatum diminuit, si aliqua circumstantia rationem peccati subtrahat; sicut accipere rem alienam habet rationem peccati ex circumstantia *quid*, inquantum res aliena est. Quod autem manu dextera vel sinistra accipiat, aut de mane aut de sero, nihil ad rationem mali pertinet; et ideo istae circumstantiae non excusant nec aggravant, nec speciem mutant. Quod autem accipiat multum vel parum, ex se deformitatem aliquando non importat, nisi ex suppositione primi: quia multum de alieno recipere est ab aequalitate magis discedere; unde talis circumstantia aggravat, sed peccatum non mutat. Quod autem rem alienam consecratam accipiat, aliam deformitatem importat: quia quaecumque irreverentia circa res sacras adhibita, specialem rationem peccati habet; et ideo talis circumstantia dicitur speciem mutare. Si autem coactus accipiat, talis circumstantia peccatum excusat in parte: quia causa peccati, scilicet voluntarium, minuitur.

Ad primum ergo dicendum, quod quaecumque circumstantia aliquam speciem peccati in actu causat, ad speciem actus, inquantum est moralis, pertinet; unde non habet jam rationem circumstantiae peccati, quamvis circumstet substantiam actus, ut prius dictum est.

Ad secundum dicendum, quod omnis actus secundum suam substantiam habet speciem ab objecto; sed secundum rationem malitiae habet speciem a defectu; et ideo secundum diversa quae deficere possunt, diversae species causantur malitiae; et secundum hoc distinguuntur species peccati, non solum ex objecto. In actibus autem virtutum secus est: quia non constituitur ex qualibet singulari circumstantia, sicut actus peccati ex quolibet singulari defectu rationem peccati habet.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod circumstantia, ut ex dictis patet, quandoque aggravat peccatum et speciem mutat; quandoque autem aggravat, sed speciem non mutat. Quando autem speciem non mutat, sed aggravat; adhuc manet in ratione circumstantiae, et non potest in infinitum quantitatem peccati augere, ut ex veniali mortale fiat: quia, ut dictum est, circumstantia taliter aggravans ex suppositione praecedentis defor-

(1) *Al.* reducitur, voluntariam.

(1) *Al.* circumstantia dicitur quae ejus gratia etc.

mitatis habet rationem majoris deformitatis ex ejus virtute; unde si etiam illa sit infinita, non potest infinitam deformitatem addere. Si autem speciem mutet, tunc potest in infinitum aggravare; sed non semper hoc facit: quia quando ex deformitate speciali, quam circumstantia addit, habet directe oppositionem ad caritatem, quod ostenditur ex hoc quod est directe contra praeceptum legis, cujus finis est caritas; tunc in infinitum gravitatem addit, scilicet peccati mortalis. Quando autem illa deformitas non directe habet oppositionem ad legem, ut sit contra eam, sed praeter eam, tunc non aggravat in infinitum, sive sit peccatum veniale cui additur, sive mortale: sicut ad actum gulae qui est *praepropere*, addit haec circumstantia *laute*, specialem deformitatem, quae etiam ex se peccatum faceret; sed non est directe contra legem; et ideo non aggravat in infinitum. Et quia circumstantia quae speciem mutat, non est jam ut circumstantia computanda, ut dictum est; ideo dicitur a magistris, quod circumstantia non aggravat in infinitum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis virtus secundum habitum non corrumpatur nisi per peccatum mortale; tamen actus ejus corrumpitur et impeditur etiam per peccatum veniale.

Ad secundum dicendum, quod placentia nunquam de veniali facit mortale, nisi intantum crescat quod adhaereatur (1) ei ut fini, et per consequens supra Deum diligatur; et ita in contemptum Dei talis placentia adducitur, quae habet de se specialem rationem peccati, et propter hoc est circumstantia trahens in aliam speciem.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de circumstantia quae trahit in aliam speciem, quae jam rationem circumstantiae respectu actus moralis, inquantum hujusmodi, amittit.

Et quia aliae rationes videntur concludere quod nullo modo circumstantia aggravet in infinitum: ideo dicendum ad quartum, quod quantitas ex circumstantia proveniens, quae in novam speciem traxit, non est quantitas accidentalis, sed essentialis.

Ad quintum dicendum, quod peccatum veniale et mortale differunt in infinitum ex parte aversionis, sed non ex parte conversionis, quia utrobique est placentia finita: peccata autem speciem sortiuntur ex parte conversionis, quia ex parte aversionis non differunt.

Solutio V. Ad quintam quaestionem dicendum, quod omnes circumstantias confiteri est impossibile; quasdam autem confiteri est necessitatis: sed in hoc est differentia opinionis. Quidam enim dicunt, quod omnes circumstantiae quae aliquam notabilem quantitatem peccato addunt, confiteri necessitatis est, si memoriae occurrunt. Alii vero dicunt, quod non sint de necessitate confitendae nisi circumstantiae quae ad aliud genus peccati trahunt; et hoc probabilius est; sed addendum est, quae ad aliam speciem mortalis trahunt: cujus ratio est, quod venialia non sunt de necessitate confessionis, sed solum mortalia, quae quantitatem infinitam quodammodo habent; et quia circumstantiae aggravantes quae aliam speciem peccato non tribuunt, vel quae tribuunt quidem, sed non mortalis peccati, non sunt de necessitate confessionis. Tamen eadem confiteri perfectionis est, sicut et de venialibus dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis de Sodomis, idest de peccato mortali, non possit homo exire, nisi per confessionem ad minus in proposito existentem; tamen de illis quae circa sunt, idest de venialibus, et circumstantiis quae venialibus aequivalent, potest homo sine confessione exire.

Ad secundum dicendum, quod determinata quantitas peccati non potest sacerdoti innotescere, quia nec ipse peccator scit: unde sufficit quod cognoscat quantitatem quae ex specie peccati consurgit.

Ad tertium dicendum, quod nec in contritione oportet quod de singulis circumstantiis doleat poenitens, quantum est de necessitate salutis; sed oportet quod de singulis peccatis ad minus in prima contritione doleat, et de circumstantiis quae peccati speciem mutant. Hoc autem quod Augustinus dicit, pertinet ad perfectionem contritionis.

Sed quia aliae rationes videntur concludere quod circumstantiae nullo modo sint confitendae; ideo dicendum ad quartum, quod circumstantiae particulares peccati carnalis, quae in aliam speciem peccati mortalis trahunt, semper sunt confitendae: quia gratia quae in sacramento poenitentiae datur, restaurat, si qua inclinatio ad peccatum ex talium cogitatione proveniat vel in confitente vel in sacerdote. Unde dicit Gregorius in Pastorali (part. 2, cap. 5, circa finem): *Fit plerumque ut dum rectoris animus aliena tentamenta cognoscit, auditis tentationibus etiam ipse pulsetur. Sed haec nequaquam pastori timenda sunt: quia tanto facilius a sua eripitur, quanto misericordius ex aliena tentatione fatigatur.* Si tamen sacerdotem lascivum et ad hujusmodi peccata pronum viderit, debet accipere licentiam confitendi alteri sacerdoti: et si non dederit, ad superiorem recurrere. Si autem circumstantiae non aggravant in infinitum, novam speciem peccati mortalis conferendo, quandoque laudabiliter reticentur (1) adhibita debita discretione secundum considerationem turpitudinis circumstantiae, et pronitatem inclinationis ad peccatum ex ejus confessione in ipso confitente vel in sacerdote.

Ad quintum dicendum, quod homo in confessione debet famam alterius custodire quantum potest, sed suam conscientiam magis purgare debet: et ideo si circumstantia quae ducit in cognitionem personae, sit de necessitate confessionis, secundum regulam datam, tunc debet confiteri occultando personam quantum potest. Si autem non sit de necessitate confessionis, debet dimittere, ne peccatum alterius prodat.

QUAESTIO IV.

Deinde quaeritur de impedimentis verae poenitentiae; et circa hoc quaeruntur duo: 1.° de hypocrisi, quae impedit interius; ,2.° de exterioribus impedimentis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum hypocrisis sit peccatum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod hypocrisis non sit peccatum. Quia peccatum non dicitur secunda tabula post naufragium. Sed secundum Hieronymum (super Isaiam, cap. 3), se-

(1) *Al.* adhibeatur.

(1) *Al.* recitentur.

cunda tabula post naufragium est peccatum abscondere, quod ad hypocrisim pertinet. Ergo non est peccatum.

2. Praeterea, vitare scandalum proximorum et famam propriam custodire quilibet debet. Sed haec fiunt per hypocrisim. Ergo non est peccatum.

Sed contra, Matth. 6, super illud: *Nolite fieri sicut hypocritae tristes*, dicit Glossa: *Hypocrita est qui simulat quod non est, repraesentator alterius personae*. Sed simulare quod non est, semper est peccatum, sicut et mendacium. Ergo hypocrisis semper est peccatum.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non sit speciale peccatum. Quia peccatum simulationis dividitur contra peccatum apertae malitiae. Sed aperta malitia non est speciale peccatum. Ergo nec hypocrisis.

2. Praeterea, omne peccatum speciale in aliquibus actibus consistit specialiter. Sed hypocrisis in omnibus actibus virtutum consistit, et praecipue in oratione, jejunio, et eleemosyna, ut patet in Evangelio Matth. (cap. 6). Ergo hypocrisis non est speciale peccatum.

Sed contra, peccatum simulationis virtuti opponitur quae dicitur veritas. Sed veritas est specialis virtus, ut patet in 4 Ethic., (cap. 6). Ergo et simulatio, sive hypocrisis, est speciale peccatum.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod semper sit mortale peccatum. Quia peccatum veniale non impedit veniam de peccatis mortalibus. Sed hypocrisis impedit, ut in littera patet. Ergo est mortale peccatum.

2. Praeterea, Hieronymus dicit (in Isai. 16), quod in comparatione duorum malorum levius est aperte peccare quam sanctitatem simulare. Sed aperte peccare est peccatum mortale. Ergo et sanctitatem simulare semper.

3. Praeterea, Philosophus dicit (9 Ethic. cap. 3), quod illi qui amicitiam simulant, magis sunt accusandi quam illi qui numisma violant, quanto contra melius fraudem committunt. Sed qui numisma violant, semper mortaliter peccant. Ergo et hypocritae.

4. Praeterea, omne quod excluditur a visione Dei est peccatum mortale. Sed hypocrisis est hujusmodi, ut patet Job 13, 16: *In conspectu ejus non veniet omnis hypocrita*. Ergo semper est mortale peccatum.

Sed contra, veritatis virtus corrumpitur tam per mendacium oris, quam per simulationem operis. Sed mendacium non est semper mortale. Ergo nec simulatio.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod hypocrisis non debeat poni impedimentum poenitentiae prae aliis vitiis. Quia quanto aliquod peccatum est gravius, tanto magis poenitentiam impedit. Sed alia interiora peccata quaedam sunt majora quam hypocrisis. Ergo illa magis debent poni impedimentum poenitentiae.

2. Praeterea, hypocrisis, secundum Gregorium (31 Moral., cap. 17 vel 32), est filia inanis gloriae. Sed causa magis operatur ad aliquid quam effectus. Ergo magis debet poni inanis gloria impedimentum poenitentiae quam hypocrisis.

Sed contrarium in littera apparet.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod hypocrita proprie dicitur qui personam alterius repraesentat, quasi submissus, vel suppositus loco alterius; unde in theatris illi qui personam aliorum gerebant repraesentantes, dicebantur hypocritae; et sic accipit hypocritas Philosophus in 3 Ethic. (cap. 3): et ideo ille qui cum non sit virtuosus, personam virtuosi ostentat, hypocrita dicitur: *hypocrisis* enim graece, latine dicitur *simulator*. Et quia ostentare de se melius quam sit, est vitium jactantiae, sive verbis, sive factis fiat, ut dicitur in 4 Ethic. (cap. 14); ideo hypocrisis semper est peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod aliud est peccatum occultum non propalare, quod discretionis est, et secunda tabula dicitur eo modo quo supra, dist. 14, qu. 1, art. 2, qu. 3, dictum est; et aliud virtutem ostentare, cum aliquis peccato subjacet, quod hypocrisis est.

Ad secundum dicendum, quod peccatum occultare sufficit ad vitandum scandalum; sed peccatum sub specie virtutis palliare hypocrisis est, et malum semper; et per hoc quis famam non conservat, sed furatur.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod privationes specificantur per habitus oppositos; et ideo illud peccatum est generale quod aufert aliquam conditionem quae requiritur in qualibet virtute, sicut inobedientia, prout est generale peccatum. Hypocrisis autem aufert conformitatem signi ostendentis conditionem personae ad rem significatam; quae quidem conformitas ad unam virtutem specialiter pertinet, scilicet veritatem; et ideo est speciale peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod *apertum*, non importat aliquam specialem rationem peccati; et ideo aperta malitia non nominat peccatum speciale, sicut simulatio, quae specialem rationem peccati importat.

Ad secundum dicendum, quod non est inconveniens quod aliquod speciale peccatum vel specialis virtus utatur actibus aliarum virtutum vel vitiorum materialiter, sicut magnanimitas utitur omnibus aliis actibus virtutum, ut in eis magna operetur, ut dicitur in 4 Ethic. (cap. 3): et similiter cum hypocrisis sit quaedam species jactantiae, quia non jactat quodlibet, sed sanctitatem, utitur omnibus actibus quae sanctitatem ostendere possunt, et praecipue illis in quibus magis sanctitas ostenditur, sicut est oratio, jejunium, et eleemosyna.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod hypocrisis habet eamdem rationem peccati, sicut et mendacium: mendacium autem non semper est peccatum mortale, sed quando est perniciosum; et similiter hypocrisis non semper est peccatum mortale, sed quando est perniciosa, cedens in nocumentum alterius personae, dum propter creditam sanctitatem alium defraudat re quam habet, vel habere debet; aut in nocumentum fidei et Ecclesiae, dum propter sanctitatem creditam de ipso, ei contra fidem et Ecclesiam creditur.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum veniale quod poenitentiam non impedit, non impedit remissionem peccati mortalis, quae per poenitentiam fit; sed per aliquod peccatum veniale potest

impediri poenitentiae opus ne sit poenitentiae; quia peccatum veniale impedit actum virtutis, quamvis non tollat habitum; et sic impedire potest veniam peccati.

Ad secundum dicendum, quod verbum Hieronymi intelligendum est secundum quid, et non simpliciter: quia quantum ad unam circumstantiam unum peccatum potest esse gravius illo quod est gravius simpliciter. Vel dicendum, quod etiam aperte peccare non semper est mortale, sed quandoque veniale.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus loquitur, quando simulatio amicitiae in nocumentum personae redundat.

Ad quartum dicendum, quod loquitur de hypocrita qui totum bonum quod agit, ad ostentationem ordinat. Vel dicendum, quod loquitur quantum ad hoc quod opera bona ex hypocrisi facta ad conspectum Dei non perducunt.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod opera poenitentiae, exteriora praecipue, nata sunt sanctitatem ostendere; et ideo eis utitur hypocrisis intentionem poenitentiae rectae excludens; et propter hoc directius impedit poenitentiae effectum quam alia vitia etiam graviora.

Et per hoc patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod inanis gloria surgit quandoque ex operibus etiam recta intentione factis; sed hypocrisis semper intentionem factorum pervertit, et ideo magis impedit poenitentiae fructum.

ARTICULUS II.

Utrum ludi poenitentiam exterius impediant.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ludi poenitentiam exterius impediant. Illud enim in quo potest consistere virtus, poenitentiam non impedit. Sed in ludis consistit virtus eutrapeliae, ut in 4 Ethic. (cap. 14 vel 16) patet. Ergo ludus poenitentiam non impedit.

2. Praeterea, oportet operibus laboriosis requiem interponere, eo quod impossibile est semper agere. Sed ludus est requies quaedam. Ergo oportet inter opera poenitentiae aliquando ludere; ergo ludus poenitentiam non impedit.

Sed contra, Eccle. 3, tempus ridendi aliud describitur a tempore flendi. Sed tempus poenitentiae est tempus flendi: quia poenitentia est commissa flere. Ergo non est tempus ludendi.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod spectacula non impediant poenitentiam. Spectacula enim ad utilitatem hominum sunt instituta. Sed poenitentia non resecat utilia, sed superflua. Ergo poenitentia per spectacula non impeditur.

2. Praeterea, in spectando aliud non potest esse nisi peccatum curiositatis. Sed aliae curiositates, ut scientiarum, non ponuntur impedimenta poenitentiae. Ergo nec spectaculum impedimentum poenitentiae dici debet.

3. Praeterea, alia sunt multo graviora peccata quam spectacula et ludi. Ergo illa multo magis debent poni impedimenta poenitentiae quam ista.

Sed contra, illud ex quo homo peccator constituitur, non competit poenitenti. Sed inspectores talium adulteros et inverecundos ipsa spectacula constituunt, ut Chrysostomus dicit (homil. 34 in Matth.). Ergo non competunt poenitenti.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod exercitium militiae vel negotiationis poenitentiam non impediat. Quia illa sine quibus non potest respublica conservari, non sunt vitia, sed magis ad virtutem ordinata. Sed non potest conservari sine militia, per quam hostes comprimuntur, et sine negotiatione, per quam necessaria populo procurantur. Ergo talia officia sine peccato possunt exerceri; ergo non impediunt poenitentiam.

2. Praeterea, Joannes poenitentiam docebat, ut patet Matth. 3. Sed ipse non prohibebat homines a militia, neque publicanos ab officio suo, ut patet Lucae 3. Ergo videtur quod talia officia non impediant.

Sed contra est quod Gregorius in littera dicit.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ludorum est triplex differentia. Quidam enim ludi sunt qui ex se ipsis turpitudinem habent; et tales ludi ab omnibus vitandi sunt, et praecipue a poenitentibus, qui per fletum peccata corrigere debent, sicut ludi qui in theatris agebantur ad luxuriam provocantes. Alii ludi sunt qui ex gaudio devotionis procedunt, sicut David dixit: *Ludam, et vilior fiam coram Domino*: 2 Regum 6, 21 et 23; et tales ludi non sunt vitandi, sed laudandi et aemulandi. Quidam autem ludi sunt nullam turpitudinem habentes, quos Philosophus liberales vocat; et hi sunt materia virtutis, scilicet eutrapeliae; et ideo servatis debitis circumstantiis, possunt laudabiliter fieri ad quietem propriam, et aliis delectabiliter convivendum. Sed contingit in eis esse peccatum, eo quod debitae circumstantiae non servantur; unde in talibus ludis aliquid decet unum quod non decet alium; et in his etiam ludis poenitens se debet habere aliter quam alii, inquantum poenitentia fletum requirit. Tamen eis moderate uti potest, secundum quod ad recreationem animi pertinent, aut ad societatem eorum cum quibus homo convivit; unde Seneca dicit (1): *Sic te gere (2) sapienter, ut nullus te habeat tamquam asperum, nec contemnat quasi vilem.*

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod hujusmodi spectacula si sunt rerum turpium, ad peccatum provocantium, studiosa eorum (3) inspectio peccatum est, et quandoque etiam mortale, tanta potest libido adhiberi (4); unde a tali inspectione omnes se arcere debent, et praecipue poenitentes. Quaedam vero spectacula sunt de rebus utilibus et ad vitam necessariis, sicut sunt venationes, et cetera hujusmodi; et talia spectacula distrahunt animum; unde quamvis possit sine peccato eis intendi, servata discretione debita quantum ad conditiones personae, et aliarum circumstantia-

(1) In tractatu de quatuor virtutibus. Ita Flores Doctorum sub. tit. *Conversatio;* sed jam non extat in Seneca (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) Al. *sic rege.*

(3) *Al. deest* eorum.

(4) *Nicolai*: et quandoque in eis tanta potest libido adhiberi, ut sit etiam mortale.

rum; tamen poenitenti sunt vitanda propter hoc quod debet cor ad Deum collectum habere, nisi quantum necessitas exposcit.

Ad primum ergo dicendum, quod poenitentia etiam quaedam utilia resecat, inquantum poenam infert pro culpa praeterita: unde in littera dicitur, quod aliquid sufficit ei qui non peccavit, quod non sufficit ei qui de peccatis poenitentiam agit.

Ad secundum dicendum, quod per hujusmodi spectacula sensibilia magis animus ad vanitates distrahitur quam per intelligibilia: et ideo ista magis sunt cavenda; quamvis peccatum curiositatis in omnibus cavendum sit.

Ad tertium dicendum, quod ista peccata specialiter ex inepta laetitia procedere videntur; et quia poenitentia tristitiam habet adjunctam, ideo specialem oppositionem ad poenitentiam ista peccata habent.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod officium militiae et negotiationis, et publicanorum, qui vectigalia publica exigunt, ex propinquo habent peccatum annexum, quamvis sine peccato quandoque exerceri possunt. Et quia poenitens debet occasionem peccati vitare satisfaciendo, etiam talia officia laudabile est si evitet; non est tamen de necessitate poenitentiae: quia poenitens non potest omnes peccati occasiones vitare, dum in mundo isto vivit; et ideo sufficit, si peccatum in istis officiis vitet; ut quod miles secundum consilium Joannis (Luc. 3), neminem concutiat, et stipendiis justis contentus sit, et non utatur officio militari ad ostentationem, sed ad utilitatem Ecclesiae et reipublicae, et ad exercitium virium; et quod negotiator non habeat conditionem in se, quae ipsum ab officio hoc prohibeat; sicut clericis et monachis non licet negotiari, quamvis liceat propria vendere; et quod tempore debito mercationes faciant, non diebus festivis, et tempore quod caristiam inducere possit, tale officium exerceatur; et modus debitus, ut sine fraude fiat, et secundum licitum contractum. In publicanis autem, ut de auctoritate Principis, et causa communis utilitatis, scilicet ad defensionem terrae, et non immoderata recipiantur telonea. Quod autem Gregorius dicit in littera, intelligendum est non quia non possit sine peccato fieri, sed quia frequenter ad peccatum implicat.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Expositio textus.

Cogit peccatorem omnia libenter ferre. Intelligendum est de illis quae sunt necessaria ad peccati remissionem; et sic est accommodata distributio.

Sunt enim tres differentiae peccati etc. Contra. Omittit peccatum oris.

Praeterea, Gregorius (lib. 4 Moral., cap. 26), addit super illud Job 3: *Quare non in vulva mortuus sum?* quartum, scilicet fomentum adulationis.

Et dicendum quod haec distinctio peccatorum differt a prima: quia prima est secundum diversitatem instrumentorum, haec autem secundum progressum peccati, quod primo de intus, secundo ad extra procedit, tertio confirmatur per consuetudinem; et adaptatur partibus poenitentiae: quia contritio in corde latet, confessio ad exteriora poenitentiam manifestat, sed satisfactio boni operis consuetudinem adjungit. Non tamen hoc ita est intelligendum, quasi singulae poenitentiae partes singulis conditionibus peccati respondeant, sed per adaptationem, sicut et de aliis dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum habet eumdem gradum quantum ad manifestationem cum ipso (1) facto; et ideo in facto includitur.

Ad secundum dicendum, quod illud quod Gregorius addit, non est in ipso peccante, sed in alio; et ideo Augustinus illud omittit.

Satisfactio praecipitur a Joanne etc., non quod Joannes fuerit auctor praecepti, sed denuntiator; Christus autem sacramenti institutor, et partium ejus.

Ponat se omnino in judicio. Ergo videtur quod si sacerdos injungat alicui quod intret religionem, teneatur facere; et praecipue quia quidam canones videntur istam poenitentiam taxare; et similiter quod quantumcumque magnam poenitentiam pro parvo peccato injungat, poenitens facere teneatur.

Et dicendum, quod intelligendum est de his quae sacerdos, inquantum habet clavem scientiae et auctoritatis per divinum judicium, et non secundum humanum errorem, injungit. Introitus autem in religionem cum sit voluntatis, non potest alicui injungi; et si aliqui canones injungere inveniantur, magis est consilium quam praeceptum: qualibet enim poenitentia taxata, levissima religio est major satisfactio, inquantum homo abdicat propriam voluntatem, qua nihil est homini carius.

Caveat ne ductus verecundia dividat apud se confessionem. De hoc inquiretur, cum de confessione quaestio erit.

Caveat etiam ne prius ad dominicum corpus accedat quam confortetur bona conscientia. Bona conscientia confortatur, quando certis signis conjicere potest peccatum sibi dimissum; et hoc quando facit quod in se est; et ideo qui habet copiam sacerdotis, et necessitate non urgetur ad communicandum, sicut urgentur sacerdotes parochiales, non debet accedere ante confessionem; sed etiam post contritionem et confessionem gravium peccatorum, consilium videtur esse Augustini, quod non statim accedat propter reverentiam sacramenti, et ut magis seipsum probet.

Quae non secundum auctoritatem sanctorum imponuntur. Non tamen oportet quod semper ad litteram serventur poenitentiae in canone injunctae; sed consideratis conditionibus peccati et peccatoris poenitentiae sunt moderandae.

Quae fit pro illis peccatis quae legis decalogus continet, sicut directe contra decalogi praecepta existentia, ut mortalia; non autem sicut praeter praecepta, sicut sunt peccata venialia.

Sic veraciter dicitur: Sicut et nos dimittimus debitoribus nostris. Videtur quod ille qui non habet peccatum aliquod, peccet in dicendo: *Pater noster*: quia confitetur debita se habere quae non habet.

Praeterea, videtur idem de illo qui debita non dimittit, quod peccet dicendo, *Pater noster.*

Et dicendum ad primum, quod hoc non est alicui certum quod omnino a peccato, saltem veniali, vel quantum ad aliquem reatum, immunis sit. Si tamen per revelationem sciat, non peccat dicens in persona Ecclesiae.

Et similiter dicendum de secundo, quod in persona Ecclesiae dicit se debita dimittere; unde non peccat hoc dicendo; sed remissionem non consequitur, nisi dimittat.

---

(1) *Al.* alio.

DISTINCTIO XVII.

Tria proponuntur quaerenda. Primum, an sine confessione dimittatur peccatum.

Hic oritur quaestio multiplex. Primo enim quaeritur, utrum absque satisfactione et oris confessione, per solam cordis contritionem peccatum alicui dimittatur. Secundo, an alicui sufficiat confiteri Deo sine sacerdote. Tertio, an laico fideli facta valeat confessio. In his enim etiam docti diversa sentire inveniuntur: quia super his varia ac pene diversa tradidisse videntur doctores. Dicunt enim quidam, sine confessione oris et satisfactione operis neminem a peccato mundari, si tempus illa faciendi habuerit. Alii vero dicunt, ante oris confessionem et satisfactionem in cordis contritione peccatum dimitti a Deo, si tamen votum confitendi habeat; unde Propheta (Psal. 51, 5): « Dixi: Confitebor adversum me » injustitiam meam Domino; et tu remisisti impietatem pec- » cati mei; » quod exponens Cassiodorus (in Glossa ordinaria) ait: « Dixi, idest deliberavi apud me, quod confite- » bor; et tu remisisti. Magna pietas Dei, quod ad solam pro- » missionem peccatum dimiserit; votum enim pro operatione » judicatur. » Item Augustinus (super Psalmum 81): « Non- » dum pronuntiat, promisit se pronuntiaturum, et Deus di- » mittit: quia hoc ipsum dicere, quoddam pronuntiare est » corde. Nondum est vox in ore, ut homo audiat confessionem; » et Deus audit. Item (Psalmo 50, 19): Sacrificium Deo » spiritus contribulatus: cor contritum etc. Alibi etiam le- » gitur (Ezech. 18, 21 et 27, item 33, 12 et 15): Qua- » cumque hora peccator conversus fuerit, et ingemuerit, vita » vivet, et non morietur. Non dicitur, ore confessus fuerit; » sed conversus ingemuerit. Unde datur intelligi, quod etiam » ore tacente veniam interdum consequimur. Hinc etiam le- » prosi illi quibus Dominus praecepit (Luc. 17), ut osten- » derent se sacerdotibus, in itinere antequam ad sacerdotes » venirent, mundati sunt. Ex quo insinuatur, quod antequam » ora nostra sacerdotibus aperiamus, idest peccata confitea- » mur, a lepra peccati mundamur. Lazarus etiam non prius » de monumento est deductus, et post a Domino suscitatus; » sed intus suscitatus prodiit foras vivus, ut ostenderetur » suscitatio animae praecedere confessionem. Nemo enim po- » test confiteri nisi suscitatus, quia a mortuo velut qui non » est, perit confessio. Nullus ergo confitetur nisi resuscitatus. » Nemo autem suscitatur nisi qui a peccato solvitur, quia » peccatum mors animae est, quae ut est vita corporis, ita » ejus vita Deus est. » His aliisque pluribus auctoritatibus probatur, ante confessionem vel satisfactionem sola compunctione peccatum dimitti. Quod qui negant, eas determinare laborant, nec non in hujus sententiae depressionem et ad suae opinionis assertionem, sanctorum testimonia inducunt. Ait enim Dominus per Isaiam (cap. 43, 26): « Dic tu iniqui- » tates tuas, ut justificeris. » Item Ambrosius (lib. de Parad., cap. 1): « Non potest quisquam justificari a peccato, » nisi peccatum ipsum antea fuerit confessus. » Idem dicit (ser. 34 de fer. 6 post dom. 1 quadr.): « Confessio a » morte animam liberat, confessio aperit paradisum, confessio » spem salutis tribuit: quia non meretur justificari qui in » vita sua non vult peccatum confiteri. Illa confessio nos li- » berat quae fit cum poenitentia. Poenitentia vero est dolor » cordis et amaritudo animae pro malis quae quisque com- » misit. Item Joannes Chrysostomus (hom. de Poenit.): Non » potest quisquam gratiam Dei (1) accipere, nisi purgatus » fuerit ab omni peccato per poenitentiae confessionem, et » per baptismum » (2). Item Augustinus (lib. 1 Homiliarum, hom. 49): « Agite poenitentiam, qualis agitur in Ecclesia. » Nemo dicat sibi: Occulte ago, apud Deum ago, novit Deus, » qui mihi ignoscit, quia in corde ago. Ergo sine causa di- » ctum est (Matth. 16, 19): Quae solveris super terram » soluta erunt et in caelis? Ergo sine causa claves datae » sunt: Frustramus verbum Christi. Job 31, 34, dicit. Si » erubui in conspectu populi peccata mea confiteri. (3) » Item Ambrosius (de Parad., cap. 14): « Venialis est culpa quam » sequitur confessio delictorum. » Item Augustinus super illum locum Psalm. 78: « Non absorbeat me profundum, nec » urgeat super me puteus os suum: Puteus est profunditas » iniquitatis, in quam si cecideris, non claudet super te os » suum, si tu non claudis os tuum. Confitere ergo, et dic: » De profundis clamavi ad te Domine etc. (Psalmo 129, » 1), et evades. Claudit super illum qui in profundum con- » temnit (1), a quo mortuo, velut qui non sit, perit con- » fessio. » Item (2): « Nullus debitae gravioris poenae ac- » cipit veniam, nisi qualemcumque, etsi longe minorem quam » debeat, solverit poenam. Ita enim impartitur a Deo lar- » gitas misericordiae, ut non relinquatur justitiae disciplina. » Item Hieronymus (super Malach.) (1): « Qui peccator est, plan- » gat delicta propria vel populi, et ingrediatur Ecclesiam, de » qua propter peccata fuerat egressus, et dormiat in sacco, » ac praeteritas delicias, propter quas Deum offenderat, vi- » tae austeritate compenset. » His aliisque auctoritatibus nituntur asserere, sine confessione vocis, et aliqua solutione (4) poenae, neminem a peccato mundari.

Cui sententiae potius consentiendum sit.

Quid ergo super his sentiendum, quid tenendum? Sane dici potest, quod sine confessione oris et solutione poenae exterioris peccata delentur per contritionem et humilitatem cordis. Ex quo enim proponit mente compuncta se confessurum, Deus dimittit: quia ibi est confessio cordis, etsi non oris; per quam anima interius mundatur a macula et contagione peccati commissi, et debitum aeternae mortis relaxatur. Illa ergo quae superius dicta sunt de confessione et poenitentia, vel ad confessionem cordis vel ad interiorem poenam referenda sunt; sicut illud Augustini (ut sup.) quod » nullus dicitur veniam consequi, nisi prius quantulamcum- » que peccati solverit poenam, » vel de exteriori poena accipienda sunt, et ad contemnentes vel negligentes referenda, sicut illud (ex text. 50 homil.): « Nemo dicat: Occulte ago » etc. » Nonnulli enim in vita peccata confiteri negligunt, vel erubescunt; et ideo non merentur justificari. Sicut enim praecepta est nobis interior poenitentia, ita oris confessio et exterior satisfactio, si adsit facultas. Unde nec vere poenitens est qui confessionis votum non habet; et sicut peccati remissio munus Dei est, ita poenitentia et confessio, per quam peccatum deletur, non potest esse nisi a Deo, ut Augustinus ait (in Psalm. 50): « Jam (inquit) donum Spiri- » tus sancti habet qui confitetur et poenitet: quia non po- » test esse confessio peccati et compunctio in homine ex se- » ipso. Cum enim irascitur sibi quisque et displicet, sine dono » Spiritus sancti non est. » Oportet ergo poenitentem confiteri, si tempus habeat; et tamen antequam sit confessio in ore, si votum sit in corde, praestatur ei remissio.

Si sufficit soli Deo confiteri.

Jam secundum quaestionis articulum inspiciamus, scilicet utrum sufficiat peccata confiteri soli Deo, an oporteat confiteri sacerdoti. Quibusdam visum est sufficere, si soli Deo fiat confessio sine judicio sacerdotali, et confessione Ecclesiae: quia David dixit (Psal. 31, 5): « Dixi: Confitebor Domino; » et tu remisisti etc. » Non ait, Sacerdoti; et tamen remissum sibi peccatum dicit. Item Ambrosius (super Luc. cap. 22, et habetur de Poen., dist. 1, cap. « Petrus »): » « Ideo » flevit Petrus, quia culpa obrepsit ei. Non invenio qui di- » xerit; invenio quod fleverit: lacrymas ejus lego, satisfa- » ctionem non lego. Sed quod defendi non potest, ablui po- » test. Lavant lacrymae delictum, quod voce pudor est con- » fiteri; veniae fletus consulit, et verecundiae. » Hoc etiam Maximus dicit Episcopus (5). Item Joannes Chrysostomus (hom. 31 in Epist. ad Hebr.): « Non tibi dico ut te prodas » in publicum, neque apud alios accuses; sed obedire te volo » Prophetae dicenti (Psalm. 36, 5): Revela viam tuam ante » Dominum. Ergo tua confitere peccata apud verum judicem, » cum oratione delicta tua pronuntia, non lingua, sed con-

---

(1) *Nicolai:* (sive doni caelestis).
(2) *Nicolai:* (vel per donum baptismi salutaris).
(3) *Ita septuaginta. Vulgata:* Si expavi ad multitudinem nimiam . . . et non magis tacui.

(1) *Nicolai:* Claudit super illum puteus os suum qui in profundum cum venerit contemnit.
(2) Lib. de Continentia, cap 6 (*Ex edit. P. Nicolai*).
(3) In Joelem super illud cap. 5: *Accingite vos, et plangite sacerdotes*: ex quo etiam in Decretis refertur dist. 1 de Poenitentia, cap. *Qui sanctus*, non super Malachiam (*Ex edit. P. Nicolai*).
(4) *Al.* absolutione.
(5) Quod subjungitur ut ex Maximo Episcopo habetur apud illum in homil. de Poenitentia Petri (*Ex edit. P. Nicolai*).

» scientiae tuae memoria; et tunc demum spera te misericordiam posse consequi. Si habueris peccata tua in mente continue, nunquam malum adversus proximum in corde tuo tenebis. » Idem (sup. Psalm. 10, hom. 2): « Peccata tua dicito, ut deleas illa. Sed si confunderis alicui dicere, dicito ea quotidie in anima tua. Non dico ut confitearis ea conservo tuo, ut tibi exprobret. Dicito Deo, qui curat ea: nec enim si non dixeris, ignorat ea: cum faciebas ea, praesto erat; cum admitteres ea, cognoverat. Numquid ea vult a te cognoscere? Peccare non erubuisti, et confiteri erubescis? Dicito in hac vita, ut in alia requiem habeas: dicito ingemiscens et lacrymans. In codice scripta sunt peccata tua. Spongia peccatorum lacrymae tuae sint. » Item Prosper (1): « Illi quorum peccata humanam notitiam latent, non ab ipsis confessa nec ab aliis publicata; si ea confiteri vel emendare noluerint, Deum, quem habent testem, ipsum et habituri sunt ultorem. Quod si ipsi sui judices fiant, et veluti suae iniquitatis ultores, hic in se voluntariam poenam severissimae animadversionis exerceant; temporalibus poenis mutabunt aeterna supplicia, et lacrymis ex vera cordis contritione fluentibus restinguent aeterni ignis incendia. » Et infra: « Facilius sibi Deum placabunt illi qui aut propriis confessionibus crimen produnt, aut nescientibus aliis ipsi in se voluntariae excommunicationis ferunt sententiam, et ab altari cui ministrabant, non animo sed officio separati, vitam suam quasi mortuam plangunt, certi quod reconciliati sibi efficacis poenitentiae fructibus a Deo non solum amissa recipiant, sed sancta etiam supernae civitatis gaudia recipiant. » His auctoritatibus innituntur qui sufficere contendunt Deo confiteri peccata sine sacerdote. Dicunt enim, quod si quis timens tegit (2) culpam suam apud homines, ne inde opprobrio habeatur, vel alii suo exemplo ad peccandum accingantur, et ideo tacet homini, et revelat Deo; consequitur veniam.

Quod non sufficit soli Deo confiteri, si tamen homini possit.

Sed quod sacerdotibus confiteri oporteat, non solum illa auctoritate Jacob. 5, 16: « Confitemini alterutrum peccata vestra etc. » sed etiam aliorum pluribus testimoniis comprobatur. Ait enim Augustinus (lib. 50 Homiliarum, hom. ult., cap. 4): « Judicet se ipsum homo voluntarie, dum potest, et mores convertat in melius, ne cum jam non poterit, praeter voluntatem a Domino judicetur; et cum in se pertulerit severissimae medicinae, sed tamen utilissimae, sententiam, veniat ad antistites, per quos illi claves ministrantur Ecclesiae. Tamquam bonus jam incipiens esse filius maternorum membrorum ordine custodito, a praepositis sacramentorum accipiat satisfactionis suae modum, in offerendo sacrificio contriti cordis devotus et supplex. Id tamen agat, quod non solum sibi prosit ad salutem, sed etiam ad exemplum ceteris; ut si peccatum ejus non modo in gravi ejus malo, sed etiam in tanto scandalo aliorum est, atque hoc expedire utilitati Ecclesiae videtur antistiti, in notitia multorum vel totius plebis agere poenitentiam non recuset, ne letali plagae per pudorem addat tumorem. Cum tanta est plaga peccati et impetus morbi, ut medicamenta corporis et sanguinis Domini differenda sint, auctoritate Antistitis debet se removere ab altari ad agendam poenitentiam, et eadem (3) reconciliari. » Item Leo Papa (4): « Multiplex misericordia Dei ita lapsibus subvenit humanis, ut non modo per baptismum, sed etiam per poenitentiam spes vitae reparetur, sic divinae voluntatis praesidiis ordinatis, ut indulgentia (5) Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequeat obtineri. Christus enim hanc praepositis Ecclesiae tradidit potestatem, ut confitentibus poenitentiae satisfactionem darent, et eosdem salubri satisfactione purgatos ad communionem sacramentorum per januam reconciliationis admitterent. » Item Augustinus (alius Auctor de vera et falsa Poenit., cap. 16): « Quem poenitet, omnino poeniteat, et dolorem lacrymis ostendat. Repraesentet vitam suam Deo per sacerdotem, praeveniat judicium Dei per confessionem. Praecepit enim Dominus mundandis, ut ostenderent ora sacerdotibus, docens corporali praesentia confitenda peccata, non per scripta manifestanda. Dixit enim: Ora monstrate, et omnes, non unus pro omnibus: non alium statuatis nuntium qui pro vobis offerat munus a Moyse statutum; sed qui per vos peccastis, per vos erubescatis. Erubescentia enim ipsa partem habet remissionis. Ex misericordia enim hoc praecepit Dominus, ut nemo poeniteret in occulto. In hoc enim quod per seipsum dicit sacerdoti, et erubescentiam vincit timore Dei offensi, fit venia criminis: fit enim veniale per confessionem quod criminale erat in operatione; et si non statim purgatur, fit tamen veniale quod commiserat mortale. Multum enim satisfactionis obtulit qui erubescentiae dominans, nihil eorum quae commisit, nuntio Dei negavit. Deus enim, qui misericors et justus est, sicut servat misericordiam in justitia, ita et justitiam in misericordia. Opus enim misericordiae est peccanti peccati dimittere; sed oportet ut justus misereatur juste. Considerat enim si dignus est non dico justitia, sed et misericordia. Justitia enim sola damnat. Sed dignus est misericordia qui spirituali labore quaerit gratiam: laborat enim mens patiendo erubescentiam. Et quoniam verecundia magna est poena; qui erubescit pro Christo, fit dignus misericordia. Unde patet, quia quanto pluribus confitetur (1) in spe veniae turpitudinem criminis, tanto facilius consequitur gratiam remissionis. Ipsi enim sacerdotes plus possunt proficere, plus confitentibus parcere. » Item Leo Papa (2): « Quamvis plenitudo fidei videatur esse laudabilis, quae propter Dei timorem apud homines erubescere non veretur; tamen quia non omnium sunt hujusmodi peccata, ut ea qui poenitentiam poscunt, non timeant publicare (3), removeatur improbabilis consuetudo, ne multi a poenitentiae remediis arceantur, dum aut erubescunt, aut timent inimicis sua facta reserare (4) quibus possunt legum constitutione percelli. Sufficit enim confessio quae primum Deo offertur, et tunc etiam sacerdoti, qui pro delictis poenitentium precator accedit. Tunc enim plures ad poenitentiam poterunt provocari, si populi auribus non publicetur conscientia confitentis. » Ex his aliisque pluribus indubitanter ostenditur, oportere Deo primum, et deinde sacerdoti offerri confessionem; nec aliter posse perveniri ad ingressum paradisi, si adsit facultas.

De tertio articulo, scilicet an sufficiat confiteri laico.

Nunc priusquam praemissis auctoritatibus, quae his contradicere videntur, respondeamus, tertiam quaestionem intueamur. Quod enim secunda quaestio continebat; scilicet an sine confessione, et judicio sacerdotis, soli Deo confiteri sufficeret, expeditum est, et certificatum praemissis testimoniis, quod non sufficit confiteri Deo sine sacerdote, nec est vere humilis et poenitens, si non desiderat et requirit sacerdotis judicium. Sed numquid aequivalet alicui confiteri socio vel proximo suo, saltem cum deest sacerdos? Sane ad hoc potest dici, quod sacerdotis examen requirendum est studiose, quia sacerdotibus concessit Deus potestatem ligandi atque solvendi; et ideo quibus ipsi dimittunt, et Deus dimittit. Si tamen defuerit sacerdos, proximo vel socio est facienda confessio. Sed curet quisque sacerdotem quaerere, qui sciat ligare et solvere. Talem enim esse oportet qui aliorum crimina dijudicat. Unde Augustinus (alius Auctor de vera et falsa Poenitentia cap. 10): « Qui vult confiteri peccata ut inveniat gratiam, quaerat sacerdotem, qui sciat ligare et solvere; ne cum negligens circa se extiterit, negligatur ab eo qui eum misericorditer monet, et petit, ne ambo in foveam cadant, quam stultus evitare noluit. Tanta itaque vis confessionis est, ut si deest sacerdos, confiteatur proximo. Saepe enim contingit quod poenitens non potest verecundari coram sacerdote, quem desideranti nec tempus nec locus offert; et si ille cui confitebitur, potestatem non habeat solvendi, fit tamen dignus venia, sacerdotis desiderio, qui crimen confitetur socio. Mundati enim sunt leprosi dum ibant ora vel se ostendere sacerdotibus, antequam ad eos pervenirent (Luc. 17). Unde patet Deum ad cor inspicere, dum ex necessitate prohibentur ad sacerdotes pervenire. Saepe quidem quaerunt eos sani et laeti: sed dum quaerunt, antequam perveniant, moriuntur. Sed misericordia Dei ubique est, qui et istis (5) parcere novit, etsi non tam cito, sicut solverentur a sacerdote. Qui ergo confitetur sa-

---

(1) Lib. de vita contemplativa cap. 8, ex quo refertur in decretis dist. 1, de Poenitentia cap. *Porro illi* (*Ex edit. P. Nicolai*).
(2) *Al.* detegit.
(3) *Addit Nicolai* auctoritate.
(4) Epist. 91, et refertur in decretis dist. 1 de Poenitentia cap. *Multiplex* (*Ex edit. P. Nicolai*).
(5) *Al.* indulgentiam, *et mox* nequeant obtinere.

(1) *Al.* confitebitur.
(2) Epist. 80, ex qua refertur in Decretis dist. 1 de Poen. cap. *Quamvis* (*Ex edit. P. Nicolai*).
(3) *Al.* publicari.
(4) *Nicolai;* reserari.
(5) *Al.* et justis.

» cerdoti, omnino meliori (1) quam potest confiteatur; et si » peccatum occultum est, sufficiat referre in notitiam sacer» dotis. Nam in resurrectione puellae (Matth 9), pauci in» terfuerant qui viderent: nondum enim erat sepulta, non» dum extra portas delata, nondum extra domum in noti» tiam portata. Intus resuscitavit, quam intus invenit, re» lictis solis Petro et Jacobo et Joanne, et patre et matre » puellae, in quibus figuraliter continentur sacerdotes Eccle» siae. Quos autem extra invenit, advertendum quomodo su» scitavit. Fiebat enim turba post filium viduae: flevit Martha » et Maria supplicantes pro fratre: flebat et turba Mariam » secuta (Joan. 11). In quo docemur publice peccantibus » non proprium, sed Ecclesiae sufficere meritum. » (Et postea): « Laboret ergo poenitens in Ecclesia esse, et ad Ec» clesiae unitatem tendere. Nisi enim unitas Ecclesiae suc» currat, nisi quod deest peccatori, sua oratione (2) com» pleat, de manibus inimici non eripietur anima mortui. Cre» dendum est enim quod omnes orationes et eleemosynae » Ecclesiae et opera justitiae et misericordiae succurrant re» cognoscenti mortem suam ad conversionem. Ideoque nemo » digne poenitere potest quem non sustineat unitas Ecclesiae. » Ideoque nemo petat (3) sacerdotes per aliquam culpam ab » unitate Ecclesiae divisos. » Ex his satis aperitur et absolvitur praemissae quaestionis articulus. Quaerendus est enim sacerdos sapiens et discretus, qui cum potestate simul habeat judicium: qui si forte defuerit, confiteri debet socio. Beda vero inter confessionem venialium et mortalium distinguit super illum locum (Jacob. 5): « Confitemini alterutrum » peccata vestra, » ait enim (4): « Coaequalibus quotidiana et » levia, graviora vero sacerdoti pandamus, et quanto jusserit » tempore purgare curemus; quia sine confessione emenda» tionis peccata nequeunt dimitti. Sed et graviora coaequa» libus pandenda sunt, cum deest sacerdos et urget pericu» lum. Venialia vero, etiam sacerdotum oblata copia, licet » confiteri coaequali, et sufficit, ut quibusdam placet; si ta» men ex contemptu non praetermittatur sacerdos. Tutius » est tamen et perfectius utriusque generis peccata sacerdo» tibus pandere, et consilium medicinae ab eis quaerere, » quibus concessa est potestas ligandi et solvendi. »

Hic aperit qualiter supradictae auctoritates intelligendae sunt.

Cum ergo ex his aliisque pluribus testimoniis perspicuum fiat et indubitabiliter (5) constet peccata primum Deo, deinde sacerdoti esse confitenda, et si ipse defuerit, etiam socio; illud Joannis Chrysostomi superius positum, non est ita intelligendum, ut liceat alicui, si tempus habeat, sacerdoti non confiteri; sed quia sufficiat, ubi crimen occultum est, soli Deo per sacerdotem dicere, et semel; nec oportet publicari coram multis quod occultum est. Quod notavit dicens: « Non tibi » dico, ut te prodas in publicum. » Sicut enim publica noxa publico eget remedio; ita occulta secreta confessione, et occulta satisfactione purgatur. Nec necesse est ut quod sacerdoti semel confessi sumus, iterum confiteamur; sed lingua cordis, non carnis apud verum judicem id jugiter confiteri debemus. Unde idem Joannes ait (in Epist. ad Hebr., ut sup.): « Nunc autem si recorderis peccatorum tuorum, et » frequenter ea in conspectu Dei pronunties, et pro eis de» preceris, citius illa delebis. Si vero obliviscaris, tunc eo» rum recordaberis, nolens, quando publicabuntur, et in con» spectu omnium amicorum et inimicorum sanctorumque An» gelorum proferentur. » Ita etiam illud Ambrosii (in Luc. 7): « Lacrymae lavant delictum, quod voce pudor est con» fiteri, » ad publicam poenitentiam referendum est. Ibi enim virtutem lacrymarum et confessionis ostendens, significare voluit quod lacrymae occultae et confessio secreta, sicut quae fit soli sacerdoti, lavant delictum, quod pudet aliquem publice confiteri. Quod vero dicit se lacrymas Petri legisse, non satisfactionem et confessionem, per hoc non excluditur illa. Multa enim facta sunt quae scripta non sunt; et forte nondum facta erat institutio confessionis, quae modo est. Similiter et illud Prosperi: « Si sui judices fiant, mutabunt » aeterna supplicia, » et illud: « Facilius Deum placabunt » sibi qui aut propriis confessionibus crimen produnt, aut » nescientibus aliis in se sententiam excommunicationis fe» runt, » ad publicam confessionem et satisfactionem referri oportet. Non enim solis sacerdotibus jus ligandi atque solvendi datum est, si cuique suo arbitrio se poena vel excommunicationis sententia ligare, et absque sacerdotali judicio seipsum Deo et alteri reconciliare licet; quod ecclesiasticae institutioni et consuetudini penitus repugnat. Potius ergo, si publice peccasti, publice confitere te reum, et emenda; si vero occulte deliquisti, etiam sic non taceas. Nec tamen dico ut publices: taciturnitas enim peccati ex superbia nascitur cordis: ideo enim peccatum suum quis celat, ne reputetur foris qualem se jam divino conspectui exhibuit; quod ex fonte superbiae nascitur. Species enim superbiae est se velle justum videri qui peccator est; atque hypocrita convincitur qui ad instar primorum parentum, vel tergiversatione verborum peccata sua levigare contendit, vel sicut Cain peccata sua reticendo supprimere quaerit. Ubi ergo superbia regnat et hypocrisis, humilitas locum non habet. Sine humilitate vero alicui veniam sperare non licet. Ubi est ergo taciturnitas confessionis, non est speranda venia criminis. Jam certissime liquet quam sit detestabile peccati silentium, et e converso quam sit necessaria confessio. Est enim confessio testimonium conscientiae Deum timentis; qui enim timet judicium Dei, peccatum non erubescit confiteri. Perfectus timor solvit omnem pudorem. Confessio peccati pudorem habet, et ipsa erubescentia est gravis poena. Ideoque jubemur confiteri peccata, ut erubescentiam patiamur pro poena. Nam hoc ipsum pars est divini judicii. Si ergo quaeritur ad quid confessio sit necessaria, cum in contritione jam deletum sit peccatum; dicimus, quia quaedam punitio peccati est, sicut satisfactio operis. Per confessionem etiam intelligit sacerdos qualiter debeat judicare de crimine. Per eam quoque peccator fit humilior et cautior.

(1) *Al.* qui ergo omnino confitetur sacerdoti, meliori etc.
(2) *Vel* operatione, *ut in Decretis refertur; seu* opitulatione *ut in originali textu, notante Nicolaio.*
(3) *Al.* non petant.
(4) Ut Glossa refert. Bedae autem textus haec plenius habet (*Ex edit. P. Nicolai*).
(5) *Al.* et inevitabiliter.

Divisio textus.

Postquam distinxit Magister poenitentiae partes, hic movet quasdam quaestiones de partibus illis; et dividitur in partes duas: in prima movet quaestiones; in secunda prosequitur eas, ibi: *Dicunt enim quidam sine confessione oris et satisfactione operis neminem a peccato mundari.* Et haec pars dividitur in duas: in prima prosequitur unam quaestionem de comparatione contritionis ad confessionem, utrum scilicet per solam contritionem aut confessionem peccatum dimittatur; in secunda prosequitur questiones de ipsa confessione, ibi: *Jam secundum quaestionis articulum inspiciamus.* Circa primum tria facit: primo ponit rationes ad partem affirmativam; secundo ad negativam, ibi: *Quod qui negant, eas determinare laborant*; tertio determinat veritatem, ibi: *Quid igitur super his sentiendum sit, quid tenendum?*

Jam secundum quaestionis articulum inspiciamus. Hic prosequitur quaestiones de ipsa confessione secundum se; et dividitur in partes duas: in prima prosequitur quaestiones superius motas de confessione ex parte ejus cui facienda est confessio; in secunda concludit ex dictis responsionem ad quamdam quaestionem de necessitate confessionis, ibi: *Si ergo quaeritur ad quid confessio sit necessaria... dicimus, quia punitio peccati est.* Prima in tres: in prima prosequitur secundam quaestionem superius motam, scilicet utrum oporteat homini confiteri, et an sufficiat confessio Deo facta, ponendo rationes ad veritatem, et contra veritatem; in se-

cunda prosequitur tertiam quaestionem, scilicet an oporteat sacerdoti confiteri, vel possit fieri cuicumque, ibi: *Nunc priusquam praemissis auctoritatibus . . . respondeamus, tertiam quaestionem intueamur;* in tertia respondet ad objectiones secundae quaestionis contra veritatem factas, ibi: *Cum igitur ex his aliisque pluribus testimoniis perspicuum fiat . . . peccata primum Deo, deinde sacerdoti esse confitenda . . . illud Joannis Chrysostomi non est ita intelligendum etc.* Prima in duas: in prima objicit contra veritatem; in secunda pro ipsa, ibi: *Sed quod sacerdotibus confiteri oporteat, non solum illa auctoritate Jacobi . . . sed etiam aliorum pluribus testimoniis comprobatur.*

Nunc prius quam praemissis auctoritatibus . . . respondeamus, tertiam quaestionem intueamur. Hic duo facit: primo ostendit quod quando facultas adest, confessio facienda est sacerdoti; secundo distinguit in hoc de confessione venialium vel mortalium, secundum Bedam, ibi: *Beda vero inter confessionem venialium et mortalium distinguit.*

QUAESTIO I.

Hic est triplex quaestio. Prima de justificatione impii. Secunda de contritione. Tertia de confessione. De satisfactione autem in 15 dist. dictum est.

Circa primum quaeruntur quinque: 1.° Quid sit justificatio impii; 2.° quae praeexiguntur ad ipsam; 3.° quae concurrunt ad ipsam; 4.° de ordine ipsorum; 5.° qualis sit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum assignatio justificationis quae ponitur Rom. 8, sit competens. — (1-2, *qu.* 11, *art.* 1; *et de Ver., qu.* 28, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod haec assignatio quae ponitur Rom. 8, in Glossa interlineali sit incompetens, scilicet: *Justificatio est remissio peccatorum, et consummatio bonorum operum.* Peccata enim inficiunt omnes potentias. Sed justificatio est in sola voluntate; quia secundum Anselmum (in dialogo de Ver., cap. 13), justitia est rectitudo voluntatis pro se servata. Ergo cum justificatio nihil aliud sit quam justitiae adeptio, videtur quod non sit remissio omnium peccatorum.

2. Praeterea, Bernardus dicit (epist. 107), quod justificatio est revelatio divini consilii. Sed divinum consilium revelatur aliquando eis quibus non dimittitur peccatum, sicut patet de Nabuchodonosor, Dan. 2. Ergo justificatio non est peccatorum remissio.

3. Praeterea, justificatio, ut quidam dicunt, est effectus justitiae generalis, in qua de impio fit pius. Remissio autem peccatorum non est effectus justitiae, sed gratiae. Ergo justificatio non est remissio peccatorum.

4. Praeterea, consummatio bonorum operum in poenitente fit per satisfactionem. Sed homo justificatur per solam contritionem ante satisfactionem, ut ex littera habetur. Ergo justificatio non est consummatio bonorum operum.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod justificatio sit aliud quam vocatio. Quia, Rom. 8, quatuor per ordinem recitantur: scilicet praedestinatio, vocatio, justificatio, magnificatio. Sed secundum horum distat a primo. Ergo et tertium differt a secundo.

2. Praeterea, vocatio etiam est in peccato existentium. Prov. 1, 24: *Vocavi et renuistis.* Sed justificatio non, cum sit peccatorum remissio. Ergo justificatio non est vocatio.

3. Praeterea, vocatio importat distantiam in eo qui vocatur. Sed justificatio importat approximationem ad Deum in eo qui justificatur. Ergo justificatio non est vocatio.

Sed contra, Glossa, Rom. 8, dicit, quod vocare est cognitionem de fide adjuvare. Sed istud adjutorium non est per gratiam gratis datam; quia sic esset etiam malorum; quod est contra intentionem Glossae, ibidem. Ergo est per gratiam gratum facientem. Sed infusio gratiae gratum facientis est justificatio. Ergo vocatio est idem quod justificatio.

Praeterea, idem per essentiam est motus a termino et ad terminum oppositum, sicut de albedine ad nigredinem. Sed vocatio dicit motum a termino, scilicet a peccato; justificatio dicit accessum ad terminum, scilicet justitiam. Ergo justificatio et vocatio sunt idem.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod justificatio non sit idem quod renovatio mentis, et sanatio. Quia justificari potest aliquis in hac vita, non autem renovari vel sanari. Ergo justificatio neutrum illorum est. Probatio mediae quantum ad justificationem est ex hoc quod dicitur Roman. 3, 24: *Justificati gratis per gratiam ipsius.* Quantum ad sanationem patet per id quod dicitur in Glossa interlineali ex Augustino super illud Psalm. 102, 3: *Qui sanat omnes infirmitates tuas*, quod in fine sanabit languores, quando corruptibile hoc induet incorruptionem; quod non erit in hac vita. Quantum ad renovationem autem ex hoc quod dicitur in Glossa super illud Rom. 6: *In novitate vitae ambulemus*; quod in futuro in immortalitate perficietur.

2. Praeterea, quorum opposita differunt, ipsa etiam differunt. Sed opposita horum sunt diversa et nomine et ratione; quia justificationi opponitur impietas, renovationi vetustas, sanationi infirmitas. Ergo non sunt idem.

Sed contra, renovatio mentis et sanatio fit per peccatum dimissionem. Sed justificatio nihil aliud est quam peccatorum remissio. Ergo videtur quod justificatio sit idem quod renovatio vel sanatio mentis.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod justificatio non reducatur ad attributum misericordiae. Quia secundum Augustinum (super Joan. tract. 72), majus est de impio facere pium quam creare caelum et terram. Sed creatio caeli et terrae, propter hoc quod infinitam potentiam ostendit, reducitur ad attributum potentiae. Ergo et justificatio impii; et non ad misericordiam.

2. Praeterea, Deus, inquantum est bonus, facit omnia bona. Ergo inquantum est justus, facit homines justos. Sed justificare nihil aliud est quam justum facere. Ergo justificatio reducitur ad attributum justitiae magis quam misericordiae.

3. Praeterea. Ambrosius dicit (de Poenit. lib. 2. cap. 7), quod praecedit quiddam in peccatoribus quo digni sunt justificatione. Sed ad justitiam pertinet reddere alicui hoc quo dignus est. Ergo justificatio reducitur ad attributum justitiae.

Sed contra, miseria hominis in peccato principaliter consistit; miseros enim facit populos peccatum ipsum (1). Sed miseriam removere ad misericordiam pertinet. Ergo cum justificatio sit peccatorum remissio, videtur quod ad attributum misericordiae reducatur.

Praeterea, justificatio fit per gratiam. Sed gratia est effectus misericordiae, ut patet per illud quod Apostolus inducit Rom. 9, 15. *Miserebor cujus miserebor, et misericordiam praestabo, cujus miserebor*. Ergo pertinet ad misericordiam.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod justificatio de sui ratione importat motum ad justitiam. Justitia autem, secundum Philosophum in 5 Ethic. (cap. 2 et 3), tribus modis dicitur. Uno enim modo est specialis virtus aequalitatem constituens in commutationibus et distributionibus communicabilium bonorum, quae sunt necessaria in vita. Alio modo est nomen generale ad omnes virtutes, secundum quod actus earum ad bonum commune ordinat secundum directionem legis. Tertio modo importat quemdam statum rectitudinis in homine quantum ad partes ipsius, prout scilicet aliqua pars animae suo superiori subditur, sive alii parti, sive ipsi Deo; et hanc justitiam nominat Philosophus metaphoricam, eo quod diversae partes hominis computantur quasi diversae personae. Haec autem rectitudo per quodlibet peccatum tollitur, et per gratiam reparatur: unde haec justitia generalis etiam dicitur, inquantum omnes virtutes includit, non quidem per modum totius universalis, sicut praecedens justitia; sed generalis dicitur per modum totius integralis: et ad hanc justitiam motus justificatio dicitur. In quolibet autem motu est recessus a termino, et hoc in praedicta assignatione tangitur in hoc quod dicitur: *Remissio peccatorum;* et accessus ad terminum, qui tangitur in hoc quod dicitur: *Et consummatio bonorum operum.*

Ad primum ergo dicendum, quod tota ista rectitudo a voluntate originaliter est, quae est principium merendi et demerendi; sed etiam est in aliis partibus animae quasi rectificatis, sicut in subjecto.

Ad secundum dicendum, quod revelatio sumitur ibi materialiter, pro eo scilicet in quo consilium revelatur. Consilium autem divinae praedestinationis fuit de justificatione; unde hoc consilium revelatur per ipsam justificationem, sicut effectus per causam; et sic objectio cessat.

Ad tertium dicendum, quod justificatio potest sumi dupliciter: vel secundum quod respondet ad justificari; et sic dicit motum ad justitiam praedictam: vel secundum quod sumitur ad justificatum esse; et sic est effectus formalis justitiae praedictae, quia ea aliquid formaliter justificatum est, sicut albedine albatum. Sicut autem ab essentia animae potentiae fluunt, ita rectitudo potentiarum a gratia, quae est essentiae perfectio; et inter ipsas potentias voluntas (2) quae alias movet, et eis rectitudinem quodammodo largitur; et ideo praedictae justitiae causa prima est gratia, et consequenter caritas, quae voluntatem ad finem perficit, a quo est rectitudo praedicta; et propter hoc ipsa justificatio et peccatorum remissio est effectus justitiae generalis sicut causae formalis proximae; sed caritatis et gratiae sicut causarum causae proximae; sicut aliquis aequatus dicitur et aequalitate, et quantitate quae est aequalitatis causa. Et quia a proximis causis vel terminis aliquid denominari debet; ideo praedictus motus vel terminatio motus magis denominatur a justitia quam a caritate vel gratia

Ad quartum dicendum, quod consummatio bonorum operum potest accipi vel in executione ipsorum, et sic procedit objectio, et sic non accipitur hic; vel in infusione habituum, a quibus opera bona perfectionem habent; et sic dicitur hic consummatio bonorum operum justificatio.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod vocatio est duplex: quaedam exterior, ut quae fit per praedicatorem; et haec non est justificatio, sed disponit ad eam: quaedam vero interior: et haec quandoque quidem non pertingit ad finem suum ex vocati defectu; et haec vocatio nihil aliud est quam aliquis instinctus, vel motus ad bonum, a Deo immissus; et haec etiam vocatio non est idem quod justificatio, sed via ad illam: quandoque autem pertingit ad finem, quando scilicet aliquis audit vocantem, et venit ad Christum, ut dicitur Joan. 6, 45: *Omnis qui audivit a Patre et didicit, venit ad me*: et haec vocatio idem est quod justificatio secundum substantiam, sed differt ratione: quia vocatio dicitur secundum quod per infusionem gratiae et auxilium homo a peccato retrahitur; sed justificatio respicit terminum ad quem, scilicet praedictae rectitudinis statum; et sic vocatio sumitur Rom. 8, ut patet per Glossam. Auxilium enim quod fidei, nos (1) vocando, Deus praestat, est gratia, quae facit fidem per dilectionem operari; unde illorum quatuor quae ibi ponuntur, praedestinatio est causa justificationis in justificante, vocatio autem est idem justificationi, ratione differens, ut dictum est; sed magnificatio est justificationis complementum, sive referatur ad perfectionem gratiae, sive ad perfectionem gloriae.

Ad primum ergo dicendum, quod vocatio ibi praeponitur justificationi: quia prius est recessus a termino quam accessus ad terminum.

Ad secundum dicendum, quod objectio procedit de primis duabus justificationibus, non de tertia.

Ad tertium dicendum, quod ille non justificat quantum ad terminum a quo erat distans, sed quantum ad terminum ad quem est prope; et hoc competit ei quod dictum est.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod praedicta justitiae rectitudo metaphorice sanitas animae dicitur et novitas ipsius, eo quod sanitas commensurationem debitam in partibus corporis importat; novitas autem integritatem et virtutem et decorem habet; et per haec omnia patet quod rectitudo potentiarum animae, quae justitia dicitur, continet haec omnia per similitudinem. Sed quia res aliqua non est ita similis uni quin possit etiam alteri assimilari; inde est quod ea quae metaphorice dicuntur, non ita conveniunt uni quin et aliis convenire possint, sicut leo metaphorice et Deus

(1) *Nicolai omittit* ipsum, *et substituit* Prov. 14.
(2) *Al.* ipsius voluntatis.

(1) *Nicolai*: auxilium enim fidei quod nos.

et diabolus dicitur; unde sanitas et novitas per similitudinem integritatem gratiae significare possunt, quae per culpam tollitur; unde culpa etiam similitudinarie dicitur vetustas et languor animae; et etiam possunt significare integritatem naturae, quam tollit poena, quae etiam vetustas et languor dicitur. Sed quia culpa est causa poenae, ideo vetustas in vetustate et languor in languore includitur, sicut effectus in causa. Patet ergo quod ipsa justificatio, per quam gratia acquiritur et culpa tollitur, renovatio et sanatio dici potest; quamvis etiam ablatio poenae renovatio et sanatio dici possit.

Ad primum ergo dicendum, quod quantum ad culpam potest fieri renovatio in hac vita, sed non quantum ad poenam omnino; et similiter est de sanatione; et sic loquuntur auctoritates illae.

Ad secundum dicendum, quod illa etiam per similitudinem signant idem quod impietas, ut ex dictis patet.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod in omni actione quam Deus in creatura facit omnia attributa concurrunt (alias ejus actio non esset perfecta), sed tamen aliqua ipsius actio vel effectus actionis uni attributo appropriatur magis quam alteri, inquantum illud attributum magis manifestatur per talem actionem vel effectum quam per aliud; sicut per revelationem futurorum manifestatur plenitudo divinae sapientiae; et ideo sapientiae appropriatur. Et quia in justificatione impii maxime divina misericordia manifestatur, ideo ad hoc attributum reducitur.

Ad primum ergo dicendum, quod difficultas quae est in justificatione impii, maxime est ex incongruentia impii ad justificationis effectum suscipiendum; et ideo quando talis effectus in ipsum inducitur, magis indicat misericordiam quam potentiam. Sed effectus creationis difficultatem habet propter magnitudinem facti, vel propter modum faciendi, quia ex nihilo fit aliquid; et ideo manifestat maxime potentiam.

Ad secundum dicendum, quod justificatio manifestat justitiam divinam sicut causam exemplarem, sed misericordiam sicut causam efficientem: effectus autem proprie causae efficienti respondet. Sed bonitas creaturae manifestat bonitatem divinam utroque modo: quia bonitas movet ipsum ad communicandum similem bonitatem. Sed misericordia magis movet ad justificandum quam justitia.

Ad tertium dicendum, quod illud non est intelligendum, quod aliquis ante justificationem sit sufficienter dignus; alias gratia non esset gratia; sed quia est in ipso aliqua dispositio ad justificationem, qua est minus indignus quam alii; unde talis dignitas ad justitiam non sufficit.

ARTICULUS II.

Utrum praeparatio, per quam aliquis facit quod in se est, ad justificationem praeexigatur. — (1-2, *qu.* 112, *art.* 2 *et* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod praeparatio, per quam aliquis facit quod in se est, ad justificationem non praeexigatur. Ille enim qui ad peccandum nititur, non praeparat se ad faciendum quod in se est. Sed aliquando aliquis justificatur qui ad peccatum tendit, sicut de Paulo patet Actuum 9. Ergo praedicta praeparatio ad justificationem non praeexigitur.

2. Praeterea, major est caritas in Deo quam illa quam homini praecipit. Sed homini praecipit ut benefaciat inimicis, Matth. 5. Ergo ipse multo fortius benefacit justificando his qui peccando inimicitias contra ipsum exercent; et sic idem quod prius.

3. Praeterea, Dei bonitate nihil majus cogitari potest. Sed bonum est diffusivum sui, secundum Dionysium (de div. Nom., cap. 4, par. 1). Cum ergo major diffusio bonitatis esset, si etiam renitentibus daretur gratia, videtur quod gratiae infusio, per quam fit justificatio, praeparationem non praeexigat.

Sed contra, ille qui clausum habet oculum materialem, non potest lumen materiale suscipere. Sed ille qui se non praeparat faciendo quod in se est, non aperit oculum spiritualem, quem peccando clausit. Ergo non potest lumen gratiae spiritualis recipere; et sic non potest justificari.

Praeterea, Augustinus dicit (de verbis Ap., ser. 15, cap. 11): *Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te.* Ergo praeexigitur praeparatio ex parte nostra.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod nihil sit in homine quod facere possit ut ad gratiam habendam se praeparet. Quia super illud Exod. 7, *Induravit cor ejus etc.*, dicit Glossa, quod ita induratum est cor ejus, quod nihil poterat facere acceptabile Deo. Sed nihil ad gratiam habendam praeparat nisi opus acceptabile Deo. Ergo non erat in eo facere aliquid per quod se praepararet; et eadem ratio est de aliis.

2. Praeterea, Augustinus dicit (epis. 107 ad Vitalem Carthag.), quod cum fides justificationem impetrat, voluntas concomitatur gratiam, non ducit; est pedissequa, non praevia. Sed si homo posset se ad gratiam nondum habitam praeparare, voluntas ejus esset praevia gratiae. Ergo non potest homo aliquid facere per quod se ad gratiam praeparet.

3. Praeterea, nullus potest se ad gratiam praeparare nisi recte agendo. Sed secundum Augustinum in lib. Retract. (1, cap. 9), a mortalibus recte non vivitur nisi prius liberum arbitrium a peccati pravitate liberetur; quod fit per gratiam. Ergo ante gratiam habitam non potest se ad gratiam praeparare.

4. Praeterea, fides intentionem dirigit. Sed operatio quae sine recta intentione fit, non potest ad gratiam praeparare. Ergo oportet quod fides praecedat praeparationem; et ita cum fides ad gratiam pertineat, ut Augustinus ex verbis Apostoli probat; ante gratiam praeparatio ad gratiam esse non potest.

Sed contra, Deus non praecipit homini impossibile. Sed praecipit ei quod se ad gratiam aliquid faciendo praeparet, ut patet Jac. 4, 8: *Appropinquate Deo, et appropinquabit vobis.* Ergo possibile est homini facere quod se ad gratiam praeparet.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod non sit necessarium eum qui facit quod in se est, justificari. Illud enim quod fit gratis, fit ex liberalitate, non ex necessitate. Sed justificamur gratis, ut patet Rom. 3. Ergo non est necessarium quod justificemur, quantumcumque simus praeparati.

2. Praeterea, Deus comparatur ad nos sicut figulus ad lutum, ut patet Isai. 64, et Hierem. 18, et Rom. 9. Sed quantumcumque lutum sit praeparatum, non est necessarium quod ex eo formetur vas. Ergo quantumcumque homo sit praeparatus, non est necessarium quod ei gratia infundatur.

3. Praeterea, illud quo posito, necesse est alterum esse, videtur sufficienter ad illud ordinari. Sed actus noster, qui sufficienter ad aliquid ordinatur, dicitur esse meritorius illius. Ergo aliquis merebitur justificationem secundum opera quibus se praeparavit, si necessario ad praeparationem illam sequitur justificatio.

Sed contra, impossibile est Summam Veritatem mentiri. Sed ipsa Veritas promisit se gratiam daturum ei qui quod in se est, facit. Zach. 1, 3: *Convertimini ad me, et ego convertar ad vos*, et Apoc. 3, 20: *Si quis aperuerit mihi, intrabo ad eum.* Ergo necesse est eum qui facit quod in se est, justificari.

Praeterea, Rom. 5, super illud: *Justificati ex fide*, dicit Augustinus in Glossa: *Deus recipit confugientes ad se; aliter in eo esset iniquitas.* Sed impossibile est in Deo esse iniquitatem. Ergo necessarium est quod justificet illos qui faciunt quod in se est.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod voluntas, quae est susceptiva perfectionis justitiae, non potest huic perfectioni subjici ab extrinseco agente cui nil conferat; quia hoc esset per violentiam agens (1), quae in voluntatem non cadit, cum cogi non possit; et ideo oportet quod ipsa cooperetur ad suam perfectionem; et haec cooperatio dicitur praeparatio ad gratiam, quae facit quod in se est. Sed non semper oportet quod talis praeparatio tempore justificationem praecedat, sicut oportet in mutationibus naturalibus quod alteratio tempore semper praecedat generationem; quia cum actus voluntatis sit in sua potestate, a principio potest esse tantum intensus, quantum sufficit ad praeparationem; sed dispositio naturalis ad formam successive ad hanc intentionem procedit. In illis autem qui non per propriam voluntatem culpam incurrunt, et usum voluntatis non habent, non exigitur ex parte eorum aliqua praeparatio, sicut de pueris patet in baptismo.

Ad primum ergo dicendum, quod justificatio, de qua nunc loquimur, semper est cum cooperatione voluntatis, quae praeparatio dicitur. Sed haec cooperatio, ut dictum est, quandoque diu ante incipit quam gratia infundatur; quandoque autem, quia perfecta est, statim justificationem adjunctam habet; unde potest contingere quod aliquis dum est in proposito et intentione peccandi, subito ejus voluntas convertatur ad Deum, vel ex aliquo exteriori occasionem accipiens, sicut fuit in Paulo; vel etiam ex aliquo interiori instinctu, quo cor hominis movetur a Deo. Unde non sequitur quod talis gratiam habeat non faciens quod in se est.

Ad secundum dicendum, quod homini non praecipitur quod illa bona faciat inimicis suis quorum capaces non sunt, sed illa quae suscipere possunt; et hoc Deus maxime implet, quia bona quibus capaces sunt, scilicet naturalia, eis largitur qui contra ipsum peccando inimicitias exercent. Boni tamen gratiae capaces non sunt nisi voluntate consentiente; et sic quod ipse paratus est dare, illi recipere nolunt.

Ad tertium dicendum, quod talis diffusio boni non potest intelligi nisi aliquis perfectionem illam suscipiat, cui renitens non est capax; et ideo ratio illa procedit ex falso.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod praeparatio quae exigitur in materia ad hoc quod formam suscipiat, duo includit; scilicet quod sit in debita proportione ad formam et ad agens quod debet formam inducere; quia nihil se educit de potentia in actum. Debita autem proportio ad suscipiendum actum agentis attenditur secundum debitam approximationem ad agens. In spiritualibus autem non est intelligenda localis approximatio, sed spiritualis, quae est dupliciter. Primo per similitudinem naturae, secundum quod res corruptibiles dicuntur magis a primo distare quam incorruptibiles in 2 de Gener. (text. 59), et propter hoc debilius esse recipiunt; et similiter spiritualia propinquiora esse Deo quam corporalia: et propter hoc Angeli, secundum Dionysium (in 4 cap. cael. Hier.), abundantius de divina bonitate recipiunt. Secundo secundum affectum; quia, secundum Augustinum (in Psalm. 33), Deo non loco, sed affectu propinquamus. Sed debita proportio materiae ad formam est dupliciter; scilicet per ordinem naturalem materiae ad formam, et per remotionem impedimenti. Ad hoc ergo quod voluntas se ad gratiam justificantem praeparet, oportet quod se in debita proportione ad Deum qui dat et ad gratiam quae datur, ponat. Sed proportio ad Deum per naturae similitudinem non est in potestate voluntatis; similiter nec proportio capacitatis gratiae, quia haec ei praeexistunt a creatione; unde relinquitur quod in ipsa voluntate sit appropinquare Deo per affectum et desiderium, et ordinari ad gratiam per remotionem impedimenti, quod quidem impedimentum est peccatum; et ideo per displicentiam peccati et affectum ad Deum se aliquis ad gratiam praeparat; et quando haec duo efficaciter facit, dicitur facere quod in se est; et gratiam recipit. De primo horum dicitur Jac. 4, 8: *Appropinquate Deo, et appropinquabit vobis*; de secundo Apoc. 3, 20: *Si quis aperuerit mihi, intrabo ad eum.*

Ad primum ergo dicendum, quod si opus Deo acceptabile dicatur opus meritorium, tunc planum est quod nec Pharao nec aliquis in peccato mortali existens, potest facere opus Deo acceptum. Si autem omne opus quod est bonum ex genere, et bona intentione factum, dicatur opus acceptabile Deo; tunc dicitur Pharao non potuisse, non quia omnino non potuerit, sed propter fixionem obstinatae voluntatis ad malum, in quam inciderat divina gratia desertus.

Ad secundum dicendum, quod voluntas nostra est omnino pedissequa respectu divinae gratiae, et nullo modo praevia; quia ipsa voluntas bona, quae gratiam gratum facientem praecedit, ex Deo nobis provenit, qui gratuita sua voluntate nos ad hoc provocat vel flagellis, vel aliquo auxilio interiori aut exteriori. Nec tamen voluntas haec est praevia, sed pedissequa respectu gratiae gratum facientis; quia non est causa ipsius, sed aliqualiter ad ipsam viam parat.

Ad tertium dicendum, quod sine gratia gratum faciente non potest recte a mortalibus vita duci,

---

(1) *Violentum enim definitur « quod procedit a principio extrinseco, nil conferente vim passo. »*

secundum quod ly *recte* importat rectitudinem ad finem ultimum pertingentem; potest tamen etiam sine ea recte aliquid agi rectitudine quam habet actus ex materia et circumstantiis et fine debito, sed non sine gratia quae dicitur gratuita Dei voluntas.

Ad quartum dicendum, quod recta intentio ad finem ultimum determinate perducens, non potest esse sine fide; sed tamen finis ultimus, scilicet Deus, potest esse in intentione ejus etiam qui finem non habet, per generalem vel naturalem cognitionem quam de Deo habet; unde etiam ille qui fidem non habet, potest se ad fidem habendam praeparare et ad gratiam, si secundum suam cognitionem peccatum sibi displiceat, et in Deum affectus ejus feratur.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod duplex est necessitas; scilicet necessitas absoluta, et necessitas ex suppositione. De prima quidem necessitate loquendo, non est necessarium eum gratiam recipere qui se sufficienter ad gratiam parat; quia neque per se necessitas, secundum quam Deum necesse est esse, neque necessitas coactionis vel prohibitionis, in his quae divina voluntate fiunt, cadere potest. Loquendo autem de necessitate quae est ex suppositione divini propositi, quo propter benevolentiam suae bonitatis voluit unicuique eam communicare secundum suam capacitatem, necessarium est quod cuilibet materiae praeparatae forma infundatur. Non tamen eodem modo est in omnibus formis; quia formae quae mediantibus secundis agentibus in materia producuntur, necessario in materia disposita recipiuntur necessitate conditionata in comparatione ad Deum, cujus virtute cetera agentia agunt; sed necessitate absoluta per comparationem ad agentia proxima, quae necessitate naturae agunt propter ordinem divinitus eis impositum, quem praeterire non possunt. Formae autem quae immediate a Deo inducuntur, non habent necessitatem absolutam ex parte agentis, sed quaedam ex parte recipientis, sicut in perfectionibus quae sunt de esse naturae, ut est anima rationalis. Formae autem quae non debentur naturae, sicut gratia et virtutes, immediate a Deo productae, nihil habent de necessitate absoluta, sed solum de necessitate ex suppositione divini ordinis, ut dictum est.

Et per hoc patet responsio ad objecta; quia primae rationes procedunt de necessitate (absoluta: nos autem loquimur de necessitate) (1) ex suppositione divini propositi.

ARTICULUS III.

Utrum gratiae infusio requiratur ad justificationem.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod gratiae infusio non requiratur ad justificationem. Non enim minus est justificare quam creare. Sed Deus creat sine medio. Ergo et justificat sine gratia media.

2. Praeterea, in contrariis mediatis unum potest removeri sine hoc quod alterum ponatur. Sed inter statum gratiae et culpae est medium innocentiae status. Ergo potest removeri culpa per justificationem sine hoc quod gratia infundatur.

(1) Al. *desunt verba intra parenth. clausa.*

Sed contra, nulli dimittitur peccatum, nisi ratione caritatis; quia caritas est quae universa delicta operit; Proverb. 10. Sed caritas non potest esse sine gratia, quia nunquam est informis. Ergo nec remissio peccatorum potest fieri sine gratiae infusione.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non sit necessarius ad justificationem motus liberi arbitrii in Deum. Ille enim qui trahitur, non movetur libero arbitrio. Sed ille qui venit ad Deum per justificationem, trahitur. Joan. 6, 44: *Nemo venit ad me, nisi Pater meus traxerit illum.* Ergo in justificatione non est necessarius motus liberi arbitrii.

2. Praeterea, sicut gratia est a Deo, ita et sapientia. Sed ad hoc quod aliquis accipiat sapientiam a Deo, non exigitur motus liberi arbitrii; unde dormienti datur, ut patet 3 Reg. 3, de Salomone; et Job 33, 15, dicitur: *In somno . . . tunc aperit aures virorum.* Ergo et ad gratiam justificantem suscipiendam non requiritur motus liberi arbitrii.

3. Praeterea, per baptismum aliquis justificatur. Sed in baptismo non requiritur motus liberi arbitrii ad effectum ejus suscipiendum; quia pueri et dormientes ejus effectum suscipere possunt, ut dicit Decretalis Innocentii III (extra. de Baptis. et ejus effectu, cap. *Majores*). Ergo ad justificationem non requiritur motus liberi arbitrii in Deum.

Sed contra, Augustinus dicit (de ver. Apostoli, ser. 15, cap. 11): *Qui creavit te sine te, non justificabit te sine te.* Ergo requiritur motus liberi arbitrii in Deum ad justificationem.

Praeterea, Bernardus dicit (tract. de Grat. et lib. Arb.), quod donum gratiae tam absque consensu recipientis esse non potest, quam absque gratia dantis. Sed consensus non est sine motu liberi arbitrii. Ergo motus liberi arbitrii ad justificationem requiritur.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod iste motus liberi arbitrii in Deum non sit motus fidei. Quia ad hoc quod Deus appropinquet nobis per justificationem, oportet quod nos appropinquemus ei per affectum. Sed per affectum facit nos appropinquare Deo caritas. Ergo iste motus liberi arbitrii in Deum, non est fidei, sed caritatis.

2. Praeterea, Isa. 26, 18, dicitur: *A timore tuo, Domine, concepimus spiritum salutis.* Ergo cum ista conceptio in justificatione fiat, videtur quod sit motus timoris, non fidei.

3. Praeterea, dispositio et perfectio debent esse in eodem. Sed motus fidei est in intellectu, justificatio autem specialiter in affectu. Ergo non est motus fidei.

Sed contra, Rom. 5, 1: *Justificati per fidem;* et Act. 15, 9: *Fide purificans corda eorum.*

Praeterea, justificatio est opus gratiae praevenientis. Sed gratia praeveniens est fides, ut dixit Magister in 2 lib., dist. 27. Ergo motus fidei requiritur in justificatione.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod non requiratur motus

liberi arbitrii in peccatum, sive contritio. Luc. 7, 47: *Dimissa sunt ei peccata multa, quoniam dilexit multum;* dicit Glossa (ex Gregorio hom. 25 in Evang.), quod ardor caritatis rubiginem peccatorum in ea consumpsit. Sed ardor caritatis potest esse sine motu in peccatum. Ergo ad justificationem non requiritur motus in peccatum.

2. Praeterea, conversio ad Deum potentior est ad bonum quam conversio ad rem temporalem ad malum. Sed conversio ad bonum commutabile sufficienter induxit culpam. Ergo et conversio ad Deum sufficienter justificat; et sic non requiritur motus in peccatum.

Sed contra est quod dicit Glossa (in Psal. 50, super illum locum: *Sacrificium Deo spiritus contribulatus etc.*): *Spiritus contribulatus et contritus est sacrificium in quo peccata solvuntur.*

QUAESTIUNCULA V.

Ulterius. 1. Videtur quod non debeat addi quartum, scilicet peccatorum remissio. Quia effectus non connumeratur causae. Sed gratiae infusio et contritio sunt causae remissionis peccati. Ergo non debet connumerari eis.

2. Praeterea, remotio privationis nihil aliud est quam positio habitus. Sed culpa est privatio gratiae. Ergo idem est remotio culpae et infusio gratiae; et ita non debent ad invicem connumerari.

Sed contra, generatio unius est corruptio alterius; et tamen generatio corruptioni connumeratur. Ergo cum infusio gratiae sit remissio culpae, debet unum alteri connumerari.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod necessitas ponendi virtutum habitus in anima infusos, est ex hoc quod actus illi qui homini necessarii sunt ad vitam aeternam consequendam, sunt supra humanae naturae facultatem: quia propriae vires non sufficiunt ad merendum infinitum bonum. Sicut autem beatitudo futura infinitatem habet ex objecto, et per consequens facit actus suos meritorios aliquo modo infinitae virtutis, ut sint tali fini proportionati; ita offensa in Deum commissa habet quamdam infinitatem ex eo in quem commissa est; et ideo ad culpae remissionem non sufficit humana natura; et propter hoc oportet quod ad ejus remissionem, sicut ad merendum vitam aeternam, gratia infundatur.

Ad primum ergo dicendum, quod gratia in remissione culpae non se habet sicut agens medium, sed sicut causa formalis, qua peccatum remittitur; sicut ignis frigus aufert, calorem in subjecto causando, non sicut instrumentum, sed sicut forma contraria; et in creatione etiam est forma naturalis, qua res creata esse formaliter accipit, vel etiam ipsum quo est, quidquid sit illud.

Ad secundum dicendum, quod quamvis secundum consecutionem argumenti non sequatur positio gratiae ad remotionem, idest negationem, culpae; tamen destructio culpae prius existentis non potest fieri nisi per gratiam: quia illa innocentiae bonitas, quae inter utrumque media videtur, non sufficeret ad hoc quod dignum redderet ab immunitate personae, vel ab infinita offensa commissa prius, quamvis sufficeret ut immunem redderet illum in quo (1) peccatum non praecessit. In eo enim qui peccavit, requiritur non solum quod peccatum absit actu, sed etiam quod peccatum prius commissum expietur (1), et quodammodo tegatur; quod fieri non potest, nisi aliquo habente infinitam virtutem.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod gratia quae datur ad recte vivendum et peccatorum remissionem, per prius respicit voluntatem quam alias potentias: per eam enim peccatur et recte vivitur (2); et ideo oportet quod infusio gratiae justificantis sit secundum talem modum qui voluntati competat; et propter hoc oportet quod a tali infusione omnis ratio violentiae excludatur, quia violentiae capax non est. Ad hoc autem quod violentia ab actione tollatur, oportet quod patiens cooperetur agenti secundum modum suum; unde in illis quae nata sunt agere, requiritur quod active cooperentur; in illis autem quae sunt nata recipere tantum, sicut materia prima, sufficit ad violentiam tollendam naturalis inclinatio ad formam; et ex hoc dicitur generatio naturalis. Sed quantum est ibi de contrarietate, tantum est ibi de violentia; unde quando voluntas non habet actum contrarium, sicut est in pueris, sine violentia voluntatis potest infundi gratia per sacramentum, sicut pueris baptizatis; et sine sacramento, sicut patet in sanctificatis in utero. Sed quando voluntas habet suum actum, sicut est in adultis, requiritur actus voluntatis ad gratiam suscipiendam, animam ad datorem ordinans; et ideo ad justificationem, quae per infusionem gratiae fit, requiritur motus liberi arbitrii in Deum.

Ad primum ergo dicendum, quod tractio illa de qua Dominus loquitur, non importat coactionem, sed inductionem, vel adjutorium ad bene operandum.

Ad secundum dicendum, quod sapientia magis respicit intellectum quam voluntatem, sed gratia magis voluntatem, ut dictum est; et quia intellectus cogi potest, non autem voluntas; ideo ad sapientiam percipiendam, et alias intellectus perfectiones, non requiritur consensus suscipientis, sicut ad perfectionem gratiae; unde in somno fiunt revelationes eorum quae ad sapientiam pertinent, ut patet Num. 2: non autem gratiae infusio.

Ad tertium dicendum, quod per baptismum etiam adulti gratiam suscipere possunt in dormiendo: quia quamvis non adsit actualis dispositio ex actuali motu voluntatis, adest tamen habitualis dispositio ex motu liberi arbitrii praecedente: qui quidem quandoque ad gratiam percipiendam sufficienter disponit; et tunc gratia infunditur statim, ut dictum est; quandoque autem insufficienter, et tunc talis insufficientia non potest suppleri nisi per alium actum liberi arbitrii, vel per sacramentum, quod ad gratiam dispositive operatur, ut supra, dist. 1, dictum est; et propter hoc sine sacramento nullus adultus justificari potest, nisi actualiter motu liberi arbitrii existente; sed per sacramentum potest, si tamen praecessit motus liberi arbitii prohibens fictionem.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod omne quod natum est ex pluribus sequi, attribuitur ei quod primum est; sicut vita attribuitur animae nutritivae, quia ipsa est prior inter principia vitae in viventibus corporaliter. Similiter di-

(1) *Al.* in quem.

(1) *Al.* excipiatur.

(2) *Augustinus.*

citur animal esse animal per sensum primum, qui est tactus, ut patet in 3 de Anima (text. 66). Unde si justificatio sequitur ad motum liberi arbitrii in Deum, oportet quod attribuatur illi motui qui naturaliter prior in justificatione apparet. Movetur autem mens in Deum et per intellectum et per affectum, et hi duo motus mentis simul esse possunt, quamvis non simul cogitari possint: quia unus est regula alterius, et per actum intellectus praesentatur suum objectum voluntati, quia objectum ejus est bonum imaginatum vel intellectum, ut Philosophus dicit in 3 de Anima (text. 54). Sed naturaliter motus intellectus praecedit, sicut objectum naturaliter praecedit actum potentiae; unde cum motus intellectus in Deum sit per fidem, justificatio motum fidei requirit.

Ad primum ergo dicendum, quod motum liberi arbitrii, cum quo gratia infunditur, oportet accipi in sua ultima perfectione. Actus autem fidei perfectus non est, nisi actu affectus perfecto existente: nullus enim credit nisi qui vult, ut Augustinus dicit; et ideo cum actu fidei in justificatione semper adjungitur actus caritatis; et his duobus anima Deo appropinquat. Non enim potest esse dubium quin actui caritatis semper actus fidei conjungatur, ex quo objectum per fidem caritati praesentatur: sicut etiam intelligere nostrum nunquam est in actu nisi per imaginationem in actu existentem.

Ad secundum dicendum, quod timor est remota dispositio ad gratiam: nunquam enim ad gratiam attingit, nisi amor adjungatur. Nos autem loquimur hic de dispositione ultima ad gratiam, cum qua gratia datur.

Ad tertium dicendum, quod non oportet in eodem esse dispositionem et perfectionem in rebus ad invicem ordinatis: quia dispositio facta in priori ordinat ad perfectionem factam in posteriori, sicut motus imaginationis est dispositio ad perfectionem intellectus; et similiter motus in intellectu factus potest esse dispositio ad motum affectus.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod sicut in generationibus naturalibus, in quibus una forma expellitur et altera introducitur, propter hoc quod generatio unius est corruptio alterius, oportet esse disponens ad utrumque; ita in justificatione, qua gratia confertur et culpa expellitur, oportet esse dispositionem voluntatis secundum proprium actum ad utrumque. Et ideo sicut per motum liberi arbitrii in Deum disponitur ille qui justificatur, ad gratiam obtinendam; ita per motum liberi arbitrii in peccatum, oportet quod ad culpae expulsionem disponatur; et ideo in justificatione qua innocens justificatur, oportet esse dispositionem solum ad gratiam inducendam; sed in justificatione qua justificatur impius, oportet dispositionem esse duplicem; unam ad introducendum gratiam, scilicet motum liberi arbitrii in Deum; alteram ad expellendam culpam, scilicet motum liberi arbitrii in peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod fervor dilectionis de necessitate secum conjunctum habet odium contrarii; et ideo fervor dilectionis ad dimissionem culpae non operatur sine peccati detestatione, quae directe dimissioni culpae respondeat.

Ad secundum dicendum, quod conversio ad Deum sufficit ad gratiam obtinendam quantum in se est, sicut conversio ad bonum commutabile sufficit ad culpam; sed requiritur conversio ad peccatum quasi removens impedimentum. Vel dicendum, quod etiam in peccato conversio non facit culpam sine aversione; et similiter oportet duo esse in justificatione.

Solutio V. Ad quintam quaestionem dicendum, quod illa quae per accidens se habent ad aliquid, non includuntur ab illo. Remissio autem culpae se habet accidentaliter ad gratiae infusionem, quia accidit ex subjecto in quo culpam invenit: posset enim esse infusio gratiae sine hoc quod culpa remitteretur, sicut in statu innocentiae fuit, et in Christo homine quantum ad primum instans suae conceptionis; et ideo infusio gratiae non includit culpae remissionem. Unde cum ad justificationem impii, de qua loquimur, sit necessaria culpae remissio, oportet quod connumeretur gratiae infusioni; et sic sunt quatuor quae requiruntur in ipsa justificatione: scilicet gratiae infusio, culpae remissio, motus liberi arbitrii in Deum, et motus liberi arbitrii in peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de effectu proportionato causae qui includitur in ipsa causa; non est autem ita de peccati remissione, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod peccatum et gratia non se habent sicut affirmatio et negatio, vel sicut privatio et habitus: quia aliquis potest esse gratia destitutus, et tamen non habebit peccatum; sicut patet de Adam secundum illos qui dicunt eum non fuisse in gratia creatum, quia peccatum aliquid ponit vel esse vel fuisse in peccante. Transeunte enim actu peccati, adhuc peccatum praecedens manet aliquo modo in ipso peccante, secundum quod ex eo reus apud Deum efficitur, sicut etiam actus meritorii manent, ut supra, dist. 14, dictum est; et ideo ratio non procedit.

ARTICULUS IV.

Utrum culpae remotio naturaliter praecedat gratiae infusionem.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod culpae remotio naturaliter praecedat gratiae infusionem. In Psalm. 62 (1), ubi super illud: *Sic in sancto apparui tibi*, dicit Glossa (Augustini): *Nisi quis prius sitiat in isto deserto (idest malo) in quo est, nunquam perveniet ad bonum.* Ergo remissio mali culpae est prior quam perventio ad bonum gratiae.

2. Praeterea, remissio culpae et infusio gratiae se habent sicut illuminatio et purgatio. Sed purgatio praecedit illuminationem, secundum Dionysium (de cael. Hierar., cap. 7). Ergo et remissio culpae praecedit gratiae infusionem.

3. Praeterea, in quolibet motu recessus a termino a quo, praecedit accessum ad terminum ad quem: vel tempore, si sit motus successivus; vel saltem natura, si sit mutatio subita. Sed justificationis terminus a quo est culpa; terminus ad quem est gratia. Ergo remissio culpae praecedit infusionem gratiae.

Sed contra est, quia causa naturaliter praecedit effectum. Sed infusio gratiae est causa remissionis culpae, quia infundendo gratiam Deus peccata remittit. Ergo infusio gratiae praecedit.

Praeterea, Ambrosius dicit (2 lib. de Offic., cap. 3 et 5), quod perfecta virtus in animam intrans,

(1) *Nicolai*: Nam super illud Psalm. 62, etc.

iniquitatem tollit. Sed prius est unumquodque naturaliter quam agat. Ergo prius est virtus et gratia, quam peccatum tollat.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod motus liberi arbitrii praecedat gratiae infusionem. Quia dispositio praecedit naturaliter perfectionem. Sed motus liberi arbitrii est dispositio ad gratiam. Ergo naturaliter praecedit gratiae infusionem.

2. Praeterea, gratiae infusio et culpae remissio se concomitantur. Sed motus contritionis, qui est motus liberi arbitrii in peccatum, causat culpae remissionem. Ergo est prior quam gratiae infusio.

3. Praeterea, justificatio impii, ut ex dictis patet, est culpae remissio. Ergo illud quod sequitur ad culpae remissionem, sequitur ad justificationem. Sed motus liberi arbitrii non sequitur ad justificationem, sed est de essentia. Ergo non sequitur peccati remissionem; et sic idem quod prius.

Sed contra, motus liberi arbitrii, scilicet contritio, est meritorius. Ergo est informatus gratia. Sed gratia informans actum est prior eo, cum sit causa ejus. Ergo gratiae infusio et culpae remissio praecedunt motum liberi arbitrii.

Praeterea, actus primus praecedit actum secundum. Sed gratiae infusio et culpae remissio pertinent ad actum primum, qui est forma; motus autem liberi arbitrii sive in Deum sive in peccatum, pertinent ad actum secundum, qui est operatio. Ergo prior est eis gratiae infusio.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod motus liberi arbitrii in peccatum praecedat motum liberi arbitrii in Deum. Quia motus liberi arbitrii in peccatum maxime videtur ad timorem pertinere. Sed timor praecedit caritatem, ut Augustinus dicit (epist. 120, cap. 18). Ergo et motus liberi arbitrii in peccatum praecedit motum liberi arbitrii in Deum, qui est caritatis.

2. Praeterea, motus liberi arbitrii in peccatum est quasi removens prohibens. Sed non sequitur motus ad terminum debitum nisi remoto prohibente, sicut patet in motu locali. Ergo motus liberi arbitrii in peccatum praecedit motum liberi arbitrii in Deum quasi in finem debitum.

Sed contra, motus liberi arbitrii in Deum est motus fidei; motus autem liberi arbitrii in peccatum est motus poenitentiae. Sed fides praecedit poenitentiae virtutem, sicut supra dictum est. Ergo videtur quod motus liberi arbitrii in Deum sit prior quam motus liberi arbitrii in peccatum.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod omnis prioritas secundum ordinem naturae aliquo modo reducitur ad ordinem causae et causati: quia principium et causa sunt idem. In causis autem contingit quod idem est causa et causatum, secundum diversum genus causae, ut patet in 2 Physic. (text. 30), et in 5 Metaph. (text. 2): sicut ambulatio est causa efficiens sanationis, et sanatio est causa finalis ambulationis; et similiter de habitudine quae est inter materiam et formam: quia secundum genus causae materialis materia est causa formae quasi sustentans ipsam, et forma est causa materiae quasi faciens eam esse actu secundum genus causae formalis. Ex parte autem causae materialis se tenet secundum quemdam reductionem omne illud per quod materia efficitur propria hujus formae, sicut dispositiones et remotiones impedimentorum; et ideo in generatione naturali quando corruptio unius est generatio alterius per hoc quod forma una inducitur et alia expellitur, remotio formae praeexistentis se tenet ex parte causae materialis; et ideo secundum ordinem causae materialis praecedit naturaliter introductionem alterius formae; sed secundum ordinem causae formalis est e contrario. Et quia forma et finis et agens incidunt in idem numero vel specie, ideo etiam in ordine causae efficientis introductio formae prior est: quia forma prior introducta, est similitudo formae agentis, per quam agens agit; et similiter in ordine causae finalis: quia natura principaliter intendit introductionem formae, et ad hanc ordinat expulsionem omnis ejus cum quo non potest stare formae introductio. Unde cum gratiae infusio et remissio culpae, ut ex dictis patet, se habeat sicut introductio unius formae et expulsio alterius, constat quod secundum ordinem causae materialis remissio culpae praecedit infusionem gratiae; sed secundum ordinem causae formalis, efficientis et finalis, infusio gratiae natura prior est; et propter hoc etiam utrumque invenitur dici causa alterius. Infusio enim gratiae est causa remissionis culpae per modum causae formalis; sed extirpatio vitiorum dicitur operari virtutum ingressum per modum causae materialis.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod de ordine illorum motuum liberi arbitrii ad gratiae infusionem et remissionem culpae, est multiplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod motus praedicti praecedunt; et concedunt quod motus liberi arbitrii in Deum est motus fidei non formatae, sed informis; et motus liberi arbitrii in peccatum est motus attritionis, non contritionis: quia omne quod praecedit gratiam, non potest esse per gratiam formatum. Sed hoc non potest esse: quia in ipso motu contritionis justificatur poenitens, sicut in ipso actu ablutionis baptismalis justificatur puer baptizatus. Tunc autem aliquis justificatur quando gratiam recipit; unde simul cum gratiae infusione et justificatione est motus contritionis; sed motus attritionis praecedit quasi praeparatorius. Nos autem nunc non loquimur de praeparatoriis ad justificationem, sed de his quae intrant substantiam ipsius.

Et ideo quidam dicunt, quod gratiae infusio praecedit motus liberi arbitrii in Deum et in peccatum, ut possit eos informare; sed culpae remissio sequitur ad utrumque. Sed hoc non potest esse: quia inter gratiae infusionem et culpae remissionem non cadit medium, quia hoc est ejus effectus primus et principalis. Et praeterea, sicut ad contritionis motum requiritur quod adsit gratia; ita quod absit culpa; quia cum ea esse non potest.

Et ideo alii dicunt, quod gratiae infusio et culpae remissio praecedunt motus praedictos simpliciter. Sed hoc etiam non videtur usquequaque verum: quia illi motus non requirerentur ad justificationem, nisi aliquam causalitatem haberent respectu illius.

Et ideo dicendum est, quod aliquo modo gratiae infusio et culpae remissio praecedunt; aliquo autem

modo praedicti motus: quod patet ex simili in generatione naturali, quae est terminus alterationis. In eodem enim instanti terminatur alteratio ad dispositionem quae est necessitas, et generatio ad formam; et tamen secundum ordinem naturae utrumque est prius altero aliquo modo: quia dispositio quae est necessitas, praecedit formam secundum ordinem causae materialis; sed forma est prior secundum ordinem causae formalis; et secundum hunc modum illa qualitas consummata est etiam formalis effectus formae substantialis, secundum quod forma substantialis est causa accidentalium; et ideo cum isti motus, qui sunt in ipsa justificatione impii, sint quasi dispositio ultima ad gratiae susceptionem suo modo, praecedunt quidem in via causae materialis, sed sequuntur in via causae formalis; et ideo nihil prohibet eos esse formatos, quia hoc ad rationem et perfectionem esse formalis pertinet; sicut qualitates quae introducuntur simul cum forma substantiali, quodammodo formantur per formam substantialem: et sicut qualitas praedicta ante sui consummationem et formae introductionem non erat formata, sed informis; ita etiam est de motu liberi arbitrii, si tamen continuatus in fine perficiatur per gratiae infusionem. Nec est inconveniens: quia etsi sit aliquo modo idem secundum genus naturae, non tamen est idem secundum genus moris. Contingit enim unum motum secundum genus naturae esse virtutis et vitii secundum genus moris, sicut patet de illo qui eundo ad Ecclesiam mutat intentionem de malo in bonum.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod motus liberi arbitrii in Deum, ut ex dictis patet, directe respondet gratiae infusioni; motus autem liberi arbitrii in peccatum directe respondet remissioni culpae; unde eadem ratio est de ordine istorum ad invicem, et de ordine remissionis culpae ad infusionem gratiae.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur de timore servili, cujus actus non est motus liberi arbitrii qui est simul cum justificatione: quia timor servilis non est simul cum gratia, qua iste motus informatur; et ideo ratio non est ad propositum.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit, quod sit prior in via causae materialis, ad quam reducitur remotio impedimenti.

Ad tertium dicendum, quod ordo qui attenditur inter virtutes, est secundum quod eliciunt actus suos, quod per modum causae formalis faciunt; et ideo ratio illa procedit secundum viam causae formalis.

ARTICULUS V.

Utrum justificatio impii sit miraculosa.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod justificatio impii sit miraculosa. Quia, sicut dicit Augustinus (super Joan. tract. 72), majus est de impio facere pium quam creare caelum et terram. Sed creatio caeli et terrae est miraculosa. Ergo et justificatio impii.

2. Praeterea, quanto est major resistentia, tanto difficilior actio. Sed in creatione non est aliqua resistentia: quia quod non est, non potest resistere; in justificatione autem impii est contrarietas resistens, scilicet impietas inventa in eo. Ergo est difficilior; et sic idem quod prius.

3. Praeterea, omnis actio divina, quae fit praeter ordinem illius rei in quam operatur, est actio miraculosa; sicut praeter ordinem cadaveris est quod ad vitam reparetur; et ideo resuscitatio mortui divina virtute facta, est miraculosa. Sed quod voluntas ad aliquid trahatur, contra ordinem ipsius est, inquantum est libera. Cum ergo in justificatione impii trahatur a Deo ad bonum, videtur quod justificatio sit miraculosa.

Sed contra, justificatio non est praeter spem proveniens. Sed hoc est de ratione miraculi. Ergo justificatio non est miraculosa.

Praeterea, miracula dicuntur quae raro accidunt. Sed frequenter aliqui justificantur. Ergo non est miraculosa actio.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius 1. Videtur quod infusio gratiae et remissio culpae non sint in eodem instanti. Gratia enim non datur nisi digno. Sed nullus est dignus in quo culpa est. Ergo gratia datur ei a quo culpa jam remota est; et sic non sunt simul.

2. Praeterea, gratia adveniens expellit culpam. Sed nihil agit nisi postquam est. Gratia autem non prius est quam insit. Ergo oportet quod gratia prius sit in subjecto quam culpam expellat; et ita non sunt simul tempore gratiae infusio et culpae remissio.

3. Praeterea, culpa et gratia non sunt in eodem instanti in anima: quia contraria non sunt simul in eodem. Ergo instans in quo ultimo est culpa in anima, est aliud ab illo instanti in quo primo est gratia in ipsa. Sed inter quaelibet duo instantia est tempus medium. Ergo prius tempore expellitur culpa ab anima quam gratia infundatur.

Sed contra, inter prius et posterius temporis cadit tempus medium. Sed postquam culpa est expulsa ab anima, non est in ipsa, nec gratia inest antequam infundatur. Ergo si prius tempore culpa expellatur quam gratia infundatur, erit aliquod tempus in quo anima gratia et culpa carebit; quod est impossibile: quia dato quod in illo tempore moreretur, neque iret ad infernum neque ad paradisum finaliter; quod est impossibile.

Praeterea, remissio culpae et infusio gratiae se habent in justificatione sicut introductio unius formae et expulsio alterius in generatione naturali. Sed illa duo sunt in eodem instanti. Ergo et haec duo. Probatio mediae. Quia terminus cujuslibet motus est in instanti. Sed utrumque praedictorum est terminus alterationis, ut in 6 Physic. (text. comm. 45) dicit Commentator. Ergo sunt in eodem instanti.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod sit successiva. Quia nullus motus est in instanti. Sed in ipsa justificatione est motus liberi arbitrii. Ergo non est in instanti, sed successiva.

2. Praeterea, sicut intellectus est simplex, ita et liberum arbitrium est simplex. Sed propter simplicitatem intellectus impossibile est simul plura intelligere. Ergo propter simplicitatem liberi arbitrii impossibile est liberum arbitrium simul ferri ad diversa. Ergo cum in justificatione impii sit motus

liberi arbitrii in Deum, et in peccatum, non erit justificatio impii in instanti, sed successiva.

3. Praeterea, impossibile est idem simul esse et non esse. Sed quod fit, non est in permanentibus; quod autem est factum, est in eisdem. Ergo impossibile est simul fieri et factum esse. Sed justificatio est quoddam fieri. Ergo impossibile est simul justificari et justificatum esse: ergo justificatio est successiva: quia inter quodlibet prius et posterius instans temporis, cadit tempus medium, ut dictum est.

4. Praeterea, formae quae suscipiunt magis et minus, non inducuntur subito in subjectum. Sed gratia suscipit magis et minus. Ergo successive infunditur in subjecto: et sic justificatio est successiva.

Sed contra, efficacior est virtus divina ad agendum quam virtus naturae. Sed virtute naturae generatio, qua fit ignis, est in instanti. Ergo multo fortius aliquis fit justus virtute divina in instanti.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod de ratione miraculi secundum se sumpti tria sunt: quorum primum est, quod illud quod fit per miraculum, fit supra virtutem naturae creatae agentis; secundum, ut in natura recipiente non sit ordo naturalis ad illius susceptionem, sed solum potentia obedientiae ad Deum; tertium, ut praeter modum consuetum tali effectui ipse effectus inducatur. Exemplum primi est de gloria corporum in resurrectione, ad quam natura non attingit: exemplum secundi est de illuminatione caeci, in quo non est potentia naturalis ad suscipiendum visum: exemplum tertii est de conversione aquae in vinum praeter cursum naturae. Et haec tria aliquo modo semper concurrunt ad actum miraculosum: quia etsi visiva potentia non excedat vires naturae absolute loquendo, quia eam per generationem inducit; excedit tamen vires naturae considerata impotentia recipientis; et si adsit potentia absolute aliquando, sicut in conversione aquae in vinum, tamen per comparationem ad modum fiendi, neutrum adest; et ideo in definitione miraculi ponitur *arduum* quantum ad primum; *praeter spem*, scilicet naturae, quantum ad secundum; *insolitum* quantum ad tertium; et ideo ille effectus qui immediate est a Deo tantum, et tamen inest recipienti ordo naturalis ad recipiendum illum effectum non per alium modum quam per istum, non erit miraculosus; sicut patet de infusione animae rationalis. Et similiter est de justificatione impii: quia ordo naturalis inest animae ad justitiae rectitudinem consequendam: nec alio modo eam consequi potest quam a Deo immediate; et ideo justificatio impii de se non est miraculosa; sed potest habere aliquid miraculosum adjunctum, quod justificationi viam parat.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini intelligendum est quantum ad id quod fit: quia in creatione fit res secundum esse naturae, quod est minus quam esse gratiae, quod datur in justificatione: sed quantum ad modum faciendi difficilior est creationis actus, qui potentiam non praesupponit; et tamen de creatione quidam dicunt quod non est miraculosa, eo quod est alius modus producendi illas res in esse.

Ad secundum dicendum, quod contrarium inventum in subjecto resistit actioni dupliciter. Uno modo inquantum agit in ipsum agentem, quod patet in mutuo agentibus et patientibus; alio modo impedimentum praestando in ipso susceptibili ad receptionem formae. Primo modo non potest esse aliqua resistentia ad divinam actionem; quia ipse est agens nullo modo patiens; et ideo resistentia in actione ejus non est nisi ex parte effectus recipientis; contrarium autem impedit ne suum contrarium in subjectum recipiatur formaliter, non active, inquantum scilicet facit potentiam non esse propriam illi formae. Unde patet quod plus resistit isto modo illud quod omnino subtrahit potentiam, quam quod posita potentia facit eam non esse propriam; et ideo difficilius est aliquid facere ex nihilo quam ex contrario. Hoc autem potest natura, primum autem non potest.

Ad tertium dicendum, quod voluntas non trahitur in justificationem per modum coactionis; sed ut libere velit illud ad quod Deus eam movet.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod expulsio formae dicit terminum motus illius qui est ad corruptionem ordinatus; et introductio formae dicit similiter terminum motus illius qui praecedit generationem; quia tam generatio quam corruptio sunt termini motus. Omne autem quod movetur; quando est in termino motus, disponitur secundum illud ad quod motus ordinatur; et ideo, cum motus corruptionis tendat in non esse, generationis vero ad esse; quando forma introducitur, forma est; quando autem expellitur, non est. Et quia introduci dicitur forma quando primo est; expelli autem, quando primo non est; non potest esse materia sine forma hac vel illa; et ideo simul est ibi expulsio unius formae et introductio alterius. Cum ergo similiter anima non possit esse sine culpa vel gratia; simul est infusio gratiae et remissio culpae.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut albedo nunquam est in non albo, quia sua praesentia facit album; ita gratia nunquam est in indigno, quia sua praesentia facit dignum; et propter hoc non oportet quod prius sit dignus quam gratiam habeat.

Ad secundum dicendum, quod gratia non agit ad destructionem culpae per modum causae efficientis, sed per modum causae formalis, quae simul est cum suo effectu formali, qui est esse hoc, et non esse contrarium.

Ad tertium dicendum, quod quamvis anima secundum se sit supra tempus, ut dicitur in lib. de Causis (proposit. 2); tamen actus ejus per accidens mensuratur tempore quod est mensura primi motus, inquantum scilicet motus animae intellectivae habent connexionem cum motibus animae sensitivae, qui exercentur corporalibus organis, et dependent quodammodo ex eis. Unde non videtur dicendum quod ejus alterationes secundum vitam quam nunc agit, alio tempore mensurentur quam illo quod mensurat motum caeli, sicut dicebatur in 1 lib. de motu Angeli (dist. 37, qu. 2, art. 3): et propter hoc inter quodlibet instans sui temporis et aliud instans est accipere tempus medium. Et ideo dicendum est, quod non est assignare ultimum instans in quo est culpa, sed primum in quo non est; sed est assignare primum instans in quod est gratia; et quomodo hoc sit verum, patet ex his quae dicta sunt supra, dist. 11, qu. 1, art. 3, qu. 2, de transubstantiatione panis in corpus Christi.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum,

quod duplex est modus formarum. Quaedam enim formae sunt quae recipiunt magis et minus secundum elongationem a contrario, et secundum accessum ad causam propriam, sicut albedo; et ideo talis forma etiam successive in subjecto recipitur; et postquam recepta est, intenditur et remittitur. Quaedam autem forma est quae non recipit magis nec minus, neque sic neque sic: quia introductio (1) ejus est in indivisibili; sicut forma substantialis; et talis forma neque recipitur successive in subjecto, neque intenditur neque remittitur postquam suscepta fuerit. Quaedam autem forma medio modo se habet; quia non recipit magis aut minus secundum elongationem a contrario, eo quod nullo modo suo contrario commiscibilis est, et in hoc convenit cum forma substantiali; sed tamen suscipit magis et minus secundum accessum ad suam causam; sicut patet de luce; et ideo talis forma non recipitur successive in subjecto, sicut nec forma substantialis; sed tamen postquam inest, potest intendi et remitti, sicut forma accidentalis contrarium habens; et talis forma est gratia, quia nullam commixtionem patitur cum suo opposito, eo quod suum oppositum magis habet naturam privationis quam alicujus positionis, sicut et tenebra; et ideo oportet quod recipiatur subito in subjecto; et tamen potest intendi et remitti secundum accessum ad causam gratiae; et ideo sicut in instanti est introductio formae substantialis in materiam, et in eodem instanti expulsio alterius formae, et in eodem instanti completa dispositio, quae est necessitas ad formam, et per se terminus alterationis; ita infusio gratiae est in instanti, et in eodem instanti est remissio culpae, et motus liberi arbitrii, qui est quasi dispositio completa ad suscipiendam gratiam; et sic totum quod ad justificationem requiritur, est in instanti; unde justificatio non est successiva, sed subita.

Ad primum ergo dicendum, quod motus dupliciter dicitur, ut patet in 3 de Anima (text. com. 28). Est enim quidam motus qui est actus imperfecti, qui est exitus de potentia in actum; et talis oportet quod sit successivus, quia semper expectat aliquid in futurum ad perfectionem suae speciei, eo quod pars motus est alterius speciei a toto motu, ut dicitur in 10 Ethic. (cap. 2 vel 4): sicut patet in alteratione de motu qui est ad albedinem, cujus pars est motus ad medium colorem specie differens, si divisim accipiatur. Alius motus est actus perfecti, qui magis operatio dicitur, qui non expectat aliquid in futurum ad complementum suae speciei, sicut sentire; et talis motus non est successivus, sed subitus; et si contingat quod talis motus sit in tempore, hoc erit per accidens, quia mensuratur in quolibet instanti illius temporis in quo dicitur esse; sicut esse hominem, in tempore est et in instanti; et talis motus est motus liberi arbitrii, de quo loquimur; et ideo est in instanti. Secus autem esset, si esset motus collativus; quia tunc non posset esse in instanti, propter discursum de uno in aliud.

Ad secundum dicendum, quod intellectus quando intelligit aliquid in ordine ad aliud, intelligit utrumque. Non tamen sequitur quod plura intelligat, quia intelligit ea ut unum, sicut intelligit relationem unius ad alterum. Similiter etiam liberum arbitrium potest simul moveri in diversa, ita quod in unum per ordinem ad aliud; et propter hoc motus virtutis imperatae est simul cum motu virtutis imperantis, quia motus virtutis imperatae ordinatur ad finem virtutis imperantis: sicut qui vult sustinere mortem propter Deum, simul movetur liberum arbitrium ejus motu fortitudinis, et motu caritatis, qui actum fortitudinis imperat. Unde cum motus liberi arbitrii in peccatum elicitus a poenitentia, imperatus a caritate sit, quia propter Deum detestatur quis peccatum quod commisit; simul uterque motus esse potest.

Ad tertium dicendum, quod in mutationibus quae sunt termini motus, idem secundum rem est fieri et factum esse, sicut terminari et terminatum esse; sed diversimode significatur in fieri, scilicet secundum respectum ad motum praecedentem, cujus est terminus in facto esse secundum se; et ideo non sequitur quod simul sit et non sit, sed quod habeat esse post non esse.

Ad quartum patet solutio ex praedictis.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de contritione; et circa hoc quaeruntur quinque: 1.° quid sit; 2.° de quo esse debeat; 3.° quanta esse debeat; 4.° de duratione ipsius; 5.° de effectu ejus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum contritio sit dolor pro peccatis assumptus cum proposito confitendi et satisfaciendi.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod contritio non sit *dolor pro peccatis assumptus cum proposito confitendi et satisfaciendi*, ut quidam definiunt. Dolor enim in hoc a timore differt, quod dolor est de malo praesenti, timor de malo futuro. Sed peccata de quibus homo conteritur, non sunt quando est contritio, ut ex dictis patet. Ergo de eis non potest esse dolor.

2. Praeterea, secundum Augustinum, in lib. de Civ. Dei (21, cap. 3), dolor est de his quae nobis nolentibus accidunt. Sed peccata non sunt hujusmodi. Ergo etc.

3. Praeterea, si dolet de peccatis praeteritis; aut vult ea non esse, aut non fuisse. Si vult ea non esse, et jam non sunt; ergo habet quod vult; ergo magis gaudium est quam dolor. Si autem vult ea non fuisse, hoc autem est impossibile, quia quod factum est non potest non fuisse; ergo voluntas sua stulta est; quod non est dicendum de contrito; quia nullus qui secundum virtutem operatur, est stultus, ut dicitur in 4 Ethic. (cap. 7, vel 8); ergo contritio nullo modo est dolor.

4. Praeterea, sicut in contritione requiritur dolor, ita et pudor, et etiam gaudium. Ergo non magis debet dici dolor quam gaudium, vel pudor.

5. Praeterea, contritio omnia peccata sanat. Sed contraria contrariis sanantur. Ergo contritio debet esse contraria omnibus peccatis. Sed quaedam peccata sunt dolores, sicut invidia et accidia. Ergo contritio non est dolor.

6. Praeterea, contritio nobis a Deo datur. Sed quod datur, non assumitur. Ergo contritio non est dolor assumptus.

7. Praeterea, quandoque contritio sequitur confessionem. Sed ille qui nunc est confessus de pec-

(1) *Al.* impositio.

cato uno, non tenetur iterum confiteri, ut infra dicetur, dist. 22, qu. 1, art. 4. Ergo non oportet in contritione esse propositum confitendi.

8. Praeterea, satisfactio et confessio sunt necessaria ad hoc quod poena remittatur, quae in contritione remissa non fuit. Sed quandoque tota in contritione remittitur. Ergo non est necessarium semper quod contritus habeat propositum confitendi et satisfaciendi.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod contritio non sit actus virtutis. Passiones enim non sunt actus virtutum; quia eis non laudamur neque vituperamur, sicut dicitur in 2 Ethic. (cap. 5). Sed dolor est passio. Cum ergo contritio sit dolor, videtur quod non sit actus virtutis.

2. Praeterea, omnis actus virtutis est ab eo qui habet virtutem. Sed contritio non significatur ut procedens a contrito, sed magis ut in ipsum ab alio effectu procedit; et similiter compunctio, secundum quod alio nomine dicitur. Ergo contritio non est actus virtutis.

3. Praeterea, sicut contritio dicitur a terendo, ita et attritio. Sed attritio non est actus virtutis, ut ab omnibus dicitur. Ergo nec contritio.

4. Praeterea, actus virtutum sunt secundum omne tempus eodem modo, eo quod sunt de lege naturali: sed contritio non videtur quod semper sit eodem modo in veteri et nova lege; quia nec confessio, nec satisfactio, contra quae dividitur. Ergo contritio non est actus virtutis.

Sed contra, nihil est meritorium nisi actus virtutis. Sed contritio est actus quidam meritorius. Ergo est actus virtutis.

Praeterea, sicut ad virtutem pertinet facere bonum, ita declinare a malo, eo quod utrumque est justitiae generalis pars, quae est omnis virtus. Sed declinamus a malo per contritionem. Ergo contritio est actus virtutis, sicut actus quibus aliquid boni facimus.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod attritio possit fieri contritio. Differt enim contritio ab attritione, sicut formatum ab informi. Sed fides informis fit formata. Ergo attritio potest fieri contritio.

2. Praeterea, materia recipit perfectionem remota privatione. Sed dolor se habet ad gratiam, sicut materia ad formam; quia gratia informat dolorem. Ergo dolor qui prius erat informis, culpa existente, quae est privatio gratiae; remota culpa recipiet perfectionem informationis a gratia; et sic idem quod prius.

3. Praeterea, illud quod totum esse suae speciei habet in instanti, manet idem in diversis instantibus temporis, sicut esse hominem est idem in primo instanti generationis, et in omnibus sequentibus. Sed motus liberi arbitrii est hujusmodi, ut supra dictum est. Ergo potest manere idem in diversis instantibus temporis; ergo est idem numero cum gratia et sine gratia; et sic videtur quod ille motus liberi arbitrii qui prius erat informis, postea possit esse formatus; et sic attritio fiet contritio.

Sed contra, quorum principia sunt diversa omnino, eorum non potest fieri unum id quod est alterum. Sed attritionis principium est timor servilis, contritionis autem timor initialis. Ergo attritio non potest fieri contritio.

Praeterea, naturalia non fiunt gratuita secundum communiorem opinionem. Sed naturale dicitur quod est ante gratiam; et sic attritio inter naturalia computabitur. Ergo non potest fieri contritio, cum sit gratuitum bonum.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod initium omnis peccati est superbia, per quam homo sensui suo inhaerens, a mandatis divinis recedit; et ideo oportet quod illud quod destruit peccatum, hominem a sensu suo discedere faciat. Ille autem qui in sensu suo perseverat, rigidus et durus per similitudinem vocatur; unde et frangi aliquis dicitur, quando a sensu suo divellitur. Sed inter fractionem et comminutionem, sive contritionem, in rebus materialibus, unde haec nomina ad spiritualia transferuntur, hoc interest, ut dicitur in 4 Meteor. (cap. 9), quod frangi dicuntur aliqua quando in magnas partes dividuntur; sed comminui vel conteri, quando ad partes minimas reducitur hoc quod in se solidum erat. Et quia ad dimissionem peccati requiritur quod homo totaliter affectum peccati dimittat, per quem quamdam continuitatem et soliditatem in sensu suo habebat; ideo actus ille quo peccatum remittitur, contritio dicitur per similitudinem. In qua quidem contritione plura possunt considerari; scilicet ipsa substantia actus, modus agendi, principium et effectus; et secundum hoc de contritione inveniuntur diversae definitiones traditae. Quantum enim ad ipsam substantiam actus datur praedicta definitio. Et quia actus contritionis est actus virtutis, et est pars poenitentiae sacramenti; ideo manifestatur in praedicta definitione inquantum est actus virtutis, per hoc quod ponitur genus ipsius, scilicet *dolor*; et objectum in hoc quod dicit, *pro peccatis*; et electio quae requiritur ad actum virtutis, in hoc quod dicit, *assumptus;* sed inquantum est pars sacramenti, per hoc quod tangitur ordo ipsius ad alias partes, cum dicit, *cum proposito confitendi etc.* Alia etiam definitio invenitur, quae definit contritionem secundum quod est actus virtutis tantum; sed additur ad praedictam definitionem differentia contrahens ipsum ad specialem virtutem, scilicet poenitentiam: dicit enim, quod poenitentia est *dolor voluntarius, semper pro peccato puniens quod dolet commisisse.* In hoc enim quod additur punitio, ad specialem virtutem contrahitur; et de virtute hujus supra, dist. 14, qu. 1, art. 1, quaestiunc. 3, dictum est; quia ibi est posita quasi similis definitio de poenitentia, cui praecipue competit ratione contritionis. Alia autem definitio invenitur Isidori (lib. 2 de summo Bono, cap. 12), quae talis est: *Contritio est compunctio et humilitas mentis cum lacrymis, veniens de recordatione peccati et timore judicii;* et haec quidem tangit rationem nominis in hoc quod dicit: *Humilitas mentis;* quia sicut per superbiam aliquis in sensu suo rigidus dicitur, ita per hoc quod a sensu suo contritus recedit, humiliatur. Tangit etiam modum exteriorem in hoc quod dicit: *Cum lacrymis*; et principium contritionis in hoc quod dicit: *Veniens de recordatione peccati et timore judicii.* Alia sumitur ex verbis Augustini (in Psalm. 73), quae tangit effectum contritionis, scilicet: *Contritio est dolor remittens peccatum.* Alia sumitur ex verbis Gregorii (lib. 8 Moral., cap. 16),

quae talis est: *Contritio est humilitas spiritus annihilans peccatum, inter spem et timorem;* et haec tangit rationem nominis in hoc quod dicit, quod contritio est *humilitas spiritus*; et effectus ejus, in hoc quod dicit, *annihilans peccatum*; et originem in hoc quod dicit, *inter spem et timorem*; nec solum ponit causam principalem, quae est timor, sed etiam secundariam quae est spes, sine qua timor desperationem facere posset.

Ad primum ergo dicendum, quod dolor non est nisi de eo quod aliquo modo praesens est. Peccatum autem praeteritum, etsi non sit praesens, est tamen praesens quantum ad aliquem effectum ejus, vel dispositionem ad peccandum, vel reatum aut maculam, vel etiam damnum temporis, quod aliquo modo non potest recuperari etiam poenitentia peracta; vel etiam amissionem dignitatis innocentiae, ad quam nunquam redire potest, per quam dicere potuisset: *Non reprehendit me cor meum in omni vita mea*; Job 27, 6. Vel dicendum, quod peccatum praeteritum dolorem excitat, inquantum praesentialiter in memoria manet; sicut etiam memorando praeterita tristia, sic eis afficimur (1) ac si praesentia essent. Potest etiam dici, quod sicut memoria quae est in intellectiva parte, non est tantum praeteritorum, sed etiam praesentium, ut in 1 lib., dist. 3, qu. 1, art. 4, dictum est, quamvis memoria quae est sensitivae partis, sit tantum praeteritorum; ita dolor, qui est in appetitu intellectivae partis, potest esse et praeteritorum et praesentium, quamvis dolor sensitivae partis tantum sit praesentium, eo quod intellectus abstrahit a qualibet temporis differentia, sicut et ab aliis conditionibus materialibus quas sensus concernit.

Ad secundum dicendum, quod quamvis peccata, quando acciderunt, voluntaria fuerunt, tamen quando de eis conterimur, voluntaria non sunt; et ideo nobis nolentibus acciderunt, non quidem secundum voluntatem quam habuimus cum ea volebamus, sed secundum illam quam nunc habemus, qua vellemus ut nunquam fuissent.

Ad tertium dicendum, quod quamvis voluntas completa non possit esse alicujus sapientis de impossibili; tamen voluntas conditionata, quae et velleitas dicitur, esse potest de impossibilibus; qua etiam sapiens vellet quod impossibile est, si possibile foret: et ista voluntas sufficit ad dolorem causandum; et praecipue quando impossibilitas obtinendi quod volumus, ex nobis provenit; et sic est in proposito.

Ad quartum dicendum, quod quamvis sit in contritione gaudium et pudor, tamen gaudium non respicit directe peccatum, sed magis gratiam recuperatam, vel etiam ipsum dolorem, per quem gratia recuperatur. Similiter pudor respicit effectum peccati, qui est ingloriatio, quia verecundia secundum Philosophum est timor inglorialionis; sed dolor directe ipsum peccatum respicit; et ideo contritio, quae ad deletionem peccati ordinatur, magis dicitur dolor quam aliquid supra dictorum.

Ad quintum dicendum, quod dolor non solum opponitur gaudio secundum genus, sed etiam opponitur specialiter dolor de bono, dolori de malo, sicut gaudium de bono, gaudio de malo; unde etiam aliquando aliquis dolet se prius doluisse; et secundum hoc contritio, quamvis sit dolor, potest sanare peccata quae in dolore consistunt. Vel dicendum, quod quamvis aliqua peccata in dolore consistant, tamen illius doloris causa est delectatio, vel amor illicitus; et secundum hoc dolore, quasi contrario, sanari possunt.

Ad sextum dicendum, quod contritio est a Deo solo quantum ad formam qua informatur; sed quantum ad substantiam actus est ex libero arbitrio, et a Deo, qui operatur in omnibus operibus et naturae et voluntatis.

Ad septimum dicendum, quod contritio naturaliter praecedit confessionem; sed quod aliquando sequatur, est per accidens ex defectu poenitentis; et tamen tunc etiam debet habere propositum confitendi, si aliquid memoriae occurrat quod confessus non sit.

Ad octavum dicendum, quod quamvis tota poena possit per contritionem dimitti, tamen adhuc necessaria est confessio et satisfactio: tum quia homo non potest esse certus de sua contritione, quod fuerit ad totum tollendum sufficiens; tum quia confessio et satisfactio sunt in praecepto; unde transgressor constitueretur, si non confiteretur et satisfaceret.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod contritio secundum proprietatem sui nominis non significat actum virtutis, sed magis quamdam corporalem passionem. Sed hic non quaeritur sic de contritione, sed de eo ad quod significandum hoc nomen per similitudinem adaptatur. Sicut enim inflatio propriae voluntatis ad malum faciendum importat, quantum est de se, malum ex genere; ita illius voluntatis annihilatio et comminutio quaedam de se importat bonum ex genere; quia hoc est detestari propriam voluntatem, qua peccatum commissum est; et ideo contritio, quae hoc significat, importat aliquam rectitudinem voluntatis; et propter hoc est actus virtutis illius cujus est peccatum praeteritum detestari et destruere, scilicet poenitentiae, ut patet ex his quae in 14 dist., qu. 1, art. 1, quaestiunc. 3, dicta sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod in contritione est duplex dolor de peccato. Unus in parte sensitiva, qui passio est; et hic non est essentialiter contritio, prout est actus virtutis, sed magis effectus ipsius. Sicut enim poenitentiae virtus exteriorem poenam suo corpori infligit ad recompensandum offensam quae in Deum commissa est officio membrorum; ita etiam et ipsi concupiscibili poenam infert doloris praedicti, quia ipsa etiam ad peccatum cooperabatur. Sed tamen hic dolor potest pertinere ad contritionem, inquantum est pars sacramenti; quia sacramenta non solum in interioribus actibus, sed etiam in exterioribus, et in rebus sensibilibus, nata sunt esse. Alius dolor est in voluntate, qui nihil aliud est quam displicentia alicujus mali, secundum quod affectus voluntatis nominatur per nomina passionum, ut in 3 lib., dist. 26, qu. 1, art. 5, in corp., dictum est; et sic contritio est dolor per essentiam, et est actus virtutis poenitentiae.

Ad secundum dicendum, quod contritio passive accepta, de ratione sui dicit passionem alicui corpori inhaerentem; sed quod ab alio sit inflicta, hoc non dicit ex ratione sui nominis, sed ex consequenti, scilicet ex natura patientis, quod non est natum in seipsum agere; et ideo quando transfertur ad actum voluntatis, quae seipsam nata est movere,

(1) *Al.* praeterita, tristitia eis afficimur.

salvatur ibi similitudo et actionis et passionis in ipsa voluntate. Inquantum enim ille rigor quo propriam voluntatem quis secutus est, dissolvitur, sic ipsius voluntatis quasi quaedam passio est contritio; inquantum autem non alio cogente, sed sua sponte hoc accidit, seipsam conterere dicitur.

Ad tertium dicendum, quod attritio non dicit (1) accessum ad perfectam contritionem; unde in corporalibus dicuntur attrita quae aliquo modo sunt comminuta, sed non perfecte; sed contritio dicitur quando omnes partes tritae sunt simul per divisionem ad minima: et ideo significat attritio in spiritualibus quamdam displicentiam de peccatis commissis, sed non perfectam; contritio autem perfectam.

Ad quartum dicendum, quod contritio, secundum quod in se consideratur, fuit semper eodem modo in qualibet lege. Sicut enim futurum peccatum semper oportet vitare, ita semper et de commisso dolere. Sed secundum quod importat ordinem ad alias poenitentiae partes, non semper fuit eodem modo, eo quod aliae partes eodem modo non semper fuerunt; unde non oportet quod semper eodem modo fuerit propositum confitendi et satisfaciendi, quod in definitione contritionis ponitur.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod super hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod attritio fit contritio, sicut fides informis fit formata. Sed hoc, ut videtur, non potest esse; quia quamvis habitus fidei informis fiat formatus, nunquam tamen actus fidei informis fit actus fidei formatae; quia actus ille informis transit, et non manet veniente caritate. Attritio autem et contritio non dicunt habitum, sed actum tantum; habitus enim virtutum infusarum, qui voluntatem respiciunt, non possunt esse informes, cum caritatem consequantur, ut in 3 lib., dist. 23, qu. 3, art. 1, quaestiunc. 1, dictum est. Unde antequam gratia infundatur, non est habitus, a quo actus contritionis postea elicitur; et sic nullo modo attritio potest fieri contritio; et hoc alia opinio dicit.

Ad primum ergo dicendum, quod non est simile de fide et contritione, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod remota privatione a materia quae manet perfectione adveniente, formatur materia illa; sed dolor ille qui erat informis, non manet caritate adveniente; et ideo formari non potest. Vel dicendum, quod materiae essentia non habet originem a forma, sicut actus habet originem ab habitu quo formatur; unde non est inconveniens materiam informari aliqua forma de novo, qua prius non informabatur; sed hoc de actu est impossibile, sicut impossibile est quod aliquid idem numero oriatur a principio a quo prius non oriebatur; quia res semel tantum in esse procedit.

Ad tertium dicendum, quod quamvis motus intellectus et voluntatis habeat totam suam speciem in uno instanti, sicut res permanens; tamen secundum accidens mensuratur tempore, secundum quod causae suae variabiles sunt per tempus. Sic enim esse hominem, quod est in instanti, tempore mensuratur; et quamdiu causae esse hominis manent eaedem, et ipsum esse manet; sed mutatis causis, mutatur illud esse, priori destructo: quia generatio unius est corruptio alterius. Et similiter ipsa dispositio voluntatis quae talem actum causabat, mutatur et transit, et actus ille idem non manet, nec semel transiens potest iterum resumi.

(1) *Forte deest* perfectam contritionem, sed.

ARTICULUS II.

Utrum homo debeat conteri de poenis, non solum de culpis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod homo debeat conteri de poenis, non solum de culpis. Augustinus enim in lib. de Poenitentia (hom. ult. ex quinquaginta) dicit: *Nemo vitam aeternam desiderat, nisi eum hujus vitae mortalis poeniteat.* Sed mortalitas vitae quaedam poena est. Ergo debet poenitens etiam de poenis conteri.

2. Praeterea, supra habitum est ex verbis Augustini, quod poenitens debet doiere ex hoc quod virtute se privavit. Sed privatio virtutis quaedam poena est. Ergo contritio est dolor etiam de poenis.

Sed contra, nullus tenet id de quo dolet. Sed poenitens, secundum suum nomen, poenam tenet. Ergo non dolet de poena; et sic contritio, quae est dolor poenitentialis, non est de poena.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod contritio esse debeat de originali. De peccato enim actuali conteri debemus, non ratione actus inquantum est ens quoddam, sed ratione deformitatis, quia actus secundum suam substantiam bonum quoddam est a Deo. Sed peccatum originale habet deformitatem, sicut et actuale. Ergo etiam de eo conteri debemus.

2. Praeterea, per peccatum originale homo fuit a Deo aversus, quia poena ejus erat carentia divinae visionis. Sed cuilibet debet displicere se fuisse a Deo aversum. Ergo homo debet habere displicentiam peccati originalis, et sic debet de ipso conteri.

Sed contra, medicina debet esse proportionata morbo. Sed peccatum originale sine nostra voluntate contractum est. Ergo non requiritur quod per actum voluntatis, qui est contritio, ab ipso purgemur.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod non de omni actuali peccato commisso a nobis debeamus conteri. Quia contraria contrariis curantur. Sed quaedam peccata per tristitiam committuntur, sicut acidia et invidia. Ergo medicina eorum non debet esse tristitia, quae est contritio, sed gaudium.

2. Praeterea, contritio est actus voluntatis, qui non potest esse de eo quod cognitioni non subjacet. Sed quaedam peccata sunt quae in cognitione non habemus, sicut oblita. Ergo de eis non potest esse contritio.

3. Praeterea, per voluntariam contritionem delentur illa quae per voluntatem committuntur. Sed ignorantia voluntarium tollit, ut patet per Philosophum in 3 Ethic. (cap. 2 vel 3). Ergo de eis quae per ignorantiam accidunt, non debet esse contritio.

4. Praeterea, de illo peccato non debet esse contritio quod per contritionem non tollitur. Sed quaedam peccata sunt quae non tolluntur per contritionem, scilicet venialia, quae adhuc post contritionis gratiam manent. Ergo non de omnibus peccatis praeteritis debet esse contritio.

Sed contra, poenitentia est medicina contra omnia peccata actualia. Sed poenitentia non est

aliquorum quorum non sit contritio, quae est prima pars ejus. Ergo et de omnibus peccatis debet esse contritio.

Praeterea, nullum peccatum remittitur, nisi quis justificetur. Sed ad justificationem requiritur contritio, ut prius dictum est. Ergo de quolibet peccato conteri oportet.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod etiam de peccatis futuris aliquis debeat conteri. Contritio enim est actus liberi arbitrii. Sed liberum arbitrium magis se extendit ad futura quam ad praeterita; quia electio, quae est actus liberi arbitrii, est de contingentibus futuris, ut dicitur in 3 Ethic. (cap. 5, vel 7). Ergo contritio est magis de peccatis futuris quam de praeteritis.

2. Praeterea, peccatum aggravatur ex consequenti effectu. Unde Hieronymus dicit (1), quod poena Arii nondum est determinata, quia adhuc est possibile aliquos per ejus haeresim corruere, quibus corruentibus semper ejus poena augetur; et similiter est de illo qui judicatur homicida, si letaliter percussit, etiam antequam percussus moriatur. Sed in illo intermedio debet peccator conteri de peccato. Ergo non solum secundum quod habet quantitatem ex praeterito actu, sed etiam secundum quod habet quantitatem ex futuro: et sic contritio respicit futurum.

Sed contra, contritio est pars poenitentiae. Sed poenitentia semper respicit praeteritum. Ergo et contritio; et sic non est de peccato futuro.

QUAESTIUNCULA V.

Ulterius. 1. Videtur quod homo debeat conteri de peccato alieno. Non enim petit aliquis indulgentiam nisi de peccato de quo contritus est. Sed de peccatis alienis indulgentia petitur in Psal. 18, 13: *Ab alienis parce servo tuo*. Ergo debet homo conteri de peccatis alienis.

2. Praeterea, homo ex caritate tenetur diligere proximum sicut seipsum. Sed propter dilectionem sui et de malis suis dolet, et bona desiderat. Ergo cum teneamur proximo desiderare bona gratiae sicut et nobis, videtur quod debeamus de culpa ejus dolere, sicut et de nostris. Sed contritio nihil aliud est quam dolor de peccatis. Ergo homo debet conteri de peccatis alienis.

Sed contra, contritio actus poenitentiae virtutis est. Sed nullus poenitet nisi de his quae ipse fecit. Ergo nullus conteritur de peccatis alienis.

QUAESTIUNCULA VI.

Ulterius. 1. Videtur quod non requiratur de singulis peccatis mortalibus contritio. Est enim motus contritionis in justificatione in instanti. Sed in instanti non potest homo recogitare singula peccata. Ergo non oportet quod sit contritio de singulis.

2. Praeterea, contritio debet esse de peccatis secundum quod avertunt a Deo; quia conversio ad creaturam sine aversione a Deo contritionem non requirit. Sed omnia peccata mortalia conveniunt in aversione. Ergo contra omnia sufficit una contritio.

3. Praeterea, plus conveniunt peccata mortalia actualia ad invicem, quam actualia et originale. Sed unus baptismus delet omnia actualia, et originale. Ergo una contritio generalis delet omnia peccata mortalia.

Sed contra, diversorum morborum diversae sunt medicinae: quia non sanat oculum quod sanat calcaneum, ut Hieronymus dicit (1). Sed contritio est medicina singularis contra unum tantum mortale. Ergo non sufficit una communis de omnibus.

Praeterea, contritio per confessionem explicatur. Sed oportet singula peccata mortalia confiteri. Ergo et de singulis conteri.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod contritio importat, ut dictum est, alicujus et duri et integri comminutionem. Haec autem integritas et duritia invenitur in malo culpae; quia voluntas, quae est ipsius causa, in eo qui male agit, in suis terminis stat, nec praecepto legis cedit; et ideo hujus mali displicentia contritio per similitudinem dicitur. Haec autem similitudo non potest adaptari ad malum poenae, quia poena simpliciter diminutionem dicit; et ideo de malis poenae potest esse dolor, sed non contritio.

Ad primum ergo dicendum, quod poenitentia, secundum Augustinum, debet esse de hac vita mortali, non ratione ipsius mortalitatis, nisi poenitentia large dicatur omnis dolor; sed ratione peccatorum ad quae ex infirmitate hujus vitae deducimur.

Ad secundum dicendum, quod ille dolor quo quis dolet de amissione virtutis per peccatum, non est essentialiter ipsa contritio, sed est principium ejus; sicut cum aliquis movetur ad dolendum de aliquo propter malum quod inde consecutum est.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod contritio, ut dictum est, est dolor respiciens, et quodammodo comminuens voluntatis duritiem; et ideo de illis solis peccatis esse potest quae ex duritia nostrae voluntatis in nos proveniunt. Et quia peccatum originale non nostra voluntate inductum est, sed ex vitiatae naturae origine contractum; ideo de ipso non potest esse contritio, proprie loquendo; sed displicentia potest esse de eo, vel dolor.

Ad primum ergo dicendum, quod contritio non est de peccato ratione substantiae actus tantum, quia ex hoc non habet rationem mali: neque iterum ratione deformitatis tantum, quia deformitas de se non dicit rationem culpae, sed quandoque importat poenam. Debet autem de peccato esse contritio, inquantum importat utramque deformitatem ex actu voluntatis provenientem; et hoc non est in peccato originali; et ideo de eo non est contritio.

Similiter dicendum ad secundum; quia aversio voluntatis est illa cui debetur contritio.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod omnis actualis culpa ex hoc contingit quod voluntas nostra legi Dei non cedit, vel eam transgrediendo, vel omittendo, vel praeter eam agendo. Et quia durum est quod habet potentiam ut non facile patiatur; ideo in omni actuali peccato duritia

(1) Apud Hieronymum hoc non occurrit (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) Sive alius Auctor qui sub ejus nomine perperam circumfertur, in Marci cap. 9 (*Ex edit. P. Nicolai*).

quaedam est voluntatis; et propter hoc si debeat peccatum curari, oportet quod per contritionem comminuentem remittatur.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut ex dictis patet, contritio opponitur peccato ex parte illa qua ex electione voluntatis procedit non sequentis imperium divinae legis; non autem ex parte ejus quod est in peccato materiale: et hoc est super quod cadit electio. Cadit autem voluntatis electio non solum super actus aliarum virium, quibus voluntas ad suum finem utitur, sed etiam super actum proprium ipsius. Voluntas enim vult se velle aliquid; et sic electio voluntatis cadit supra dolorem illum seu tristitiam quae invenitur in peccato invidiae et hujusmodi, sive ille dolor sit in sensu, sive in ipsa voluntate; et ideo illius peccatis dolor contritionis opponitur.

Ad secundum dicendum, quod oblivio de aliquo potest esse dupliciter: aut ita quod totaliter a memoria exciderit; et tunc non potest aliquis inquirere illud; aut ita quod partim a memoria exciderit, et partim maneat; sicut cum recolo me aliquid audivisse in generali, sed nescio quid in speciali; et tunc requiro in memoriam ad recognoscendum. Et secundum hoc etiam aliquod peccatum potest esse oblitum dupliciter: aut ita quod in generali memoria maneat, sed non in speciali; et tunc debet homo recogitare ad inveniendum peccatum, quia de quolibet mortali peccato homo tenetur specialiter conteri. Si autem invenire non possit, sufficit de eo conteri secundum quod in notitia tenetur; et debet homo non solum de peccato, sed de oblivione ejus dolere, quae ex negligentia contingit. Si autem peccatum omnino a memoria excidit, tunc ex impotentia faciendi excusatur a debito, et sufficit generalis contritio de omni eo in quo Deum offendit. Sed quando impotentia tollitur, sicut cum ad memoriam peccatum revocatur, tunc tenetur homo specialiter conteri; sicut etiam pauper qui non potest solvere quod debet, excusatur; et tamen tenetur cum primo potuerit.

Ad tertium dicendum, quod si ignorantia omnino tolleret voluntatem male agendi, excusaret, et non esset peccatum; sed quandoque non totaliter tollit voluntatem, et tunc a toto non excusat, sed a tanto; et ideo de peccato per ignorantiam commisso debet homo conteri.

Ad quartum dicendum, quod post contritionem de mortali potest remanere veniale, sed non post contritionem de veniali; et ideo de venialibus etiam debet esse contritio, eo modo quo et poenitentia, sicut supra, dist. praeced., dictum est.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod in omnibus motoribus et mobilibus ordinatis ita est quod motor inferior habet motum proprium, et praeter hoc sequitur in aliquo motum superioris motoris; sicut patet in motu planetarum, qui praeter motus proprios sequuntur motum primi orbis. Omnibus autem virtutibus moralibus motor est ipsa prudentia, quae dicitur auriga virtutum; et ideo quaelibet virtus moralis cum motu proprio habet aliquid de motu prudentiae; et ideo, cum poenitentia sit quaedam virtus moralis, quia est pars justitiae, cum actu proprio consequitur prudentiae motum. Proprius autem actus ejus est in objectum proprium, quod est peccatum commissum; et ideo ejus actus principalis, scilicet contritio, secundum suam speciem respicit tantum peccatum praeteritum; sed ex consequenti respicit futurum, secundum quod habet aliquid de actu prudentiae adjunctum, et non tantum in illud (1) futurum ratione propriae speciei movetur; et propter hoc ille qui conteritur, dolet de peccato praeterito, et cavet futurum: sed non dicitur esse contritio de peccato futuro, sed magis cautio, quae est pars prudentiae contritioni adjuncta.

Ad primum ergo dicendum, quod liberum arbitrium dicitur esse de contingentibus futuris, secundum quod est de actibus, sed non secundum quod est de objectis actuum; quia homo potest cogitare ex libero arbitrio de rebus praeteritis et necessariis; sed tamen ipse actus cogitationis, secundum quod sub libero arbitrio cadit, contingens futurum est; et sic etiam actus contritionis contingens futurum est, secundum quod sub libero arbitrio cadit; sed objectum ejus potest esse praeteritum.

Ad secundum dicendum, quod ille effectus consequens qui peccatum aggravat, jam in actu praecessit velut in causa; et ideo, quando commissum est, totam suam quantitatem habuit, et ex effectu consequenti non accrescit aliquid quo ad culpae rationem, etsi accrescit quo ad poenam accidentalem, secundum quod plures habebit rationes dolendi in inferno (2) de pluribus malis consecutis ex suo peccato; et sic loquitur Hieronymus; unde non oportet quod contritio sit nisi de peccatis praeteritis.

Solutio V. Ad quintam quaestionem dicendum, quod illud idem conteritur quod prius durum et integrum fuit; unde patet quod contritio pro peccato sit in eodem in quo peccati duritia praecessit; et sic de alienis peccatis non est contritio.

Ad primum ergo dicendum, quod ab alienis peccatis sibi parci Propheta precatur, inquantum ex consortio peccatorum aliquis per consensum aliquam immunditiam contrahit, sicut scriptum est, Psalm. 17, 22: *Cum perverso perverteris.*

Ad secundum dicendum, quod de peccatis aliorum dolere debemus; non tamen oportet quod de eis conteramur, quia non omnis dolor de peccato praeterito est contritio, ut ex dictis patet.

Solutio VI. Ad sextam quaestionem dicendum, quod contritio potest dupliciter considerari; scilicet quantum ad sui principium, et quantum ad terminum. Et dico principium contritionis cogitationem qua quis cogitat de peccato et dolet, etsi non dolore contritionis, saltem dolore attritionis; terminus autem contritionis est, quando dolor ille jam gratia informatur. Quantum ergo ad principium contritionis, oportet quod sit de singulis peccatis quae quis in memoria habet; sed quantum ad terminum sufficit quod sit una communis de omnibus; tunc enim ille motus agit in vi omnium dispositionum praecedentium.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis omnia peccata mortalia conveniant in aversione, tamen differunt in causa et modo aversionis, et quantitate elongationis a Deo; et hoc est secundum diversitatem conversionis.

Ad tertium dicendum, quod baptismus agit in virtute meriti Christi, quod habuit infinitam virtutem ad delendum omnia peccata; et propter hoc

(1) *Forte* non tamen in illud.
(2) *Al.* in infirmo.

unus sufficit contra omnia. Sed in contritione requiritur cum merito Christi actus noster; et ideo oportet quod singulis peccatis respondeat singillatim, cum non habeat infinitam virtutem. Vel dicendum, quod baptismus est spiritualis generatio; sed poenitentia quantum ad contritionem et alias sui partes est spiritualis quaedam sanatio per modum cujusdam alterationis. Patet autem in generatione corporali alicujus quae est cum corruptione alterius, quod una generatione removentur omnia accidentia contraria rei generatae, quae erant accidentia rei corruptae; sed in alteratione removetur tantum unum accidens contrarium accidenti, ad quod terminatur alteratio. Et similiter unus baptismus simul delet omnia peccata novam vitam inducendo; sed poenitentia non delet omnia peccata nisi ad singula feratur; et ideo oportet de singulis conteri et confiteri.

ARTICULUS III.

Utrum contritio sit major dolor qui esse possit in natura.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod contritio non sit major dolor qui esse possit in natura. Dolor enim est sensus laesionis. Sed aliquae laesiones magis sentiuntur quam laesio peccati, sicut laesio vulneris. Ergo non est maximus dolor contritio.

2. Praeterea, ex effectu sumimus judicium de causa. Sed effectus doloris sunt lacrymae. Cum ergo aliquando contritus non emittat lacrymas corporales de peccatis, quas tamen emittit de morte amici, vel de percussione, vel de aliquo hujusmodi; videtur quod contritio non sit dolor maximus.

3. Praeterea, quanto aliquid plus habet de permixtione contrarii, tanto est minus intensum. Sed contritionis dolor habet multum de gaudio admixtum: quia contritus gaudet de liberatione, spe veniae, et de multis hujusmodi. Ergo dolor suus est minimus.

4. Praeterea, dolor contritionis displicentia quaedam est. Sed multa sunt quae magis displicent contrito quam peccata sua praeterita; non enim vellet poenam inferni sustinere potius quam peccare, nec iterum sustinuisse omnes poenas temporales, aut etiam sustinere; alias pauci invenirentur contriti. Ergo dolor contritionis non est maximus.

Sed contra, secundum Augustinum (de Civ. Dei, lib. 21, cap, 5), omnis dolor in amore fundatur. Sed amor caritatis, in quo fundatur dolor contritionis, est maximus. Ergo dolor contritionis est maximus.

Praeterea, dolor est de malo. Ergo de magis malo debet esse magis dolor. Sed culpa est magis malum quam poena. Ergo dolor de culpa, qui est contritio, excedit omnem alium dolorem.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non possit esse nimis magnus contritionis dolor. Nullus enim dolor potest esse immoderatior quam ille qui proprium subjectum destruit. Sed dolor contritionis, si est tantus quod mortem vel corruptionem corporis inducat, est laudabilis. Dicit enim Anselmus (in Meditat.): *Utinam sic impinguentur viscera animae meae, ut medullae corporis mei exsiccentur;* et Augustinus (alius Auctor) de contritione cordis, cap. 10, dicit se esse dignum oculos caecare plorando. Ergo dolor contritionis non potest esse nimius.

2. Praeterea, dolor contritionis ex caritatis amore procedit. Sed amor caritatis non potest esse nimius. Ergo nec dolor contritionis.

Sed contra, omnis virtus moralis corrumpitur per superabundantiam et defectum. Sed contritio est actus virtutis moralis, scilicet poenitentiae, cum sit pars justitiae. Ergo potest esse superfluus dolor de peccatis.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod non debeat esse major dolor de uno peccato quam de alio. Hieronymus enim (in epitaphio Paulae) collaudat Paulam de hoc quod minima peccata plangebat sicut magna. Ergo non magis est dolendum de uno quam de alio.

2. Praeterea, motus contritionis est subitus. Sed non potest unus motus esse intensior simul et remissior. Ergo contritio non debet esse major de uno peccato quam de alio.

3. Praeterea, de peccato praecipue est contritio, secundum quod a Deo avertit. Sed in aversione omnia mortalia peccata conveniunt; quia omnia tollunt gratiam, qua anima Deo conjungitur. Ergo de omnibus peccatis mortalibus aequalis debet esse contritio.

Sed contra, Deut. 25, 2, dicitur: *Secundum mensuram peccati erit et plagarum modus.* Sed contritioni de peccatis plagae commensurantur; quia contritio habet propositum satisfaciendi annexum. Ergo contritio magis debet esse de uno peccato quam de alio.

Praeterea, de hoc debet homo conteri quod debuit vitare. Sed homo magis debet vitare unum peccatum quam aliud, quia gravius est, si necessitas alterum faciendi incumberet. Ergo et similiter de uno, scilicet graviori, magis quam de alio dolere.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut supra dictum est, in contritione est duplex dolor. Unus in ipsa voluntate, qui est essentialiter ipsa contritio, quae nihil aliud est quam displicentia praeteriti peccati; et dolor talis in contritione excedit alios dolores; quia quantum aliquid placet, tantum contrarium ejus displicet: finis autem super omnia placet, cum omnia propter ipsum desiderentur; et ideo peccatum quod a fine ultimo avertit, super omnia displicere debet. Alius dolor est in parte sensitiva, qui causatur ex primo dolore, vel ex necessitate naturae, secundum quod vires inferiores sequuntur motum superiorum; vel ex electione, secundum quod homo poenitens in seipso voluntarie excitatur (1) ut de peccatis doleat; et neutro modo oportet quod sit maximus dolorum: quia vires inferiores vehementius moventur ab objectis propriis, quam ex redundantia superiorum virium; et ideo quanto operatio superiorum virium est propinquior objectis inferiorum, tanto magis sequuntur earum motum; et ideo major dolor est in sensitiva parte ex laesione sensibili quam sit ille qui in ipsa redundat ex ra-

(1) *Ita Nicolaius. Al.* in seipso habet dolorem, excitatur.

tione: et similiter major qui redundat ex ratione de corporalibus deliberante quam qui redundat ex ratione considerante spiritualia. Unde dolor in sensitiva parte ex displicentia rationis proveniens de peccato, non est major aliis doloribus qui in ipsa sunt; et similiter nec dolor qui est voluntarie assumptus; tum quia non obedit affectus inferior superiori ad nutum, ut passio tanta sequatur in inferiori appetitu, qualem ordinat superior; tum etiam quia passiones a ratione assumuntur in actibus virtutum secundum mensuram quamdam, quam quandoque dolor qui est sine virtute, non servat, sed excedit.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dolor sensibilis est de sensu laesionis, ita dolor interior est de cognitione alicujus nocivi; et ideo quamvis laesio peccati secundum sensum exteriorem non percipiatur, tamen percipitur esse maxima secundum sensum interiorem rationis.

Ad secundum dicendum, quod corporales immutationes immediate consequuntur ad passiones sensitivae partis, et eis mediantibus ad affectiones appetitivae superioris; et inde est quod ex dolore sensibili, vel etiam sensibili nocivo (1) citius superfluunt lacrymae corporales quam de dolore spirituali contritionis.

Ad tertium dicendum, quod gaudium illud quod de dolore poenitens habet, non minuit displicentiam, quia ei non contrariatur; sed auget, secundum quod omnis operatio augetur per propriam delectationem, ut dicitur in 10 Ethic. (cap. 5, vel 6): sicut qui delectatur in addiscendo aliquam scientiam, melius addiscit; et similiter qui gaudet de displicentia, vehementius displicentiam habet. Sed bene potest esse quod illud gaudium temperet dolorem ex ratione in partem sensitivam resultante.

Ad quartum dicendum, quod quantitas displicentiae de aliqua re debet esse secundum quantitatem malitiae ipsius. Malitia autem in culpa mortali mensuratur ex eo in quem peccatur, inquantum est ei indigna; et ex eo qui peccat, inquantum est ei nociva. Et quia homo debet plus Deum quam se diligere, ideo plus debet odire culpam inquantum est offensa Dei, quam inquantum est nociva sibi. Est autem nociva sibi principaliter, inquantum separat ipsum a Deo; et ex hac parte ipsa separatio a Deo, quae poena quaedam est, magis debet displicere quam ipsa culpa, inquantum hoc nocumentum inducit (quia quod propter alterum oditur, minus oditur); sed minus quam culpa inquantum est offensa in Deum. Inter omnes autem poenas attenditur ordo malitiae secundum quantitatem nocumenti; et ideo, cum hoc sit maximum nocumentum quo maximum bonum privatur, erit inter poenas maxima, separatio a Deo. Est etiam alia quantitas mali accidentalis, quam oportet in displicentia attendere secundum rationem praesentis et praeteriti: quia quod praeteritum est, jam non est; unde habet minus de ratione et malitiae et bonitatis; et inde est quod plus refugit homo sustinere aliquid mali in praesenti vel in futuro, quam horreat de praeterito; unde nec aliqua passio animae directe respondet praeterito; sicut dolor respondet praesenti malo, et timor futuro; et propter hoc de duobus malis praeteritis illud magis abhorret animus cujus major effectus in praesenti remanet, vel in futurum timetur, etiam si in praeterito minus fuerit. Et quia effectus praecedentis culpae non ita percipitur quandoque sicut effectus praeteritae poenae, tum quia culpa perfectius sanatur quam quaedam poena; tum quia defectus corporalis magis est manifestus quam spiritualis; ideo homo etiam bene dispositus quandoque magis percipit in se horrorem praecedentis poenae quam praecedentis culpae; quamvis magis esset paratus pati eamdem poenam quam committere eamdem culpam. Est etiam considerandum in comparatione culpae et poenae, quod quaedam poenae inseparabiliter habent conjunctam Dei offensam, sicut separatio a Deo; quaedam etiam addunt perpetuitatem, sicut poena inferni. Poena ergo illa quae offensam annexam habet, eodem modo vitanda est sicut et culpa; sed illa quae perpetuitatem addit, est magis quam culpa simpliciter fugienda. Si tamen ab eis separetur ratio offensae, et consideretur tantum ratio poenae, minus habet de malitia quam culpa, inquantum est offensa Dei, et propter hoc minus deberet displicere. Sciendum est etiam, quod quamvis talis debeat esse contriti dispositio, non tamen de his tentandus est; quia homo affectus suos non de facili mensurare potest: et quandoque illud quod minus displicet, videtur magis displicere; quia est propinquius sensibili nocumento, quod magis est nobis notum.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod contritio ex parte doloris qui est in ratione, scilicet displicentiae, quo peccatum displicet inquantum est offensa Dei, non potest esse nimia, sicut nec amor caritatis, quo intenso talis displicentia intenditur, potest esse nimius; sed quantum ad dolorem sensibilem potest esse nimia, sicut etiam exterior corporis afflictio potest esse nimia, ut supra, dist. 15, in quaestione de jejunio, ex verbis Hieronymi patuit. In his enim omnibus debet accipi pro mensura conservatio subjecti et bonae habitudinis sufficientis ad ea quae agenda incumbunt; et propter hoc dicitur Rom. 12, 1: *Rationabile obsequium vestrum.*

Ad primum ergo dicendum, quod Anselmus desiderabat ex pinguedine devotionis medullas corporales exsiccari non quantum ad humorem naturalem, sed quantum ad desideria et concupiscentias corporales. Augustinus autem quamvis dignus se cognosceret amissione exteriorum oculorum propter peccatum, quia quilibet peccator non solum aeterna, sed temporali morte dignus est; non tamen volebat sibi oculos caecare.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de dolore qui est in ratione; tertia autem procedit de dolore sensitivae partis.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod de contritione dupliciter possumus loqui. Uno modo secundum quod singillatim singulis peccatis respondet: et sic quantum ad dolorem superioris affectus requiritur quod de majori peccato quis doleat magis; quia ratio doloris est major in uno quam in alio, scilicet offensa Dei; ex magis enim inordinato actu Deus magis offenditur. Similiter etiam cum majori culpae major poena debeatur, etiam dolor sensitivae partis, secundum quod pro peccato ex electione assumitur quasi (1) poena peccati, debet esse major de majori peccato: secundum autem quod ex impressione superioris appe-

(1) *Al.* vitio.

(1) *Al. deest* quasi.

titus innascitur; in inferiori attenditur quantitas doloris secundum dispositionem partis ad recipiendam impressionem a superiori, et non secundum quantitatem peccati. Alio modo potest accipi contritio secundum quod est simul de omnibus, sicut in actu justificationis; et haec quidem contritio vel ex singulorum consideratione peccatorum procedit; et sic quamvis sit actus unus, tamen distinctio peccatorum manet virtute in ipso; vel ad minus habet propositum de singulis cogitandi annexum; et sic etiam habitualiter est magis de uno quam de alio.

Ad primum ergo dicendum, quod Paula (1) non laudatur de hoc quod de omnibus peccatis doleret aequaliter; sed quia de parvis peccatis tantum dolebat ac si essent magna, per comparationem ad alios qui de peccatis dolent; sed ipsa multo amplius de majoribus doluisset.

Ad secundum dicendum, quod in illo contritionis motu subitaneo, quamvis non actualiter distinctio intentionis respondens diversis peccatis inveniri possit, tamen invenitur ibi eo modo, ut dictum est; et etiam alio modo, secundum quod singula peccata ordinem habent ad illud de quo in illa contritione generali contrito dolendum occurrit, scilicet offensa Dei. Qui enim aliquod totum appetit vel diligit, etiam diligit partes ejus, quamvis non actu: et hoc modo, secundum quod habent ordinem ad totum, quasdam plus, quasdam minus; sicut qui aliquam communitatem diligit, virtute singulos diligit plus et minus secundum eorum ordinem in bono communi; et similiter qui dolet de hoc quod Deum offendat de diversis, implicite dolet diversimode secundum quod plus vel minus per ea Deum offendit.

Ad tertium dicendum, quod quamvis quodlibet peccatum mortale a Deo avertat, et gratiam tollat; tamen quoddam plus elongat quam aliud, inquantum habet majorem dissonantiam ex sua inordinatione ad ordinem divinae bonitatis quam aliud.

ARTICULUS IV.

Utrum tota haec vita sit contritionis tempus.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod non tota haec vita sit contritionis tempus. Sicut enim de peccato commisso debet esse dolor, ita et pudor. Sed non per totam vitam durat pudor de peccato, et, sicut dicit Ambrosius (lib. 2 de Poenit., cap. 7), *nihil habet quod erubescat cui peccatum dimissum est.* Ergo videtur quod nec contritio, quae est dolor de peccato.

2. Praeterea, 1 Joan. 4, 18, dicitur, quod *perfecta caritas foras mittit timorem, quia timor poenam habet.* Sed dolor etiam poenam habet. Ergo in statu perfectae caritatis non potest dolor contritionis manere.

3. Praeterea, de praeterito non potest esse dolor, qui proprie est de malo praesenti, nisi secundum quod aliquid de praeterito in praesenti manet. Sed quandoque pervenitur ad aliquem statum in hac vita in quo nihil de praeterito peccato manet, neque dispositio, neque culpa, neque reatus aliquis. Ergo non oportet ulterius de illo peccato dolere.

4. Praeterea, Rom. 8, 28 dicitur, quod *diligentibus Deum omnia cooperantur in bonum*, etiam peccata, ut dicit Glossa ibidem. Ergo non oportet post remissionem peccati quod de peccato doleat.

5. Praeterea, contritio est pars poenitentiae contra satisfactionem divisa. Sed non oportet semper satisfacere. Ergo nec oportet semper conteri de peccato.

Sed contra, Augustinus dicit in lib. de vera et falsa Poenit. (cap. 13): *Ubi dolor finitur, deficit poenitentia; ubi deficit poenitentia, nihil relinquitur de venia.* Ergo videtur, cum oporteat veniam concessam non perdere, quod oporteat semper dolere de peccato.

Praeterea, Eccli 5, 5, dicitur: *De propitiatu peccatorum noli esse sine metu.* Ergo semper debet homo dolere ad peccatorum propitiationem habendam.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non expediat continue de peccato dolere. Expedit enim quandoque gaudere, ut patet Philip. 4, super illud: *Gaudete in Domino semper*; ubi dicit Glossa, quod necessarium est gaudere. Sed non est possibile simul gaudere et dolere. Ergo non expedit continue de peccato dolere.

2. Praeterea, illud quod est de se malum et fugiendum, non est assumendum, nisi quatenus est necessarium ut medicina ad aliquid, sicut patet de ustione et sectione vulneris. Sed tristitia de se mala est; unde dicitur Eccli. 30, 24: *Tristitiam longe expelle a te;* et subditur causa: *Multos enim occidit tristitia, et non est utilitas in illa.* Hoc etiam Philosophus dicit expresse in 7 et 10 Ethic. Ergo non debet amplius dolere de peccato, nisi quatenus sufficit ad peccatum delendum. Sed statim post primam tristitiam contritionis peccatum deletum est. Ergo non expedit ulterius dolere.

3. Praeterea, Bernardus serm. 11 (super Cant.) dicit: *Dolor pro peccatis necessarius est, etsi non sit continuus; mel enim absynthio admiscendum est.* Ergo videtur quod non expedit continue dolere.

Sed contra est quod Augustinus dicit (de vera et falsa Poenitentia, cap. 13): *Semper doleat poenitens, et de dolore gaudeat.*

Praeterea, actus in quibus consistit beatitudo, expedit semper continuare, quantum possibile est. Sed hujusmodi est dolor de peccato, quod patet Matth. 5, 5: *Beati qui lugent.* Ergo expedit dolorem continuare quantum est possibile.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod etiam post hanc vitam animae de peccatis conterantur. Amor enim caritatis displicentiam de peccato causat. Sed post hanc vitam manet in aliquibus caritas et quantum ad actum, et quantum ad habitum; quia caritas nunquam excidit, ut patet 1 Corinth., 13. Ergo manet displicentia de peccato commisso, quae essentialiter est contritio.

2. Praeterea, magis dolendum est de culpa quam de poena. Sed animae in purgatorio dolent de poena sensibili, et de dilatione gloriae. Ergo multo magis dolent de culpa ab eis commissa.

3. Praeterea, poena purgatorii est satisfactoria de peccato. Sed satisfactio habet efficaciam ex vi

(1) *Al.* Paulus, *sicut etiam supra in objectione, et mox* ipse.

contritionis. Ergo contritio manet post hanc vitam.

Sed contra, contritio est pars poenitentiae sacramenti. Sed sacramenta non manent post hanc vitam. Ergo nec contritio.

Praeterea, contritio potest esse tanta quod deleat et culpam et poenam. Si ergo animae in purgatorio conteri possent, posset vi contritionis eorum reatus poenae eis dimitti, et omnino a poena sensibili liberari; quod falsum est.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in contritione, ut dictum est, est duplex dolor. Unus rationis, qui est detestatio peccati a se commissi; alius sensitivae partis, qui ex isto consequitur; et quantum ad utrumque, contritionis tempus est totus praesentis vitae status. Quamdiu enim aliquis est in statu viae, detestatur incommoda quibus a perventione ad terminum viae impeditur vel retardatur. Unde, cum per peccatum praeteritum viae nostrae cursus in Deum retardetur, quia tempus illud quod erat deputatum ad currendum, recuperari non potest, ut supra dictum est; oportet quod semper in vitae hujus tempore status contritionis maneat quantum ad peccati detestationem; similiter etiam quantum ad sensibilem dolorem, qui ut poena a voluntate assumitur; quia enim homo peccando poenam aeternam meruit, et contra aeternum Deum (1) peccavit, debet, poena aeterna in temporalem mutata, saltem dolor in aeterno hominis, idest in statu hujus vitae remanere; et propter hoc dicit Hugo de sancto Victore, quod Deus absolvens hominem a culpa et poena aeterna, ligat eum vinculo perpetuae detestationis peccati.

Ad primum ergo dicendum, quod erubescentia respicit peccatum solum inquantum habet turpitudinem; et ideo postquam peccatum quantum ad culpam remissum est, non manet pudori locus; manet autem dolori, qui non solum de culpa est, inquantum habet turpitudinem, sed etiam inquantum habet nocumentum annexum.

Ad secundum dicendum, quod timor servilis quem caritas foras mittit, oppositionem habet ad caritatem ratione suae servitutis, qua poenam respicit; sed dolor contritionis ex caritate causatur, ut dictum est; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod quamvis per poenitentiam peccator redeat ad gratiam pristinam et immunitatem a reatu poenae, nunquam tamen redit ad pristinam dignitatem innocentiae; et ideo semper ex peccato praeterito aliquid in ipso manet.

Ad quartum dicendum, quod sicut homo non debet facere mala ut veniant bona; ita non debet gaudere de malis: quia ex eis proveniunt occasionaliter bona, divina providentia agente; quia illorum bonorum peccata causa non fuerunt, sed magis impedimenta; sed divina providentia ea causavit; et de ea debet homo gaudere, de peccatis autem dolere.

Ad quintum dicendum, quod satisfactio attenditur secundum poenam taxatam, quae pro peccatis injungi debet; et ideo potest terminari, ut non oporteat ulterius satisfacere; haec enim poena praecipue proportionatur culpae ex parte conversionis, ex qua finitatem habet. Sed dolor contritionis respondet culpae ex parte aversionis, ex qua habet quamdam infinitatem; et ita vera contritio debet semper permanere. Nec est inconveniens, si remoto posteriori, maneat prius.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod haec est conditio in actibus virtutum inventa, quod non potest in eis accipi superfluum et diminutum, ut in 2 Ethic. probatur. Unde, cum contritio quantum ad id quod est displicentia quaedam in appetitu rationis, sit actus poenitentiae virtutis, nunquam ibi potest esse superfluum, sicut nec quantum ad intentionem, ita nec quantum ad durationem, nisi secundum quod actus unius virtutis impedit actum alterius virtutis magis necessarium pro tempore illo. Unde quanto magis homo continue in actu hujus displicentiae esse potest, tanto melius est, dummodo actibus aliarum virtutum vacet suo tempore, secundum quod oportet. Sed passiones possunt habere superfluum et diminutum et quantum ad intensionem et quantum ad durationem; et ideo, sicut passio doloris quam voluntas assumit, debet esse moderate intensa, ita debet moderate durare; ne, si nimis duret, homo in desperationem et pusillanimitatem, hujusmodi vitio, labatur.

Ad primum ergo dicendum, quod gaudium saeculi impeditur per dolorem contritionis, non autem gaudium quod de Deo est, quia habet ipsum dolorem pro materia.

Ad secundum dicendum, quod Ecclesiasticus loquitur de tristitia saeculi, et Philosophus loquitur de tristitia quae est passio, qua moderate utendum est, secundum quod expedit, ad finem ad quem assumitur.

Ad tertium dicendum, quod Bernardus loquitur de dolore qui est passio.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in contritione tria consideranda sunt. Primum est contritionis genus, quod est dolor. Secundum est contritionis forma, quia est actus virtutis gratia informatus. Tertium est contritionis efficacia, quia est meritorius, et sacramentalis, et quodammodo satisfactorius. Animae ergo post hanc vitam, quae in patria sunt, contritionem habere non possunt, quia carent dolore propter gaudii plenitudinem. Illae vero quae sunt in inferno, carent contritione; quia si dolorem habeant, deficit tamen eis gratia dolorem informans. Sed illi qui in purgatorio sunt, habent dolorem de peccatis gratia informatum, sed non meritorium, quia non sunt in statu merendi. In hac autem vita omnia tria praedicta inveniri possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas non causat istum dolorem nisi in illis qui doloris capaces sunt; sed plenitudo gaudii a beatis omnem capacitatem doloris excludit; et ideo, quamvis caritatem habeant, tamen contritione carent.

Ad secundum dicendum, quod animae in purgatorio dolent de peccatis, sed ille dolor non est contritio, quia deest ei contritionis efficacia.

Ad tertium dicendum, quod poena illa quam animae in purgatorio sustinent, non potest proprie dici satisfactio, quia satisfactio opus meritorium requirit; sed largo modo dicitur satisfactio poenae debitae solutio.

ARTICULUS V.

Utrum peccati remissio sit contritionis effectus.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod

(1) *Nicolaius* Dei.

peccati remissio non sit contritionis effectus. Solus enim Deus peccata remittit. Sed contritionis nos sumus aliqualiter causa, quia actus noster est. Ergo contritio non est causa remissionis culpae.

2. Praeterea, contritio est actus virtutis. Sed virtus sequitur culpae remissionem; quia culpa et virtus non sunt simul in anima. Ergo contritio non est causa remissionis culpae.

3. Praeterea, nihil impedit a perceptione eucharistiae nisi culpa. Sed contritus ante confessionem non debet accedere ad eucharistiam. Ergo nondum est consecutus remissionem culpae.

Sed contra est quod dicitur in Glossa (Augustini, super illud Psalm. 50: *Sacrificium Deo spiritus contribulatus*): *Contritio cordis est sacrificium, in quo peccata solvuntur.*

Praeterea, virtus et vitium eisdem causis corrumpuntur et generantur, ut dicitur in 2 Ethic. (cap. 1). Sed per inordinatum amorem cordis peccatum committitur. Ergo per dolorem ex amore caritatis ordinato causatum solvitur; et sic peccatum contritio delet.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod contritio non possit totaliter tollere reatum poenae. Quia satisfactio et confessio ordinantur ad liberationem a reatu poenae. Sed nullus ita perfecte conteritur, quin oporteat eum confiteri et satisfacere. Ergo contritio nunquam est tanta quod deleat reatum totum.

2. Praeterea, in poenitentia debet esse quaedam recompensatio poenae ad culpam. Sed aliqua culpa per membra corporis exercetur. Ergo cum oporteat ad debitam poenae recompensationem ut per quae peccat quis per haec torqueatur; videtur quod nunquam possit poena talis peccati per contritionem exsolvi.

3. Praeterea, dolor contritionis est finitus. Sed pro aliquo peccato, scilicet mortali, debetur poena infinita. Ergo nunquam potest esse tanta contritio quod totam poenam deleat.

Sed contra est, quod Deus plus acceptat cordis affectum quam etiam exteriorem actum. Sed per exteriores actus absolvitur homo a poena et a culpa. Ergo et similiter per cordis affectum, qui est contritio.

Praeterea, exemplum hujus de latrone habetur cui dictum est (Luc. 23, 43): *Hodie mecum eris in paradiso*; propter unicum poenitentiae actum.

Utrum autem totus reatus per contritionem semper tollatur, supra, dist. 14, qu. 2, art. 1, quaestiunc. 2, quaesitum est, ubi de poenitentia hoc ipsum quaerebatur.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod contritio parva non sufficiat ad deletionem magnorum peccatorum. Quia contritio est medicina peccati. Sed corporalis medicina quae sanat morbum corporalem minorem, non sufficit ad sanandum majorem. Ergo minima contritio non sufficit ad delendum maxima peccata.

2. Praeterea, supra dictum est, quod oportet de majoribus peccatis magis conteri. Sed contritio non delet peccatum, nisi sit secundum quod oportet. Ergo minima contritio non delet omnia peccata.

Sed contra, quaelibet gratia gratum faciens delet omnem culpam mortalem, quia simul cum ea stare non potest. Sed quaelibet contritio est gratia gratum faciente informata. Ergo quantumcumque sit parva, delet omnem culpam.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod contritio potest dupliciter considerari; vel inquantum est pars sacramenti, vel inquantum est actus virtutis; et utroque modo est causa remissionis peccati, sed diversimode: quia inquantum est pars sacramenti, primo operatur ad remissionem peccati instrumentaliter, sicut et de aliis sacramentis, in 1 dist., quaest. 1, art. 4 quaestiunc. 1, patuit: inquantum autem est actus virtutis, sic est quasi causa materialis remissionis peccati, eo quod dispositio est quasi necessitas ad justificationem, ut supra dictum est. Dispositio autem reducitur ad causam materialem, si accipiatur dispositio quae disponit materiam ad recipiendum; secus autem est de dispositione agentis ad agendum, quia illa reducitur ad genus causae efficientis.

Ad primum ergo dicendum, quod solus Deus est causa efficiens principalis remissionis peccati; sed causa dispositiva potest etiam esse ex nobis; et similiter causa sacramentalis: quia formae sacramentorum sunt verba a nobis prolata, quae habent virtutem instrumentalem gratiam inducendi, qua peccata remittuntur.

Ad secundum dicendum, quod peccati remissio uno modo praecedit virtutem et gratiae infusionem, et alio modo sequitur: et secundum hoc quod sequitur, actus a virtute elicitus potest esse causa aliqua remissionis culpae.

Ad tertium dicendum, quod dispensatio eucharistiae pertinet ad ministros Ecclesiae; et ideo ante remissionem peccati per ministros Ecclesiae non debet aliquis ad eucharistiam accedere, quamvis sit sibi culpa quo ad Deum remissa.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod intensio contritionis potest attendi dupliciter. Uno modo ex parte caritatis, quae displicentiam causat; et sic contingit tantum intendi caritatem in actu, quod contritio inde sequens merebitur non solum culpae amotionem, sed etiam absolutionem ab omni poena. Alio modo ex parte doloris sensibilis quem voluntas in contritione excitat; et quia illa poena etiam quaedam est, tantum potest intendi, quod sufficiat ad deletionem poenae et culpae.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis non potest esse certus quod contritio sua sit sufficiens ad deletionem poenae et culpae; et ideo tenetur confiteri et satisfacere; maxime cum contritio vera non fuerit, nisi propositum confitendi habuisset annexum; quod debet ad effectum deduci etiam propter praeceptum quod est de confessione datum.

Ad secundum dicendum, quod sicut gaudium interius redundat etiam ad exteriores corporis partes, ita etiam et dolor interior ad exteriora membra derivatur; unde dicitur Prov. 17, 22: *Spiritus tristis exsiccat ossa.*

Ad tertium dicendum, quod dolor contritionis, quamvis sit finitus quantum ad intensionem, sicut etiam et poena peccato mortali debita finita est; habet tamen infinitam virtutem ex caritate qua informatur; et secundum hoc potest valere ad deletionem culpae et poenae.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod contritio, ut saepe dictum est, habet duplicem dolorem. Unum rationis, qui est displicentia pec-

cati commissi: et hic potest esse adeo parvus quod non sufficeret ad rationem contritionis, ut si minus displiceret ei peccatum quam debeat displicere separatio a fine; sicut etiam amor potest esse ita remissus, quod non sufficiat ad rationem caritatis. Alium dolorem habet in sensu; et parvitas hujus non impedit rationem contritionis: quia non se habet essentialiter ad contritionem, sed quasi ex accidenti ei adjungitur; et iterum non est in potestate nostra. Sic ergo dicendum, quod quantumcumque parvus sit dolor, dummodo ad contritionis rationem sufficiat, omnem culpam delet.

Ad primum ergo dicendum, quod medicinae spirituales habent efficaciam infinitam ex virtute infinita quae in eis operatur; et ideo illa medicina quae sufficit ad curationem parvi peccati, sufficit etiam ad curationem magni; sicut patet de baptismo, quo et magna et parva peccata solvuntur; et similiter est de contritione, dummodo ad rationem contritionis pertingat.

Ad secundum dicendum, quod hoc sequitur ex necessitate, quod unus homo plus doleat de peccato majori quam de minori, secundum quod magis repugnat amori qui dolorem causat. Sed tamen si unus alius haberet tantum de dolore pro majori quantum ipse habet pro minori, sufficeret ad remissionem culpae.

QUAESTIO III.

Deinde quaeritur de confessione; et circa hoc quaeruntur quinque: 1.° de necessitate confessionis; 2.° quid sit confessio; 3.° cui sit facienda; 4.° qualis esse debeat; 5.° de effectu confessionis.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum confessio sit necessaria ad salutem.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod confessio non sit necessaria ad salutem. Sacramentum enim poenitentiae contra remissionem culpae ordinatum est. Sed culpa per gratiae infusionem sufficienter remittitur. Ergo ad poenitentiam de peccato agendam non est necessaria confessio.

2. Praeterea, aliquibus est peccatum remissum sine hoc quod confessi legantur, sicut patet de Petro, et de Magdalena, et etiam de Paulo. Sed non est minoris efficaciae gratia remittens peccatum nunc quam tunc fuit. Ergo nec nunc de necessitate salutis est quod homo confiteatur.

3. Praeterea, peccatum quod ex alio contractum est, ex alio debet habere medicinam. Ergo peccatum actuale, quod ex proprio motu quilibet commisit, debet ex seipso tantum habere medicinam. Sed contra tale peccatum ordinatur poenitentia. Ergo confessio non est de necessitate poenitentiae.

4. Praeterea, confessio ad hoc desideratur in judicio, ut secundum quantitatem culpae poena infligatur. Sed homo potest sibi ipsi poenam infligere majorem quam etiam ab alio sibi infligatur. Ergo videtur quod non sit confessio de necessitate salutis

Sed contra, Boetius in lib. de Consolat. (1, pros. 4): *Si medicinam expectas, oportet quod morbum detegas.* Sed de necessitate salutis est quod homo de peccatis medicinam accipiat. Ergo et de necessitate salutis est quod morbum per confessionem detegat.

Praeterea, in judicio saeculari non est idem judex et reus. Sed judicium spirituale est ordinarius. Ergo peccator, qui est reus, non habet esse sui ipsius judex, sed ab alio judicari; et ita oportet quod ei confiteatur.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod sit de jure naturali. Adam enim et Cain non tenebantur nisi ad praecepta legis naturae. Sed reprehenduntur de hoc quod peccatum suum non sunt confessi. Ergo confessio peccati est de lege naturali.

2. Praeterea, praecepta illa quae manent in lege veteri et nova, sunt de jure naturali. Sed confessio fuit in lege veteri; unde dicitur Isai. 43, 26: *Narra, si quid habes, ut justificeris.* Ergo est de lege naturali.

3. Praeterea, Job non erat subjectus nisi legi naturali. Sed ipse peccata confitebatur, ut patet per hoc quod ipse de se dicit (Job 31, 33): *Si abscondi ut homo peccatum meum.* Ergo est de lege naturali.

Sed contra, Isidorus dicit (lib. 5 Etymol., cap. 4), quod jus naturale est idem apud omnes. Sed confessio non est eodem modo apud omnes. Ergo non est de jure naturali.

Praeterea, confessio fit ei qui habet claves. Sed claves Ecclesiae non sunt de naturalis juris institutione. Ergo nec confessio.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod non omnes ad confessionem teneantur. Quia, sicut dicit Hieronymus (super Isai. cap. 3, lib. 2), poenitentia est secunda tabula post naufragium. Sed aliqui post baptismum naufragium non sunt passi. Ergo eis non competit poenitentia; et sic nec confessio, quae est poenitentiae pars.

2. Praeterea, confessio facienda est judici in quolibet foro. Sed aliqui sunt qui non habent hominem judicem supra se. Ergo non tenentur ad confessionem.

3. Praeterea, aliquis est qui non habet peccata, nisi venialia. Sed de illis non tenetur homo confiteri. Ergo non quilibet tenetur ad confessionem.

Sed contra est, quia confessio contra satisfactionem et contritionem dividitur. Sed omnes tenentur ad contritionem et satisfactionem. Ergo et omnes tenentur ad confessionem.

Praeterea, hoc patet ex Decretali de poenitentiis et remissionibus, ubi dicitur quod omnis utriusque sexus, cum ad annos discretionis venerit, debet peccata confiteri.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod statim teneatur confiteri. Dicit enim Hugo de sancto Victore (aequivalenter cap. 8, lib. 2 de Sacr., part. 14): *Si necessitas non est quae praetendatur, contemptus non excusatur.* Sed quilibet tenetur vitare contemptum. Ergo quilibet tenetur statim confiteri cum potest.

2. Praeterea, quilibet tenetur plus facere ad evadendum a morbo spirituali quam ad evadendum a morbo corporali. Sed aliquis infirmus corporaliter non sine detrimento salutis medicum requirere

tardat. Ergo videtur quod non possit esse sine detrimento salutis quod aliquis sacerdoti, cujus copiam habet, de peccato confiteatur.

3. Praeterea, illud quod sine termino debetur, statim debetur. Sed sine termino debet homo confessionem Deo. Ergo tenetur ad statim.

Sed contra, in Decretali (de Poenit. et Remiss. cap. *Omnis utriusque sexus*) simul datur tempus determinatum de confessione et de eucharistiae perceptione. Sed aliquis non peccat si non percipiat eucharistiam ante tempus a jure determinatum. Ergo non peccat, si non ante tempus illud confiteatur.

Praeterea, quicumque omittit illud ad quod ex praecepto tenetur, peccat mortaliter. Si ergo aliquis non statim confitetur quando habet copiam sacerdotis, si ad confitendum statim tenetur, peccaret mortaliter; et eadem ratione in alio tempore, et sic deinceps; et ita multa mortalia peccata homo incurreret pro una poenitentiae dilatione, quod videtur inconveniens.

QUAESTIUNCULA V.

Ulterius. 1. Videtur quod possit cum aliquo dispensari ne confiteatur homini. Praecepta enim quae sunt de jure positivo, subjacent dispensationi praelatorum Ecclesiae. Sed confessio est hujusmodi, ut ex dictis patet. Ergo potest dispensari cum aliquo ut non confiteatur.

2. Praeterea, illud quod ab homine institutum est, potest etiam ab homine dispensationem recipere. Sed confessio non legitur a Deo instituta, sed ab homine. Jacob. 5, 16: *Confitemini alterutrum peccata vestra.* Habet autem Papa potestatem dispensandi in his quae per Apostolos instituta sunt, sicut patet de bigamis. Ergo etiam potest cum aliquo dispensare, ne confiteatur.

Sed contra, poenitentia, cujus pars est confessio, est sacramentum necessitatis, sicut et baptismus. Cum ergo in baptismo nullus dispensare possit, nec in confessione aliquis dispensare poterit.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod passio Christi, sine cujus virtute nec actuale nec originale peccatum dimittitur, in nobis operatur per sacramentorum susceptionem, quae ex ipsa efficaciam habent: ideo ad culpae remissionem et actualis et originalis requiritur sacramentum Ecclesiae, vel actu susceptum, vel saltem voto, quando articulus necessitatis, non contemptus, sacramentum excludit; et per consequens illa sacramenta quae ordinantur contra culpam cum qua salus esse non potest, sunt de necessitate salutis; et ideo sicut baptismus, quo deletur originale, est de necessitate salutis; ita et poenitentiae sacramentum. Sicut autem aliquis per hoc quod baptismum petit, se ministris Ecclesiae subjicit, ad quos pertinet dispensatio sacramenti; ita etiam per hoc quod fatetur peccatum suum, se ministro Ecclesiae subjicit, ut per sacramentum poenitentiae ab eo dispensatum remissionem consequatur; qui congruum remedium adhibere non potest, nisi peccatum cognoscat, quod fit per confessionem peccantis; et ideo confessio est de necessitate salutis ejus qui in peccatum actuale mortale cecidit.

Ad primum ergo dicendum, quod gratiae infusio sufficit ad culpae remissionem: sed post culpam remissam adhuc est peccator debitor poenae temporalis. Sed ad gratiae infusionem consequendam ordinata sunt gratiae sacramenta, ante quorum susceptionem vel actu vel proposito aliquis gratiam non consequitur, sicut in baptismo patet; et similiter est de confessione; et ulterius per confessionem, erubescentiam, et vim clavium, quibus se confitens subjicit, et satisfactionem injunctam quam sacerdos moderatur secundum qualitatem criminum sibi per confessionem innotescentium, poena temporalis expiatur. Sed tamen ex hoc quod operatur confessio ad poenae remissionem, non habet quod sit de necessitate salutis: quia poena ista est temporalis, ad quam post culpae remissionem aliquis ligatus remanet; unde sine hoc quod in praesenti vita expiatur, esset via salutis; sed habet quod sit de necessitate salutis ex hoc quod ad remissionem culpae modo praedicto operatur.

Ad secundum dicendum, quod etsi non legatur illorum confessio, potuit tamen fieri. Multa enim sunt facta quae non sunt scripta; et praeterea Christus habet potestatem excellentiae in sacramentis; unde sine his quae ad sacramentum pertinent, potest rem sacramenti conferre.

Ad tertium dicendum, quod peccatum quod ex altero contractum est, scilicet originale, potest omnino ab extrinseco remedium habere, ut in parvulis patet; sed peccatum actuale, quod ex seipso quisque commisit, non potest expiari nisi aliquid cooperetur ille qui peccavit. Sed tamen non sufficit ad peccatum expiandum ex seipso, sicut sufficienter peccatum commisit (1): eo quod peccatum ex parte conversionis est finitum, ex qua parte peccator in ipsum inducitur; sed ex parte aversionis habet infinitatem, ex qua parte oportet quod peccati remissio incipiat: quia quod est ultimum in generatione, est primum in resolutione, ut dicitur in 3 Ethic. (cap. 5 vel 8); et ideo oportet quod etiam peccatum actuale ex alio medicinam habeat.

Ad quartum dicendum, quod satisfactio non sufficeret ad expiandum poenam peccati ex quantitate poenae quae in satisfactione imponitur: sed sufficit inquantum est pars sacramenti, virtutem sacramentalem habens; et ideo oportet quod per dispensatores sacramentorum imponatur; et ideo necessaria est confessio.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut in 1 dist., quaest. 1, art. 2, quaestiunc. 3, in corp., dictum est, sacramenta sunt quaedam fidei protestationes; unde oportet ea fidei esse proportionata. Fides autem est supra cognitionem rationis naturalis; unde etiam sacramenta sunt supra rationis naturalis dictamina. Et quia jus naturale est quod non opinio genuit, sed innata quaedam vis inseruit, ut Tullius dicit (de invent. Rhetor., num. 56); ideo sacramenta non sunt de jure naturali, sed de jure divino, quod est supranaturale; et quandoque etiam naturale dicitur, secundum quod cuilibet rei illud est naturale quod ei a suo Creatore imponitur: tamen proprie naturalia dicuntur quae ex principiis naturae causantur; supra naturam autem quae ipse Deus sibi reservat sine naturae ministerio operanda, sive in operationibus miraculorum, sive in revelationibus mysteriorum, sive in institutionibus sacramentorum; et sic confessio quae sacramentalem necessitatem habet, non est de jure naturali, sed divino.

---

(1) *Addit Nicolai* per seipsum.

Ad primum ergo dicendum, quod Adam vituperatur de hoc quod peccatum suum coram Deo non recognovit. Confessio enim quae fit Deo per recognitionem peccati, est de jure naturali. Nunc autem loquimur de confessione quae fit homini. Vel dicendum, quod confiteri peccatum in casu est de jure naturali, scilicet cum quis in judicio constitutus a judice interrogatur: tunc enim non debet mentiri peccatum excusando vel negando; de quo Adam et Cain vituperantur; sed confessio quae fit homini sponte ad remissionem peccatorum consequendam a Deo non est de jure naturali.

Ad secundum dicendum, quod praecepta legis naturae manent eodem modo in lege Moysi et in lege nova. Sed confessio quamvis aliqualiter esset in lege Moysi, non tamen eodem modo sicut in lege nova, nec sicut in lege naturae. In lege enim naturae sufficiebat interior recognitio peccati apud Deum; sed in lege Moysi oportebat aliquo signo exteriori peccatum protestari, sicut per oblationem hostiae pro peccato, ex quo etiam homini innotescere poterat eum peccasse: non autem oportebat quod speciale peccatum a se commissum manifestaret, aut peccati circumstantias, sicut in nova lege oportet.

Ad tertium dicendum, quod Job loquitur de illa absconsione peccati quam facit in judicio deprehensus peccatum negando aut excusando, ut ex Glossa ibidem haberi potest.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ad confessionem dupliciter obligamur. Uno modo ex jure divino, ex hoc ipso quod est medicina; et secundum hoc non omnes tenentur ad confessionem, sed illi tantum qui peccatum mortale incurrunt post baptismum. Alio modo, ex praecepto juris positivi; et sic tenentur omnes ex institutione (1) Ecclesiae edita in Concilio generali sub Innocentio III (ut habetur de Poen. et Remiss. cap. *Omnis utriusque sexus*): tum ut quilibet se peccatorem recognosceret, quia omnes peccaverunt, et egent gratia Dei: tum ut cum majori reverentia ad eucharistiam accedat: tum ut Ecclesiarum rectoribus sui subditi innotescant, ne lupus inter gregem lateat.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis homo in hac vita post baptismum naufragium evadere possit, quod est per peccatum mortale; non tamen potest evadere venialia, quibus ad naufragium disponitur, contra quae etiam poenitentia ordinatur; et ideo manet poenitentiae locus etiam in illis qui non mortaliter peccant, et per consequens (2) confessionis.

Ad secundum dicendum, quod nullus est qui non habeat judicem Christum, cui per suum vicarium confiteri debet; qui quamvis eo inferior sit inquantum ipse praelatus est, tamen eo est superior, inquantum peccator est ipse, et ille Christi minister.

Ad tertium dicendum, quod ex vi sacramenti non tenetur aliquis venialia confiteri, sed ex institutione Ecclesiae, quando non habet alia quae confiteatur. Vel potest dici, secundum quosdam, quod ex Decretali praedicta non obligantur nisi illi qui habent peccata mortalia; quod patet ex hoc quod dicit, quod debet omnia peccata confiteri; quod de venialibus intelligi non potest, quia nullus omnia confiteri potest; et secundum hoc etiam ille qui non habet mortalia, non tenetur ad confessionem venialium, sed sufficit ad praeceptum Ecclesiae implendum ut se sacerdoti repraesentet, et se ostendat absque conscientia mortalis esse; et hoc ei pro confessione reputatur (1).

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod cum propositum confitendi sit annexum contritioni, tunc tenetur aliquis ad hoc propositum, quando ad contritionem tenetur; scilicet quando peccata memoriae occurrunt, cum praecipue in periculo mortis existit, aut in aliquo articulo, in quo sine peccati remissione peccatum oporteat eum incurrere; sicut cum teneatur ad celebrandum, si desit copia sacerdotis, saltem conteri tenetur, et habere propositum confitendi. Sed ad confessionem actualiter faciendam obligatur aliquis dupliciter. Uno modo per accidens, scilicet quando ad aliquid tenetur quod non potest sine peccato facere nisi confessus: tunc enim confiteri tenetur, sicut si debeat eucharistiam percipere, ad quam nullus post peccatum mortale, nisi confessus, accedere debet, copia sacerdotis oblata, et necessitate non urgente; et inde venit obligatio qua Ecclesia omnes obligat ad semel in anno confitendum: quia instituit ut semel in anno, scilicet in paschate, omnes sacram communionem accipiant; et ideo ante tempus illud confiteri tenentur. Alio modo obligatur aliquis ad confessionem per se; et sic videtur eadem ratio esse de confessione et de baptismo differendo: quia utrumque est sacramentum necessitatis. Ad baptismum autem percipiendum non tenetur aliquis statim postquam habet propositum baptismi, ita quod peccet mortaliter, nisi statim baptizetur: nec est aliquod tempus determinatum, ultra quod si baptismum differat, peccatum mortale incurrat. Sed potest contingere quod in dilatione baptismi erit peccatum mortale vel non erit; et hoc pensandum est ex causa dilationis: quia, sicut dicit Philosophus in 8 Phys. (text. com. 15), voluntas non retardat facere opus volitum, nisi propter aliquam causam rationalem. Unde si causa dilationis baptismi peccatum mortale annexum habeat, utpote si propter contemptum, vel aliquid hujusmodi, baptismum differat, dilatio erit peccatum mortale; alias non. Et ideo idem videtur esse de confessione, quae non est majoris necessitatis quam baptismus. Et quia ea quae sunt de necessitate salutis, tenetur homo in hac vita implere; ideo si periculum mortis immineat, etiam per se loquendo, obligatur aliquis ad confessionem faciendam tunc, vel baptismum suscipiendum; et propter hoc etiam Jacobus (cap. 5) simul praeceptum edidit de confessione facienda, et extrema unctione suscipienda; et ideo videtur probabilis eorum opinio qui dicunt, quod non tenetur homo ad statim confitendum, quamvis periculosum sit differre. Alii autem dicunt, quod tenetur contritus ad statim confitendum debita opportunitate oblata secundum rectam rationem. Nec obstat quod Decretalis terminum praefigat, ut semel in anno confiteatur: quia Ecclesia non indulget dilationem, sed prohibet negligentiam in majori dilatione. Unde per Decretalem illam non excusatur a culpa dilationis quantum ad forum conscientiae, sed excusatur a poena quantum ad forum Ecclesiae, ut non privetur debita sepultura, si morte praeventus fuerit ante tempus illud. Sed hoc videtur

(1) *Al.* ex ista institutione.

(2) *Nicolai* locus confessionis.

(1) *Al. deest* reputatur.

nimis durum: quia praecepta affirmativa non obligant ad statim, sed ad tempus determinatum, non quidem ex hoc quod tunc commode impleri possunt (quia sic si non daret aliquis eleemosynam de superfluo quandocumque pauper offerretur, peccaret mortaliter, quod falsum est): sed ex hoc quod tempus necessitatem urgentem adducit: et ideo non oportet quod si statim oblata opportunitate non confiteatur, etiamsi major opportunitas non expectetur, aliquis peccet mortaliter; sed quando ex articulo temporis necessitas confessionis inducitur. Nec hoc est ex indulgentia Ecclesiae, quod non teneatur ad statim, sed ex natura praecepti affirmativi; unde ante Ecclesiae statutum etiam minus debebatur. Quidam vero dicunt, quod saeculares non tenentur ante quadragesimale tempus confiteri, quod est eis poenitentiae tempus; sed religiosi tenentur ad statim, quia totum tempus est eis poenitentiae tempus. Sed hoc nihil est: quia religiosi non tenentur ad alia quam alii homines, nisi ad quae se ex voto obligaverunt.

Ad primum ergo dicendum, quod Hugo loquitur de illis qui sine sacramento decedunt.

Ad secundum dicendum, quod non est de necessitate salutis corporalis quod statim medicum quaerat, nisi quando necessitas curationis incumbit; et similiter est de morbo spirituali.

Ad tertium dicendum, quod retentio rei alienae invito domino contrariatur praecepto negativo, quod obligat semper et ad semper; et ideo tenetur statim ad reddendum. Secus autem est de impletione praecepti affirmativi, quod obligat semper, sed non ad semper; unde non tenetur aliquis ad statim implendum.

Solutio V. Ad quintam quaestionem dicendum, quod ministri Ecclesiae instituuntur in Ecclesia divinitus fundata; et ideo institutio Ecclesiae praesupponitur ad operationem ministrorum, sicut opus creationis praesupponitur ad opus naturae. Et quia Ecclesia fundatur in fide et sacramentis; ideo ad ministros Ecclesiae nec novos articulos fidei edere, aut editos removere, aut nova sacramenta instituere, aut instituta removere, pertinet; sed hoc est potestatis excellentiae, quae soli debetur Christo, qui est Ecclesiae fundamentum. Et ideo, sicut Papa non potest dispensare ut aliquis sine baptismo salvetur; ita nec quod salvetur sine confessione, secundum quod obligat ex ipsa vi sacramenti; sed potest dispensare in confessione secundum quod obligat de praecepto Ecclesiae, ut possit aliquis diutius confessionem differre quam ab Ecclesia institutum sit.

Ad primum ergo dicendum, quod praecepta juris divini non minus obligant quam praecepta juris naturalis; unde sicut non potest dispensari in jure naturali, ita nec in jure positivo divino.

Ad secundum dicendum, quod praeceptum de confessione non est ab homine puro institutum, quamvis sit a Jacobo promulgatum; sed a Deo institutionem habuit, quamvis expressa institutio ipsius non legatur: tamen quaedam praefiguratio ipsius invenitur et in hoc quod Joanni confitebantur peccata (Joan. cap. 3), qui baptismo ipsius ad gratiam Christi praeparabantur; et in hoc etiam quod Dominus sacerdotibus leprosos transmisit (Luc. 17): qui quamvis non essent novi testamenti sacerdotes, tamen in eis novi testamenti sacerdotium significabatur.

ARTICULUS II.

Utrum Augustinus convenienter confessionem definiat.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Augustinus inconvenienter confessionem definiat, dicens (ut habetur ex ejus expositione super Psalm. 66): *Confessio est per quam morbus latens spe veniae aperitur.* Morbus enim contra quam confessio ordinatur peccatum est. Sed peccatum aliquando est apertum. Ergo non debuit dicere morbum latentem esse, cujus confessio est medicina.

2. Praeterea, principium poenitentiae est timor, ut in 14 dist., quaest. 1, art. 2, dictum est. Sed confessio est pars poenitentiae. Ergo non debuit pro causa confessionis ponere spem, sed magis timorem.

3. Praeterea, illud quod sub sigillo ponitur, non aperitur; sed clauditur magis. Sed peccatum quod quis confitetur, sub sigillo confessionis ponitur. Ergo non aperitur in confessione peccatum, sed magis clauditur.

4. Praeterea, inveniuntur quaedam aliae definitiones ab ista differentes. Gregorius enim dicit (hom. 40, super Evang.), quod confessio *est peccatorum detestatio, et ruptio vulneris.* Quidam vero dicunt, quod confessio *est legitima coram sacerdote peccatorum declaratio.* Quidam autem sic: *Confessio est sacramentalis delinquentis accusatio ex erubescentia, et per claves Ecclesiae satisfactoria, obligans ad peragendam poenitentiam injunctam.* Ergo videtur quod praeassignata causa non omnia contineat quae in his continentur, et ita quod insufficiens sit.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod confessio non sit actus virtutis. Omnis enim actus virtutis est de jure naturali: quia ad virtutes apti sumus a natura, ut Philosophus dicit in 2 Ethicorum (cap. 2). Sed confessio non est de jure naturali. Ergo non est actus virtutis.

2. Praeterea, actus virtutis magis potest convenire innocenti quam ei qui peccavit. Sed confessio peccati de qua loquimur, non potest innocenti convenire. Ergo non est actus virtutis.

3. Praeterea, gratia quae est in sacramentis, aliquo modo differt a gratia quae est in virtutibus et donis, ut in prima distinctione dictum est. Sed confessio est sacramenti pars. Ergo non est actus virtutis.

(1) Sed contra, non meremur nisi actibus virtutum. Sed confessio est meritoria, quia aperit caelum, ut in littera Magister dicit. Ergo videtur quod sit actus virtutis.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod confessio non sit actus poenitentiae virtutis. Quia actus illius virtutis est quae est causa ejus. Sed causa confessionis est spes veniae, ut ex definitione inducta apparet. Ergo videtur quod sit actus spei, et non poenitentiae.

2. Praeterea, verecundia est pars temperantiae, ut in 3 lib., dist. 33, dictum est. Sed confessio ex erubescentia operatur, ut ex praeassignata defini-

(1) *In editis plerisque*: 4. Praeterea. Non meremur etc.

tione apparet. Ergo est actus temperantiae, non poenitentiae.

3. Praeterea, actus poenitentiae innititur divinae misericordiae. Sed confessio magis innititur sapientiae propter veritatem, quae in ipsa esse debet. Ergo non est actus poenitentiae.

4. Praeterea, ad poenitentiam movet articulus de judicio propter timorem, qui poenitentiae origo est. Sed ad confessionem movet articulus de vita aeterna, quia est propter spem veniae. Ergo non est actus poenitentiae.

5. Praeterea, ad virtutem veritatis pertinet ut ostendat se quis talem qualis est. Sed hoc facit confitens. Ergo est actus virtutis quae dicitur veritas, et non poenitentiae.

Sed contra, poenitentia ordinatur ad destructionem peccati. Sed ad hoc idem confessio ordinatur. Ergo est actus poenitentiae.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in actu confessionis plura consideranda occurrunt. Primo ipsa substantia actus, sive genus ejus, quod est manifestatio quaedam. Secundo de quo fit, scilicet peccatum. Tertio cui fiat, scilicet sacerdos. Quarto causa cujus, scilicet spes veniae. Quinto effectus ejus, scilicet absolutio a parte poenae, et obligatio ad aliam partem exsolvendam. In prima ergo definitione Augustini tangitur et substantia actus in *apertione*, et de quo fit confessio cum dicitur *morbus latens*, et causa in *spe veniae;* et in aliis definitionibus tanguntur aliqua de illis quinque assignatis, ut cuilibet inspicienti patet.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis sacerdos aliquando sciat ejus peccatum ut homo, non tamen scit ut Christi vicarius; sicut etiam judex aliquando scit aliquid ut homo, quod nescit ut judex; et quantum ad hoc per confessionem aperitur. Vel dicendum, quod quamvis actus peccati exterior in aperto sit, actus interior, qui tamen principalior est, in occulto est; et ideo oportet quod per confessionem aperiatur.

Ad secundum dicendum, quod confessio praesupponit caritatem, qua jam vivus aliquis efficitur, ut in littera dicitur; contritio autem est in qua datur caritas; timor autem servilis, qui est sine spe, est praevius ad caritatem. Sed habens caritatem magis movetur ex spe quam ex timore; et ideo causa confessionis potius ponitur spes quam timor.

Ad tertium dicendum, quod peccatum in confessione aperitur sacerdoti, et clauditur aliis confessionis sigillo.

Ad quartum dicendum, quod non oportet in qualibet definitione omnia tangere quae ad rem definitam concurrunt; et ideo inveniuntur quaedam definitiones, sive assignationes, datae penes unam causam, quaedam penes aliam.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod ad hoc quod aliquis dicatur actus virtutis, ut prius dictum est, sufficit quod in sui ratione aliquam conditionem implicet quae ad virtutem pertineat. Quamvis autem non omnia quae ad virtutem requiruntur, importet confessio; tamen importat ex suo nomine manifestationem alicujus quod in conscientia tenet aliquis; sic enim simul in unum os et cor conveniunt. Si enim quis aliquid proferat ore quod corde non teneat, non confessio, sed fictio dicitur. Haec autem conditio ad virtutem pertinet, ut aliquis ore confiteatur quod corde tenet; et ideo confessio est bonum ex genere, et est actus virtutis; sed tamen potest male fieri, nisi aliis debitis circumstantiis vestiatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ad confessionem veri debito modo faciendam ubi oportet et cui oportet, in generali inclinat ratio naturalis; et secundum hoc confessio est de jure naturali. Sed determinatio circumstantiarum, quando et quomodo et quid confiteri oporteat, et cui, hoc est ex institutione juris divini in confessione, de qua loquimur. Et sic patet quod jus naturale inclinat ad confessionem mediante jure divino, quo circumstantiae determinantur, sicut pene est in omnibus quae sunt de jure positivo.

Ad secundum dicendum, quod illius virtutis cujus objectum est peccatum commissum, quamvis habitum possit innocens habere, tamen actum non habet innocentia permanente, ut supra de Poenitentia dictum est; et ideo etiam confessio peccatorum, de qua nunc loquimur, non competit innocenti, quamvis sit actus virtutis.

Ad tertium dicendum, quod quamvis gratia sacramentorum et gratia virtutum sit alia et alia; non tamen sunt contrariae, sed disparatae; et ideo non est inconveniens ut idem sit actus virtutis secundum quod ex libero arbitrio gratia informato procedit, et sit sacramentum vel pars sacramenti secundum quod est medicina in remedium peccati ordinata.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in virtutibus hoc considerandum est, quod quando supra objectum virtutis additur specialis ratio boni et difficilis, requiritur specialis virtus; sicut magni sumptus ad magnificentiam pertinent, quamvis communiter sumptus mediocres et donationes pertineant ad liberalitatem, ut patet in 2 et 4 Ethic.; et similiter est in confessione veri, quae quamvis ad veritatis virtutem pertineat absolute, tamen secundum quod aliqua ratio boni additur, ad aliam virtutem pertinere incipit; et ideo dicit Philosophus in 4 Ethic., quod confessio quae fit in judiciis, non pertinet ad veritatis virtutem, sed magis ad justitiam. Et similiter confessio beneficiorum Dei in laudem divinam non pertinet ad virtutem veritatis, sed ad virtutem latriae; et ita etiam confessio peccatorum ad remissionem eorum consequendam non pertinet elicitive ad virtutem veritatis, ut quidam dicunt, sed ad virtutem poenitentiae; imperative autem ad multas virtutes pertinere potest, secundum quod in finem multarum virtutum trahi potest confessionis actus.

Ad primum ergo dicendum, quod spes est causa confessionis non sicut eliciens, sed sicut imperans.

Ad secundum dicendum, quod erubescentia in illa definitione non ponitur quasi causa confessionis, cum magis nata sit impedire confessionis actum, sed quasi concausa ad liberandum a poena, inquantum ipsa erubescentia poena quaedam est: et sic etiam claves Ecclesiae concausae confessionis ad hoc sunt.

Ad tertium dicendum, quod secundum quamdam adaptationem partes poenitentiae tribus attributis personarum adaptari possunt; ut contritio misericordiae vel bonitati respondeat propter dolorem de malo; confessio sapientiae propter veritatis manifestationem; satisfactio potentiae propter satisfaciendi laborem: et quia contritio est prima poenitentiae pars efficaciam aliis partibus praebens, ideo

eodem modo judicatur de tota poenitentia sicut de contritione.

Ad quartum dicendum, quod quia confessio magis ex spe procedit quam ex timore, ut dictum est; ideo magis innititur articulo de vita aeterna, quem respicit spes, quam articulo de judicio, quem respicit timor; quamvis poenitentia ratione contritionis e converso se habeat.

Ad quintum patet solutio ex dictis.

ARTICULUS III.

Utrum sit necessarium sacerdoti confiteri.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non sit necessarium sacerdoti confiteri. Ad confessionem enim non obligamur nisi ex divina institutione. Sed divina institutio nobis proponitur Jacob. 5: *Confitemini alterutrum peccata vestra;* ubi non fit mentio de sacerdote. Ergo non oportet confiteri sacerdoti.

2. Praeterea, poenitentia est sacramentum necessitatis, sicut et baptismus. Sed in baptismo propter sacramenti necessitatem est minister quilibet homo. Ergo et in poenitentia; ergo sufficit cuilibet confiteri.

3. Praeterea, confessio ad hoc est necessaria, ut taxetur poenitenti satisfactionis modus. Sed aliquando aliquis non sacerdos discretius posset poenitenti dare satisfactionis modum quam multi sacerdotes. Ergo non est necessarium quod confessio fiat sacerdoti.

4. Praeterea, confessio ad hoc est ordinata in Ecclesia, ut rectores pecorum suorum vultum cognoscant. Sed quandoque rector, sive praelatus, non est sacerdos. Ergo confessio non semper facienda est sacerdoti.

Sed contra, absolutio poenitentis, propter quam fit confessio, non pertinet nisi ad sacerdotes, quibus claves Ecclesiae commissae sunt. Ergo confessio debet fieri sacerdoti.

Praeterea, confessio praefiguratur in Lazari mortui vivificatione. Sed Dominus solis discipulis praecepit ut Lazarum solverent, ut patet Joan. 11. Ergo sacerdotibus facienda est confessio.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod in nullo casu liceat aliis quam sacerdotibus confiteri. Quia confessio sacramentalis accusatio est, ut ex supra posita definitione habetur. Sed dispensatio sacramenti ad illum tantum pertinet qui est sacramenti minister. Cum ergo minister sacramenti poenitentiae sit sacerdos, videtur quod nulli alii sit confessio facienda.

2. Praeterea, confessio in quolibet judicio ad sententiam ordinatur. Sed sententia in foro contentioso non a suo judice lata, nulla est; et ideo nec facienda est confessio nisi judici. Sed judex in foro conscientiae non est nisi sacerdos, qui habet potestatem ligandi et solvendi. Ergo non est alii confessio facienda.

3. Praeterea, in baptismo, quia quilibet baptizare potest, si baptizat laicus sine necessitate, non debet a sacerdote baptismus iterari. Sed si aliquis confitetur laico in casu necessitatis, iterum debet sacerdoti confiteri, si articulum necessitatis evadat. Ergo confessio sacerdotis non potest fieri laico in casu necessitatis.

Sed contra est quod in littera determinatur.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod extra casum necessitatis non posset aliquis non sacerdos confessionem venialium audire. Quia sacramentum aliquod committitur dispensandum laico ratione necessitatis. Sed confessio venialium non est de necessitate salutis, ut supra dictum est. Ergo non committitur laico.

2. Praeterea, contra venialia ordinatur extrema unctio, sicut et poenitentia. Sed illa non potest dari a laico, ut patet Jac. ult. Ergo nec confessio venialium potest ei fieri.

Sed contra est quod dicit Beda in littera.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod non sit necessarium quod homo confiteatur proprio sacerdoti. Gregorius enim dicit (1): *Apostolico moderamine et pietatis officio a nobis constitutum est quod sacerdotibus monachis Apostolorum figuram tenentibus, liceat praedicare, baptizare, communionem dare, pro peccatoribus orare, poenitentiam imponere, atque peccata solvere.* Sed monachi non sunt proprii sacerdotes aliquorum, cum non habeant curam animarum. Ergo cum confessio fiat propter absolutionem, sufficit quod fiat cuicumque sacerdoti.

2. Praeterea, sicut sacerdos est hujus sacramenti minister, ita et eucharistiae. Sed quilibet sacerdos potest conficere. Ergo quilibet sacerdos potest sacramentum poenitentiae ministrare. Ergo non oportet quod fiat proprio sacerdoti.

3. Praeterea, illud ad quod determinate tenemur, non est in nostra electione constitutum. Sed sacerdos cui confiteri debemus, est in nostra electione constitutus, ut patet per Augustinum in littera; dicit enim: *Qui vult confiteri peccatum, ut inveniat gratiam, quaerat sacerdotem qui sciat ligare et solvere.* Ergo videtur quod non sit necessarium quod sacerdoti proprio aliquis confiteatur.

4. Praeterea, quidam sunt, sicut praelati, qui non videntur habere proprium sacerdotem, cum non habeant superiorem. Sed isti tenentur ad confessionem. Ergo non semper tenetur homo confiteri proprio sacerdoti.

5. Praeterea, illud quod est institutum pro caritate, contra caritatem non militat, ut Bernardus dicit (lib. de praecept. et disp., cap. 2). Sed confessio, quae pro caritate instituta est, contra caritatem militaret, si homo ad confitendum uni sacerdoti esset obligatus; ut puta, si peccator sciat sacerdotem suum haereticum, vel solicitatorem ad malum, aut fragilem, qui ad peccatum quod quis ei confitetur, sit pronus; vel si revelator esse confessionis probabiliter existimatur; vel si peccatum

---

(1) Ut sub ejus nomine in Decretis refertur caus. 16, quaest. 1, cap. *Ex auctoritate hujus decreti;* sed ex Anselmo in margine notatur, nec sic apud Gregorium occurrit; quamvis ex lib. 5 Epistolarum, epist. 27 ad Candidum de urbe veteri prius hinc ad marginem elici notaretur; sed ibi tantum Episcopo illi conceditur ut quosdam ex monachis in parochia sua seu dioecesi constitutis ad officium sacerdotale aptos ordinare in sacerdotes possit (*Ex edit. P. Nicolai*).

contra ipsum commissum sit, de quo quis confiteri debet. Ergo videtur quod non semper oporteat confiteri proprio sacerdoti.

6. Praeterea, in eo quod est necessarium ad salutem, non sunt homines arctandi, ne impediantur a via salutis. Sed magna arctatio videtur, si oporteat uni homini confiteri de necessitate: et per hoc multi possunt a confessione retrahi vel timore vel verecundia, vel aliquo hujusmodi. Ergo cum confessio sit de necessitate salutis, non debent homines ad hoc arctari, ut videtur, quod proprio sacerdoti confiteantur.

Sed contra est Decretalis Innocentii (ut supra) qui instituit quod omnes utriusque sexus semel in anno proprio sacerdoti confiteantur.

Praeterea, sicut se habet Episcopus ad dioecesim suam, ita sacerdos ad suam parochiam. Sed non licet uni Episcopo in dioecesi alterius episcopale officium exercere, secundum statuta canonum. Ergo nec licet uni sacerdoti parochianum alterius audire.

QUAESTIUNCULA V.

Ulterius. 1. Videtur quod non possit aliquis alteri quam proprio sacerdoti confiteri, etiam ex privilegio, vel mandato superioris. Quia non potest aliquod privilegium indulgeri in praejudicium alterius. Sed hoc est in praejudicium alterius sacerdotis, si alius confessionem subditi audiat. Ergo non potest per privilegium vel licentiam seu mandatum superioris obtineri.

5. Praeterea, illud per quod impeditur divinum mandatum, non potest per mandatum, vel privilegium, alicujus hominis concedi. Sed mandatum divinum est ad rectores Ecclesiarum ut diligenter vultum pecoris sui agnoscant, Proverb. 25: quod impeditur, si alius quam ipse confessionem ejus audiat. Ergo hoc non potest per alicujus hominis privilegium vel mandatum ordinari.

5. Praeterea, ille qui audit confessionem alicujus, est proprius judex ejus: alias non posset eum ligare et solvere. Sed unius hominis non possunt esse plures proprii judices, vel proprii sacerdotes; quia tunc teneretur pluribus obedire; quod esset impossibile, si contraria praeciperent vel incompossibilia. Ergo non potest alicui aliquis confiteri nisi proprio sacerdoti, etiam ex superioris licentia.

4. Praeterea, injuriam facit sacramento qui sacramentum iterat super eamdem materiam: vel ad minus inutiliter facit. Sed qui confessus est alii sacerdoti, tenetur iterum confiteri proprio sacerdoti, si petat: quia non est absolutus ab obedientia qua ei tenetur ad hoc. Ergo non potest licite fieri quod alii quam proprio sacerdoti confiteatur.

Sed contra, ea quae sunt ordinis, possunt habenti similem ordinem committi ab eo qui illa facere potest. Sed superior, ut Episcopus, potest audire confessionem illius qui est de parochia alicujus presbyteri: quia etiam aliquando aliqua sibi reservat, cum sit principalis rector. Ergo et potest committere alicui sacerdoti alteri quod ipse audiat.

Praeterea, quidquid potest inferior, potest superior. Sed ipse sacerdos potest dare licentiam suo parochiano quod alteri confiteatur. Ergo multo fortius hoc ejus superior potest.

Praeterea, potestatem quam habet sacerdos in populo, habet Episcopus. Sed ex illa potestate potest confessionem audire. Ergo et eadem ratione alius, cui Episcopus potestatem concedit.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod gratia quae in sacramentis datur, a capite in membra descendit; et ideo ille solus est minister sacramentorum, in quibus gratia datur, qui habet ministerium super corpus Christi verum; quod solius sacerdotis est, qui consecrare eucharistiam potest; et ideo, cum in sacramento poenitentiae gratia conferatur, solus sacerdos est minister hujus sacramenti, et ideo ei soli facienda est sacramentalis confessio, quae ministro Ecclesiae debet fieri.

Ad primum ergo dicendum, quod Jacobus loquitur ex praesuppositione divinae institutionis; et quia divinitus institutio praecesserat de confessione sacerdotibus facienda per hoc quod eis potestatem remittendi peccata in Apostolis dedit, ut patet Joan. 20; ideo intelligendum est quod Jacobus sacerdotibus confessionem esse faciendam monuit.

Ad secundum dicendum, quod baptismus est magis sacramentum necessitatis quam poenitentiae sacramentum, quo ad confessionem, et absolutionem: quia quandoque baptismus praetermitti non posset sine periculo salutis aeternae, ut patet in pueris, qui nondum habent usum rationis. Sed non est ita de confessione et absolutione, quae tantum ad adultos pertinet, in quibus contritio cum proposito confitendi et desiderio absolutionis sufficit ad liberandum a morte aeterna; et ideo non est simile de baptismo et confessione.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dictum est dist. 15, quaest. 1, art. 2, in satisfactione non solum est attendenda quantitas poenae, sed etiam virtus ejus secundum quod est pars sacramenti; et sic requirit sacramentorum dispensatorem, quamvis etiam ab alio quam a sacerdote quantitas poenae taxari possit.

Ad quartum dicendum, quod cognoscere vultum pecoris ad duo necessarium est. Primo ad hoc (1) quod coordinentur gregi Christi; et sic cognoscere vultum pecoris pertinet ad curam et sollicitudinem pastoralem, quae incumbit quandoque illis qui non sunt sacerdotes. Secundo ad hoc quod provideatur ei conveniens medicamentum salutis; et sic cognoscere vultum pecoris pertinet ad eum cujus est medicamentum salutis, scilicet sacramentum eucharistiae et alia praebere, scilicet ad sacerdotem; et ad talem cognitionem pecoris confessio ordinatur.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut baptismus est sacramentum necessitatis, ita et poenitentia. Baptismus autem, qui est sacramentum necessitatis, habet duplicem ministrum: unum cui ex officio baptizare incumbit, scilicet sacerdotem; alium cui ratione necessitatis dispensatio baptismi committitur. Et ita etiam minister poenitentiae, cui confessio est facienda ex officio, est sacerdos; sed in necessitate etiam laicus vicem sacerdotis supplet, ut ei confessio fieri possit.

Ad primum ergo dicendum, quod in sacramento poenitentiae non solum est aliquid ex parte ministri, scilicet absolutio et satisfactionis injunctio, sed etiam aliquid ex parte ipsius qui suscipit sacramentum, quod est etiam de essentia sacramenti, sicut contritio et confessio. Satisfactio autem jam incipit esse a ministro inquantum eam injungit, et a poenitente inquantum eam implet; et ad pleni-

(1) *Al. deest* ad hoc.

tudinem sacramenti utrumque debet concurrere quando possibile est; sed quando necessitas imminet, debet facere poenitens quod ex parte sua est, scilicet conteri, et confiteri cui potest: qui quamvis sacramentum perficere non possit, ut faciat id quod est ex parte sacerdotis, absolutionem scilicet, tamen defectum sacerdotis summus sacerdos supplet. Nihilominus confessio laico ex desiderio sacerdotis facta, sacramentalis est quodammodo, quamvis non sit sacramentum perfectum, quia deest ei id quod est ex parte sacerdotis.

Ad secundum dicendum, quod quamvis laicus non sit judex ejus qui ei confitetur absolute, tamen ratione necessitatis accipit judicium super eum, scilicet secundum quod confitens ex desiderio sacerdotis se ei subdit.

Ad tertium dicendum, quod per sacramenta homo non solum Deo, sed etiam Ecclesiae oportet quod reconcilietur. Ecclesiae autem reconciliari non potest nisi sanctificatio Ecclesiae ad eum perveniat. In baptismo autem sanctificatio Ecclesiae ad hominem pervenit per ipsum elementum exterius adhibitum, quod verbo vitae sanctificatur secundum formam Ecclesiae a quocumque; et ideo ex quo semel baptizatus est a quocumque, non oportet quod iterum baptizetur. Sed in poenitentia Ecclesiae sanctificatio non pervenit ad hominem nisi per ministrum: quia non est ibi aliquod elementum corporale exterius adhibitum, quod ex sanctificatione invisibilem gratiam conferat; et ideo quamvis ille qui laico confessus est in articulo necessitatis, consecutus sit veniam a Deo, eo quod propositum confitendi secundum mandatum Dei, quod concepit, sicut potuit, implevit; non tamen adhuc Ecclesiae reconciliatus est, ut ad sacramenta Ecclesiae admitti debeat, nisi prius a sacerdote absolvatur; sicut ille qui baptismo flaminis baptizatus est, ad eucharistiam non admittitur; et ideo oportet quod iterum confiteatur sacerdoti, cum copiam habere potuerit; et praecipue quia, ut dictum est, sacramentum poenitentiae perfectum non fuit; unde oportet quod perficiatur, ut ex ipsa perceptione sacramenti pleniorem effectum consequatur, et ut mandatum de poenitentiae sacramento recipiendo impleat.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod per peccatum veniale homo nec a Deo nec a sacramentis Ecclesiae separatur; et ideo non indiget novae gratiae collatione ad ejus dimissionem, nec indiget reconciliatione ad Ecclesiam; et propter hoc non oportet quod venialia aliquis sacerdoti confiteatur: quia ipsa confessio laico facta, sacramentale quoddam est, quamvis non sit sacramentum perfectum, et ex caritate procedens; et talibus (1) natum est veniale remitti, sicut per tunsionem pectoris, et per aquam benedictam.

Et per hoc patet solutio ad primum; quia venialia non indigent sacramenti perceptione ad dimissionem sui, sed sufficit ibi aliquod sacramentale, ut aqua benedicta, vel aliquid hujusmodi.

Ad secundum dicendum, quod extrema unctio non datur directe contra veniale, nec aliquod sacramentum, ut supra, dist. 2, qu. 1, art. 1, quaestiunc. 4, dictum est.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod alia sacramenta non consistunt in hoc quod ad sacramentum accedens aliquid agat, sed solum ut recipiat, sicut patet in baptismo, et hujusmodi; sed actus recipientis requiritur ad percipiendum utilitatem sacramenti in eo qui est suae voluntatis arbiter constitutus, quasi removens prohibens, scilicet fictionem. Sed in poenitentia actus accedentis ad sacramentum est de substantia sacramenti, eo quod contritio, confessio, satisfactio sunt poenitentiae partes, quae sunt actus poenitentis. Actus autem nostri, cum in nobis principium habeant, non possunt nobis ab alio dispensari nisi per imperium; unde oportet quod ille qui dispensator hujus sacramenti constituitur, sit talis qui possit imperare aliquid agendum. Imperium autem non competit alicui in alium, nisi qui habet super eum jurisdictionem; et ideo de necessitate hujus sacramenti est non solum ut minister habeat ordinem, sicut in aliis sacramentis, sed etiam quod habeat jurisdictionem; et ideo sicut ille qui non est sacerdos, non potest hoc sacramentum conferre, ita nec ille qui non habet jurisdictionem; et propter hoc oportet sicut sacerdoti, ita proprio sacerdoti confessionem fieri. Cum enim sacerdos non absolvat nisi ligando ad aliquid faciendum, ille solus potest absolvere qui potest per imperium ad aliquid faciendum ligare.

Ad primum ergo dicendum, quod Gregorius loquitur de illis monachis qui jurisdictionem habent, utpote quibus alicujus parochiae cura est commissa: de quibus aliqui dicebant, quod hoc ipso quod monachi erant, non poterant absolvere, et poenitentias injungere; quod falsum est.

Ad secundum dicendum, quod sacramentum eucharistiae non requirit imperium in aliquem hominem; secus autem est in hoc sacramento, ut dictum est; et ideo ratio non sequitur; et tamen non licet eucharistiam ab alio quam a proprio sacerdote accipere, quamvis sit verum sacramentum quod ab eo percipitur.

Ad tertium dicendum, quod electio discreti sacerdotis non est nobis commissa, ut nostro arbitrio facienda, sed de licentia superioris; si forte proprius sacerdos esset minus idoneus ad apponendum peccato salutare remedium.

Ad quartum dicendum, quod quia praelatis incumbit sacramenta dispensare, quae non nisi mundi tractare debent, ideo concessum est eis a jure quod possunt sibi eligere proprios confessores, qui quantum ad hoc sunt eis superiores; sicut etiam unus medicus ab alio curatur, non inquantum est medicus, sed inquantum est infirmus.

Ad quintum dicendum, quod in casibus illis in quibus probabiliter timet poenitens periculum sibi vel sacerdoti ex confessione ei facta, debet recurrere ad superiorem, vel ab eodem petere licentiam alteri confitendi. Quod si licentiam habere non possit, idem est judicium quod de illo qui non habet copiam sacerdotis; unde magis debet eligere laico confiteri. Nec in hoc transgreditur aliquis praeceptum Ecclesiae; quia praecepta juris positivi non se extendunt ultra intentionem praecipientis, quae est finis praecepti. Haec autem est caritas secundum Apostolum. Nec iterum fit aliqua injuria sacerdoti; quia privilegium meretur amittere qui concessa sibi abutitur potestate.

Ad sextum dicendum, quod in hoc quod oportet proprio sacerdoti confiteri, non arctatur via salutis, sed sufficiens ad salutem via statuitur. Pec-

(1) *Nicolai* et per talia.

caret autem sacerdos, si non esset facilis ad praebendam licentiam confitendi alteri; quia multi sunt adeo infirmi quod potius sine confessione morerentur quam tali sacerdoti confiterentur: unde illi qui sunt nimis soliciti ut conscientias subditorum per confessionem sciant, multis laqueum damnationis injiciunt, et per consequens sibi ipsis.

Solutio V. Ad quintam quaestionem dicendum, quod sacerdos aliquis potest dupliciter impediri ne alicujus confessionem audiat. Uno modo propter defectum jurisdictionis: alio modo propter impedimentum executionis ordinis, sicut excommunicati, et degradati, et hujusmodi. Quicumque autem habet jurisdictionem, potest ea quae sunt jurisdictionis committere; et ideo si aliquis impediatur quod alterius confessionem audire non possit per jurisdictionis defectum, potest sibi per quemcumque jurisdictionem habentem immediatam in illos committi quod confessionem audiat et absolvat, sive per ipsum sacerdotem, sive per Episcopum, sive per Papam. Si autem propter executionis ordinis impedimentum audire non possit, potest sibi concedi quod confessionem audiat per eum qui impedimentum amovere potest.

Ad primum ergo dicendum, quod praejudicium non fit alicui nisi subtrahatur quod est in favorem ipsius indultum. Jurisdictionis autem potestas non est commissa alicui homini in favorem suum, sed in utilitatem plebis, et ad honorem Dei; et ideo si superioribus praelatis expedire videatur ad salutem plebis et ad honorem Dei promovendum, quod aliis quae sunt jurisdictionis committant, in nullo fit praejudicium inferioribus praelatis, nisi illis qui quaerunt quae sua sunt, non quae Jesu Christi, et qui gregi praesunt, non ut eas pascant, sed ut ab eis pascantur.

Ad secundum dicendum, quod rector Ecclesiae debet vultum pecoris sui agnoscere dupliciter. Uno modo per solicitam exterioris conversationis considerationem, qua invigilare debet super gregem sibi commissum; et in hac cognitione non oportet quod credat subdito; sed certitudinem facti, inquantum potest, inquirat. Alio modo per confessionis manifestationem; et quantum ad hanc cognitionem non potest majorem certitudinem accipere quam ut subdito credat, quia hoc est ad subveniendum conscientiae ipsius; unde in foro confessionis creditur homini et pro se et contra se, non autem in foro exterioris judicii; et ideo ad hanc cognitionem sufficit quod credat subdito dicenti, se alteri absolvere valenti confessum fuisse; et sic patet quod talis cognitio pecoris per privilegium alicui indultum de confessione audienda non impeditur.

Ad tertium dicendum, quod inconveniens esset, si duo aequaliter super eamdem plebem constituerentur; sed quod duo, quorum unus alio principalior est, super eamdem plebem constituantur, non est inconveniens; et secundum hoc super eamdem plebem immediate sunt et sacerdos parochialis et Episcopus et Papa; et quilibet eorum potest ea quae sunt jurisdictionis ad ipsum pertinentia, alteri committere. Sed si superior committat, qui et principalior est, dupliciter potest committere. Aut ita quod eum vice sui constituat, sicut Papa et Episcopus suos poenitentiarios constituunt; et tunc talis est principalior quam inferior praelatus, sicut poenitentiarius Papae quam Episcopus, et poenitentiarius Episcopi quam sacerdos parochialis; et magis tenetur ei confitens obedire. Alio modo ut eum coadjutorem illius sacerdotis constituat; et quia coadjutor ordinatur ad eum cui coadjutor datur, ideo adjutor est minus principalis; et ideo poenitens non tantum obedire tenetur ei quantum proprio sacerdoti.

Ad quartum dicendum, quod nullus tenetur confiteri peccata quae non habet; et ideo si aliquis poenitentiario Episcopi, vel alteri ab Episcopo commissionem habenti, confessus fuerit, cum sint sibi dimissa peccata et quo ad Deum et quo ad Ecclesiam, non tenetur ea confiteri proprio sacerdoti, quantumcumque petat. Sed propter statum Ecclesiae de confessione facienda proprio sacerdoti semel in anno. eodem modo se debet habere sicut ille qui habet solum venialia; talis enim debet solum venialia confiteri, ut quidam dicunt; vel etiam profiteri se a peccato mortali immunem; et sacerdos in foro conscientiae ei credere tenetur. Si tamen iterum confiteri teneretur, non frustra primo confessus fuisset; quia quanto pluribus sacerdotibus confitetur quis, tanto plus de poena ei remittetur, tum ex erubescentia confessionis, quae in poenam satisfactoriam computatur, tum ex vi clavium. Unde toties posset aliquis confiteri quod ab omni poena liberaretur; nec reiteratio injuriam facit sacramento, nisi illi in quo sanctificatio adhibetur vel per characteris impressionem, vel per materiae consecrationem; quorum neutrum est in poenitentia; unde bonum est quod ille qui auctoritate Episcopi confessionem audit, inducat confitentem quod confiteatur proprio sacerdoti. Quod si noluerit, nihilominus eum absolvere debet.

ARTICULUS IV.

Utrum confessio esse possit informis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod confessio esse non possit informis. Eccli. enim 17, 26, dicitur: *A mortuo, velut qui non est, perit confessio.* Sed ille qui non habet caritatem, est mortuus; quia ipsa est animae vita. Ergo absque caritate non potest esse confessio.

2. Praeterea, confessio dividitur contra contritionem et satisfactionem. Sed contritio et satisfactio nunquam possunt extra caritatem fieri. Ergo nec confessio.

3. Praeterea, in confessione oportet quod os cordi concordet; quia hoc ipsum nomen confessionis requirit. Sed ille qui adhuc manet in affectu peccati quod confitetur, non habet cor ori conforme; quia corde peccatum tenet quod ore damnat. Ergo talis non confitetur.

Sed contra, quilibet tenetur ad confessionem mortalium. Sed si aliquis semel confessus est etiam in mortali existens, non tenetur ulterius ad confitendum eadem peccata; quia cum nullus sciat se caritatem habere, nullus sciret se confessum fuisse. Ergo non est de necessitate confessionis quod sit caritate formata.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non oporteat confessionem esse integram, ut scilicet omnia peccata uni sacerdoti confiteatur aliquis. Quia erubescentia facit ad diminutionem poenae. Sed quanto pluribus sacerdotibus quis confitetur; tanto majorem erube-

scentiam patitur. Ergo fructuosior erit confessio, si pluribus sacerdotibus dividat.

2. Praeterea, confessio ad hoc necessaria est in poenitentia, ut poena secundum arbitrium sacerdotis, peccato taxetur. Sed sufficiens poena potest imponi a sacerdotibus de diversis peccatis. Ergo non oportet uni sacerdoti omnia peccata confiteri.

3. Praeterea, potest contingere quod post confessionem factam et satisfactionem perfectam recordetur quis alicujus peccati mortalis, quod dum confitebatur, in memoria non habebat; et tunc copiam proprii sacerdotis, cui primo confessus fuerit, habere non poterit. Ergo poterit illud solum peccatum alteri confiteri; et sic diversa peccata diversis sacerdotibus confitebitur.

4. Praeterea, sacerdoti non debet fieri confessio de peccatis nisi propter absolutionem. Sed quandoque sacerdos qui confessionem audit, potest de quibusdam peccatis absolvere, non de omnibus. Ergo ad minus in tali casu non oportet quod confessio sit integra.

Sed contra, hypocrisis est impedimentum poenitentiae, ut in praecedenti dist. dictum est. Sed dividere confessionem, ad hypocrisim pertinet, ut Augustinus dicit. Ergo confessio debet esset integra.

Praeterea, confessio est poenitentiae pars. Sed poenitentia debet esse integra, ut in 20 dist. Magister ostendit. Ergo et confessio.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod possit per alium quis confiteri, vel per scriptum. Quia confessio ad hoc necessaria est, ut per eam conscientia poenitentis sacerdoti pandatur. Sed homo potest etiam per alium, vel per scriptum, suam conscientiam sacerdoti manifestare. Ergo non sufficit per scriptum, vel per alium, confiteri.

2. Praeterea, quidam non intelliguntur a propriis sacerdotibus propter linguae diversitatem; et tales non possunt nisi per alios confiteri. Ergo non est de necessitate sacramenti quod per seipsum quis confiteatur; et ita videtur quod si per alium quis confessus fuerit qualitercumque, quod sufficiat ei ad salutem.

3. Praeterea, de necessitate sacramenti est quod homo proprio sacerdoti confiteatur, ut ex dictis patet. Sed aliquando proprius sacerdos est absens, cui non potest poenitens propria voce loqui; posset autem per scriptum, suam conscientiam ei manifestare. Ergo videtur quod per scriptum ei suam conscientiam transmittere debeat.

Sed contra, homo tenetur ad confessionem peccatorum, sicut ad confessionem fidei. Sed confessio fidei est ore facienda, ut patet Rom. 10. Ergo et confessio peccatorum.

Praeterea, qui per seipsum peccavit, per seipsum debet poenitere. Sed confessio est poenitentiae pars. Ergo poenitens debet confiteri propria voce.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod illae conditiones sexdecim quae a magistris assignantur, his versibus contentae, non requirantur ad confessionem:

Sit simplex, humilis confessio, pura, fidelis,
Atque frequens, nuda, discreta, libens, verecunda,
Integra, secreta, lacrymabilis, accelerata,
Fortis et accusans, et sit parere parata.

Fides enim et simplicitas et fortitudo sunt per se virtutes. Ergo non debent poni conditiones confessionis.

2. Praeterea, purum est quod non habet permixtionem: similiter simplex compositionem et mixtionem aufert. Ergo superflue utrumque ponitur.

3. Praeterea, peccatum semel commissum nullus tenetur confiteri nisi semel. Ergo si homo peccatum non iterat, non oportet quod sit poenitentia frequens.

4. Praeterea, confessio ordinatur ad satisfactionem. Sed satisfactio quandoque est publica. Ergo et confessio non semper debet esse secreta.

5. Praeterea, illud quod non est in potestate nostra, non requiritur a nobis. Sed lacrymas emittere non est in potestate nostra. Ergo non requiritur a confitente.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod confessio est actus virtutis, et pars sacramenti. Secundum autem quod est actus virtutis, est actus meritorius proprie; et sic confessio non valet sine caritate, quae est principium merendi. Sed secundum quod est pars sacramenti, sic ordinat confitentem ad sacerdotem, qui habet claves Ecclesiae, qui per confessionem conscientiam confitentis cognoscit; et secundum hoc confessio etiam potest esse in eo qui non est contritus, quia potest peccata sua sacerdoti innotescere, et clavibus Ecclesiae se subjicere. Et quamvis tunc non percipiat absolutionis fructum, tamen recedente fictione percipere incipiet, sicut etiam est in aliis sacramentis; unde non tenetur iterare confessionem qui fictus accedit, sed tenetur postmodum fictionem suam confiteri.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa intelligenda est quantum ad fructum confessionis percipiendum, quem nullus extra caritatem existens percipit.

Ad secundum dicendum, quod contritio et satisfactio fiunt Deo; sed confessio fit homini; et ideo de ratione contritionis et satisfactionis est quod homo sit Deo per caritatem unitus, non autem de ratione confessionis.

Ad tertium dicendum, quod ille qui peccata quae habet, narrat, vere loquitur, et sic cor concordat verbis quantum ad substantiam confessionis, quamvis cor discordet a confessionis fine.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod in medicina corporali oportet quod medicus non solum unum morbum, contra quem medicinam dare debet, cognoscat; sed etiam universaliter totam habitudinem ipsius infirmi, eo quod unus morbus ex adjunctione alterius aggravatur; et medicina quae uni morbo competeret, alteri nocumentum praestaret; et similiter est in peccatis: quia unum aggravatur ex adjunctione alterius; et illud quod uni peccato esset conveniens medicina, alteri incentivum praestaret, cum quandoque aliquis contrariis peccatis infectus sit, ut Gregorius in pastorali (3 par., cap. 3) docet; et ideo de necessitate confessionis est quod homo omnia peccata confiteatur quae in memoria habet: quod si non facit, non est confessio, sed confessionis simulatio.

Ad primum ergo dicendum, quod etsi erubescentia sit multiplicior quando dividit diversa peccata diversis, tamen omnes simul non sunt ita magnae sicut illa una qua quis omnia peccata sua simul confitetur: quia unum peccatum per se con-

sideratum non ita demonstrat malam dispositionem peccantis, sicut quando cum pluribus aliis consideratur: quia in unum peccatum aliquis quandoque ex ignorantia vel infirmitate labitur; sed multitudo peccatorum demonstrat malitiam peccantis, vel magnam corruptionem ejusdem.

Ad secundum dicendum, quod poena a diversis sacerdotibus imposita non esset sufficiens: quia quilibet consideraret tantum unum peccatum per se, et non gravitatem ipsius quam habet ex adjunctione alterius; et quandoque poena quae contra unum peccatum daretur, esset promotiva alterius peccati. Praeterea sacerdos confessionem audiens vicem Dei gerit; et ideo debet ei hoc modo fieri confessio sicut fit Deo in contritione: unde sicut non esset contritio, nisi quis de omnibus contereretur; ita non esset confessio, nisi quis de omnibus quae memoriae occurrunt, confiteatur.

Ad tertium dicendum, quod quidam dicunt, quod quando aliquis recordatur eorum quae prius oblitus fuit, debet iterum etiam ea quae confessus fuerat, confiteri: et praecipue si non potest eumdem habere, cui ante confessus fuerat, qui omnia cognoscit, ut totius culpae quantitas uni sacerdoti innotescat. Sed hoc non videtur necessarium: quia peccatum habet quantitatem et ex seipso, et ex adjunctione alterius. Peccatorum autem de quibus confessus est, manifestavit quantitatem quam ex seipsis habent. Ad hoc autem quod sacerdos utramque quantitatem hujus peccati cujus fuerat oblitus, cognoscat, sufficit quod hoc peccatum confitens dicat explicite, et alia in generali, dicendo, quod cum alia multa confiteretur, hujusmodi oblitus fuit.

Ad quartum dicendum, quod etiamsi sacerdos non possit de omnibus absolvere, tenetur sibi omnia confiteri, ut quantitatem totius culpae cognoscat, et de illis de quibus non potest absolvere, ad superiorem remittat.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod confessio non solum est actus virtutis, sed etiam pars sacramenti. Quamvis autem ad eam secundum quod est actus virtutis, sufficeret qualitercumque fieret, etsi non esset tanta difficultas in uno modo sicut in alio; tamen secundum quod est pars sacramenti, habet determinatum actum, sicut et alia sacramenta habent determinatam materiam. Et sicut in baptismo ad significandam interiorem ablutionem assumitur illud elementum cujus est maximus usus in abluendo; ita in actu (1) sacramentali ad manifestandum ordinate assumitur ille actus quo maxime consuevimus manifestare, scilicet per proprium verbum: alii enim modi sunt inducti in supplementum istius.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in baptismo non sufficit qualitercumque abluere, sed per elementum determinatum; ita nec in poenitentia sufficit qualitercumque peccata manifestare, sed oportet quod per actum determinatum manifestentur.

Ad secundum dicendum, quod in eo qui usum linguae non habet, sicut mutus, vel qui est alterius linguae, sufficit quod per scriptum aut nutum aut interpretem confiteatur: quia non exigitur ab homine plus quam possit: quamvis homo non debeat baptismum accipere nisi in aqua, quia aqua est omnino ab exteriori, et nobis ab alio exhibetur. Sed actus confessionis est a nobis; et ideo, quando non possumus uno modo, debemus secundum quod possumus confiteri.

Ad tertium dicendum, quod in absentia proprii sacerdotis potest etiam laico fieri confessio; et ideo non oportet quod per scriptum fiat: quia plus pertinet ad necessitatem confessionis actus quam ille cui fit confessio.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod dictarum conditionum quaedam sunt de necessitate confessionis, quaedam de bene esse ipsius. Ea autem quae sunt de necessitate confessionis; vel competunt ei secundum quod est actus virtutis, vel secundum quod est pars sacramenti. Si primo modo; aut ratione virtutis in genere, aut ratione specialis virtutis, cujus est actus. Ex ipsa autem ratione actus virtutis in genere sunt quatuor conditiones, ut in 2 Ethic. (cap. 3 vel 4) dicitur. Prima est ut aliquis sit sciens; et quantum ad hoc confessio dicitur esse *discreta*, secundum quod in actu omnis virtutis prudentia requiritur; est autem haec discretio ut majora cum majori pondere confiteatur. Secunda conditio est ut sit eligens, quia actus virtutum debent esse voluntarii; et quantum ad hoc dicit *libens*. Tertia conditio est ut propter debitum finem (1) operetur; et quantum ad hoc dicit, quod debet esse poenitentia *pura*, ut scilicet recta sit intentio. Quarta est ut immobiliter operetur; et quantum ad hoc dicit quod debet esse *fortis*, ut scilicet propter verecundiam non dimittat. Est autem confessio actus poenitentiae virtutis; quae quidem primo initium sumit in horrore turpitudinis peccati; et quantum ad hoc confessio debet esse *verecunda*, ut scilicet non se jactet de peccatis propter aliquam saeculi vanitatem admixtam. Secundo progreditur ad dolorem de peccato commisso; et quantum ad hoc debet esse *lacrymabilis*. Tertio in abjectione sui terminatur; et quantum ad hoc debet esse *humilis*, ut se miserum confiteatur et infirmum. Sed ex propria ratione hujus actus qui est confessio, habet quod sit manifestativa: quae quidem manifestatio per quatuor impediri potest. Primo per falsitatem; et quantum ad hoc dicit *fidelis*, idest vera. Secundo per obscuritatem; et contra hoc dicit *nuda*, ut non involvatur obscuritate verborum. Tertio per multiplicationem verborum; et contra hoc dicit, quod sit *simplex*, ut non recitet in confessione nisi quod ad quantitatem peccati pertinet. Quarto ut non subtrahatur aliquid de his quae manifestanda sunt; et contra hoc dicit *integra*. Secundum autem quod confessio est pars sacramenti, sic concernit judicium sacerdotis, qui est minister sacramenti; unde oportet quod sit *accusans* ex parte confitentis; *parere parata* per comparationem ad sacerdotem; *secreta* quantum ad conditionem fori, in quo de occultis conscientiae agitur. Sed de bene esse confessionis est quod sit *frequens*, et quod sit *accelerata*.

Ad primum ergo dicendum, quod non est inconveniens quod conditio unius virtutis in actu alterius inveniatur, qui ab ipsa imperatur; vel quia medium quod est unius virtutis principaliter, etiam aliae virtutes per participationem habent.

Ad secundum dicendum, quod haec conditio, *pura*, intentionis excludit perversitatem, a qua homo mundatur; sed *simplex*, alieni admixtionem.

(1) *Al.* in habitu.

(1) *Al.* ut propter hoc, scilicet debitum finem.

Ad tertium dicendum, quod hoc non est de necessitate confessionis, sed ad bene esse.

Ad quartum dicendum, quod propter scandalum aliorum, qui possunt ex peccatis auditis ad malum inclinari, non debet confessio fieri in publico, sed in occulto. Ex poena autem satisfactoria non scandalizatur ita aliquis: quia quandoque pro parvo vel nullo peccato similia opera satisfactoria fiunt.

Ad quintum dicendum, quod intelligendum est de lacrymis mentis.

ARTICULUS V.

Utrum confessio liberet a morte peccati.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod confessio non liberet a morte peccati. Confessio enim contritionem sequitur. Sed contritio sufficienter delet culpam. Ergo confessio non liberat a morte peccati.

2. Praeterea, sicut mortale est culpa, ita etiam veniale. Sed per confessionem fit veniale quod prius erat mortale, ut in littera dicitur. Ergo per confessionem non remittitur culpa, sed culpa in culpam mutatur.

Sed contra, confessio est pars sacramenti poenitentiae. Sed poenitentia a culpa liberat. Ergo et confessio.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod confessio non liberet aliquo modo a poena. Quia peccato non debetur nisi poena aeterna, vel temporalis. Sed poena aeterna per contritionem dimittitur, poena autem temporalis per satisfactionem. Ergo per confessionem nihil dimittitur de poena.

2. Praeterea, voluntas pro facto reputatur, ut in littera dicitur. Sed ille qui confessus est, habuit propositum confitendi. Ergo tantum valuit sibi sicut si fuisset confessus; et ita per confessionem quam postea facit, nihil de poena dimittitur.

Sed contra, confessio poenam habet. Sed per alia opera poenalia expiatur pena peccato debita. Ergo et per confessionem.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod non aperiat paradisum. Quia diversorum diversi sunt effectus. Sed apertio paradisi est effectus baptismi. Ergo non est effectus confessionis.

2. Praeterea, in id quod clausum est, ante apertionem intrari non potest. Sed ante confessionem moriens paradisum intrare potest. Ergo confessio non aperit paradisum.

Sed contra, confessio facit hominem subjici clavibus Ecclesiae. Sed per eas aperitur paradisus. Ergo et per confessionem.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod confessionis effectus poni non debeat quod tribuat spem salutis; quia spes ex omnibus meritoriis actibus provenit; et sic non videtur esse proprius effectus confessionis.

2. Praeterea, per tribulationem ad spem pervenimus, ut patet Rom. 5. Sed tribulationem homo praecipue in satisfactione sustinet. Ergo tribuere spem salutis magis est satisfactionis quam confessionis.

Sed contra, per confessionem homo fit humilior et mitior, sicut in littera Magister dicit. Sed per hoc homo accipit spem salutis. Ergo confessionis effectus est tribuere spem salutis.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod poenitentia inquantum est sacramentum, praecipue in confessione perficitur; quia per eam homo ministris Ecclesiae se subdit, qui sunt sacramentorum dispensatores. Contritio enim votum confessionis annexum habet; et satisfactio pro judicio sacerdotis cui fit confessio, taxatur. Et quia in sacramento poenitentiae gratia infunditur, per quam fit remissio peccatorum, sicut in baptismo; ideo eodem modo confessio ex vi absolutionis conjunctae remittit culpam sicut baptismus. Liberat enim baptismus a morte peccati non solum secundum quod actu recipitur, sed etiam secundum quod in voto (1) habetur, sicut patet in illis qui jam sanctificati ad baptismum accedunt; et si aliquis impedimentum non praestaret, ex ipsa collatione baptismi gratiam consequeretur remittentem peccata, si prius sibi remissa non fuissent. Et similiter dicendum est de confessione, adjuncta absolutione; quod, secundum quod in voto poenitentis praecessit, a culpa liberavit; postmodum autem in actu confessionis et absolutionis gratia augetur: et etiam remissio peccatorum daretur, si praecedens dolor de peccatis non sufficiens ad contritionem fuisset, et ipse tunc obicem gratiae non praeberet. Et ideo sicut de baptismo dicitur quod liberat a morte, ita et de confessione dici potest.

Ad primum ergo dicendum, quod contritio habet votum confessionis adjunctum; et ideo eo modo liberat a culpa poenitentes sicut desiderium baptismi baptizandos.

Ad secundum dicendum, quod veniale non sumitur pro culpa, sed pro poena de facili expiabili; unde non sequitur quod culpa in culpam convertat, sed penitus annihilat. Dicitur enim veniale tripliciter. Uno modo ex genere, sicut verbum otiosum. Alio modo ex causa, idest veniae causam in se habens, sicut peccatum ex infirmitate. Alio modo ex eventu, sicut hic accipitur; quia per confessionem hoc evenit quod de culpa praeterita homo veniam consequatur.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod confessio simul cum absolutione habet vim liberandi a poena dupliciter. Uno modo ex ipsa vi absolutionis; et sic quidem liberat in voto existens a poena aeterna, sicut et a culpa; quae quidem poena est poena condemnans, et ex toto exterminans, a qua homo liberatus, manet adhuc obligatus ad poenam temporalem, secundum quod poena est medicina purgans, et promovens; et haec poena restat in purgatorio patienda etiam his qui a poena inferni liberati sunt; quae quidem poena est improportionata viribus poenitentis in hoc mundo viventis; sed per vim clavium intantum diminuitur quod proportionata viribus poenitentis remanet; ita quod satisfaciendo se in hac vita purgare potest. Alio modo diminuit poenam ex ipsa natura actus confitentis, qui habet poenam erubescentiae annexam; et ideo quanto aliquis pluries de eisdem peccatis confitetur, tanto magis poena diminuitur.

(1) *Al.* sicut in voto.

Et per hoc patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod voluntas pro facto non reputatur in his quae sunt ab alio, sicut est de baptismo; non enim valet voluntas suscipiendi baptismum sicut ipsius susceptio; sed reputatur voluntas pro facto in his quae sunt omnino ab homine; et iterum quantum ad praemium essentiale, non autem quantum ad poenae remotionem, et hujusmodi, respectu quorum attenditur meritum accidentaliter et secundario; et ideo confessus et absolutus minus in purgatorio punietur quam contritus tantum.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod a paradisi introitu prohibetur aliquis per culpam, et reatum poenae; et quia haec impedimenta confessio amovet, ut ex dictis patet, ideo dicitur paradisum aperire.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis baptismus et poenitentia sint diversa sacramenta, tamen agunt in vi unius passionis Christi, per quam paradisi aditus est apertus.

Ad secundum dicendum, quod ante votum confessionis paradisus clausus erat peccanti mortaliter; quamvis postea per contritionem votum confessionis importantem, apertus sit, etiam ante confessionem actualiter factam: non tamen obstaculum reatus est totaliter remotum ante confessionem et satisfactionem.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod spes remissionis peccatorum non est nobis nisi per Christum; et quia homo per confessionem se subjicit clavibus Ecclesiae ex passione Christi virtutem habentibus, ideo dicitur quod confessio spem salutis tribuit.

Ad primum ergo dicendum, quod ex actibus non potest esse spes salutis principaliter, sed ex gratia Redemptoris; et quia confessio gratiae Redemptoris innititur, ideo spem salutis tribuit non solum ut actus meritorius, sed ut sacramenti pars.

Ad secundum dicendum, quod tribulatio spem salutis tribuit per experimentum propriae virtutis et purgationem a poena; sed confessio etiam modo praedicto.

Expositio textus.

Dicunt enim quidam, sine confessione oris et satisfactione operis neminem a peccato mundari. Tertia opinio est quam Magister non tangit, quod dimittatur culpa per contritionem sub conditione, scilicet si confiteatur. Sed haec opinio minus habet de ratione quam aliae: quia status salutis non dependet ex futuro: quia, sicut dicitur Eccle. 11, 3: *Lignum ubi ceciderit, ibi erit.* Unde nihil est dictu quod homo ad statum salutis per dimissionem peccati reducatur sub conditione confessionis simpliciter.

Votum pro operatione judicatur. Hoc intelligendum est tam in bonis quam in malis, quando est votum plenum, ita quod nihil ab executione retardat nisi impotentia. Si autem operatio adjuncta addat aliquid ad voluntatem, sicut in illis operibus quae habent in ipso actu delectationem voluntatem provocantem, tunc operatio addit etiam quantum ad meritum vel demeritum substantiale; alias non, sed superaddit operatio quantum ad aliquid adjunctum, quod est utilitas consequens actum in bonis ut effectus ejus, vel nocumentum in malis.

Non dicitur: Si ore confessus fuerit; sed, conversus ingemuerit. Ergo videtur quod non requiratur oris confessio. Et dicendum, quod ipse gemitus habet votum vocalis confessionis adjunctum.

Nemo potest confiteri, scilicet confessione efficaci ad salutem.

Quae ut est vita corporis, ita ejus vita Deus est. Non oportet quod sit similitudo quantum ad omnia, sed solum quantum ad hoc quod sicut anima corpori sensum et motum praebet per hoc quod est in corpore, ita Deus animae spiritualiter quam inhabitat per gratiam.

Non potest quisquam gratiam Dei accipere, nisi purgatus ab omni peccato per poenitentiae confessionem et per baptismum. Haec tria purgantia sic distinguuntur: quia baptismus purgat a culpa originali et actuali; sed poenitentia quantum ad contritionem a culpa actuali tantum; confessio autem actu exercita directe a poena.

Nemo dicat occulte, ita scilicet quod sacerdoti non manifestet.

Si erubui in conspectu populi peccata mea confiteri; Job 31, 33. Ergo videtur quod liceat publice confiteri. — Et dicendum, quod nostra littera, quae verior est, habet: *Si abscondi ut homo peccatum meum*; in quo negatur absconsio contra mandatum Dei facta. Sustinendo autem litteram quae hic ponitur; dicendum, quod non licet publice confiteri, nisi forte sit peccatum manifestum: quia talis humilitas proximo praejudicaret, qui ex peccato manifestato posset scandalizari. Sed satisfactio in manifesto facta quodammodo peccatum in conspectu populi confitetur.

Nullus debitae gravioris poenae accipit veniam, nisi qualemcumque.... solverit poenam. Haec auctoritas et sequens ostendunt quod sine satisfactione peccatum non dimittitur; quod etiam haec opinio dicebat.

Quibusdam visum est sufficere, si soli Deo fiat confessio. Hoc quod ponitur hic pro opinione, haeresis est, non quod explicite sit contra aliquem articulum, vel praecedens vel sequens ad ipsum; sed implicite aliquid contrarium fidei continet: quia sequitur quod claves Ecclesiae non sint necessariae ad salutem; et in talibus antequam determinetur per Ecclesiam quod ex eis sequatur aliquid contrarium fidei, non judicatur haeresis esse; et sic Magister et Gratianus hoc pro opinione ponunt. Sed nunc post determinationem Ecclesiae sub Innocentio III factam, haeresis reputanda est.

Revela viam tuam ante Dominum. Hic non loquitur de revelatione sacramentali, sed de revelatione quae fit in supplicatione orationis.

Non dico ut confitearis ea conservo tuo, ut tibi exprobret. Dicito Deo, qui curat ea. Qui enim confitetur sacerdoti etc. non confitetur ei ut conservo, sed ut Deo.

In se voluntariae excommunicationis ferunt sententiam: non quod aliquis seipsum excommunicare possit, sed excommunicatio hic large ponitur pro voluntaria cohibitione, qua aliquis se subtrahit a sacris ex humilitate.

Justitia enim sola damnat. Haec loquitur Augustinus ex hypothesi, idest si Deus tantum justitia uteretur contra nos sine misericordia: quia ad gratiam ipsius post peccatum sine misericordia redire non possemus.

Quanto pluribus confitetur: non dividens peccata, sed integre omnibus. Consequitur autem ma-

jorem veniam saltem propter erubescentiam et sacerdotis intercessionem; vel etiam ex vi clavium, ut quidam dicunt. Sed de hoc in propinqua dist. dicetur.

Qui sciat ligare et solvere. Haec scientia, etsi non sit major, tamen tanta debet esse ut sciat distinguere inter peccatum et non peccatum, et peccatum mortale et veniale; et si in aliquo esset dubitatio, posset ad discretiores recurrere. Ponuntur autem multae conditiones aliae, quae ad confessorem requiruntur, ut confitentes alliciat, quae his versibus continentur:

Confessor dulcis, affabilis, atque suavis.
Prudens, discretus, mitis, pius, atque benignus.

Non petat (1) *sacerdotes per aliquam culpam ab Ecclesiae unitate divisos:* quia tales executionem ordinis non habent, et jurisdictione carent; et loquitur de divisione per haeresim, aut schisma, aut excommunicationem.

(1) *Al.* peccant.

DISTINCTIO XVIII.

De remissione sacerdotis.

Hic quaeri solet: si peccatum omnino dimissum est a Deo per cordis contritionem, ex quo poenitens votum habuit confitendi; quid postea dimittatur ei a sacerdote. Video enim quo vinculo eum ligat, scilicet temporalis poenae, sed non a quo eum absolvat: et ideo quaero. Ante poenitudinem quippe cordis anima rei maculam habet, et foetorem peccati; atque aeternae ultionis vinculo ligata existit. Si vero ante confessionem per cordis contritionem Deus per seipsum sine ministerio sacerdotis et debitum omnino relaxat, et animam interius purgat a contagione et foetore peccati; quid ergo mundat, quid dimittit sacerdos? Ubi sunt claves illae quas Dominus tradidit Petro et successoribus ejus, dicens (Matth. 16, 19): « Tibi dabo claves regni caelorum, et quaecumque ligaveris » super terram, erunt ligata et in caelo; et quaecumque sol- » veris super terram, erunt soluta et in caelo? » Ut autem praemissa quaestio plenius explicari valeat, quasi altius ducto rete, de his clavibus et usu earum disseramus.

De clavibus.

Claves istae sunt non corporales, sed spirituales; scilicet discernendi scientia, et potentia judicandi, idest ligandi et solvendi, qua dignos recipere, indignos debet excludere a regno ecclesiasticus judex; qui sicut habet jus ligandi, ita et solvendi. Unde Ambrosius (lib. 1 de Poenit., cap. 1): « Do- » minus par jus et solvendi esse voluit et ligandi, qui utrum- » que pari conditione permisit. Ergo qui solvendi jus non » habet, nec ligandi habet. » Et infra: « Certum est quod » Ecclesiae utrumque licet, haeresis utrumque non habet (1). » Jus enim hoc solis permissum est sacerdotibus. Recte ergo » Ecclesia hoc sibi vindicat, quae veros sacerdotes habet; » haeresis vindicare non potest, quae veros sacerdotes non » habet. »

De usu clavium.

Usus vero harum clavium multiplex est: discernere scilicet ligandos et solvendos, ac deinde ligare vel solvere. Qui enim (2) indignos ligat vel solvit, propria potestate se privat, idest dignum privatione se facit.

Si sacerdos potest dimittere vel retinere peccata.

Sed quaeritur, utrum a peccato solvere valeat sacerdos, idest a culpa, ut culpae maculam abstergat, vel debitum aeternae mortis solvere valeat. Quidam arbitrati sunt, cum peccator dupliciter ligatus teneatur, ut praedictum est, scilicet mentis contagione ac caecitate, et debito futurae poenae;

(1) *Nicolaius ex Ambrosio*: haeresi utrumque non licet.
(2) *Nicolai* (ut ait Gregorius). *Ad marginem vero*: Colligitur ex hom. 26 in Evang. paulo aliis verbis, et plenius, ut et refertur in Decretis quo ad ultimam partem caus. 11, quaest. 3, cap. *Ipse*.

alterum curari per Deum, alterum solvi per sacerdotem. Patitur enim per peccatum quasdam tenebras interiores et maculas; a quibus nisi liberetur, projicietur in tenebras exteriores. Cum autem liberatur ab his, suscitatur a morte peccati; unde Apostolus (Ephes. 5, 14): « Surge qui dormis, et illuminabit te Chri- » stus. » Solus enim Christus, non sacerdos, animam resuscitat, ac pulsis tenebris interioribus et maculis, eam illuminat et mundat qui animae faciem lavat. Debitum vero aeternae poenae solvere concessit sacerdotibus. Quod in resurrectione Lazari designatum (1) asserunt, quem Christus prius per se interius vivificavit, deinde foras exire jussit, eumque adhuc ligatum solvere Apostolis praecepit (Joan. 11); quia, ut ajunt, ipse interius animam a caligine maculaque peccati emundat; sacerdotibus vero dedit vinculum aeternae mortis solvere. Alii (2) dicunt solum Deum, non sacerdotem, debitum aeternae mortis dimittere, sicut et animam interius per se vivificat; nec tamen diffitentur sacerdotibus traditam potestatem peccata dimittendi et retinendi, quibus dictum est (Joan. 20, 23): « Quorum remiseritis peccata etc. » Sicut enim Christus retinuit sibi potestatem baptismi, ita et poenitentiae. Et ideo sicut interius gratia sua animam illuminat, ita et simul debitum aeternae mortis relaxat. Ipse enim per se ipsum peccata poenitentium tegit; et tunc tegit quando ad poenam non reservat. Tunc ergo tegit quando debitum poenae solvit. Quod autem ipse tegat, aperte dicit Augustinus exponens illum locum Psal. (31): « Quorum tecta sunt peccata, idest cooper- » ta et abolita. Si enim texit Deus peccata, noluit advertere. » Si noluit advertere, noluit animadvertere, idest punire, » sed ignoscere. » Ita ergo dicit a Deo tecta, ut Deus non videat, idest aeternaliter puniat. Videre enim Dei peccata, est ad poenam imputare; avertere autem faciem a peccatis, hoc est ea ad poenam non reservare Item Hieronymus (vel alius Auctor ibid.): « Quibus Deus dimittit peccata, tegit, ne » in judicio revelentur. » Item Cassiodorus (super eumdem Psal. 31 : « Qui gravia habent peccata, aliis Deus imputat, » aliis per misericordiam non imputat. » Ex his aperte ostenditur quod Deus ipse poenitentem solvit a debito poenae, et tunc solvit quando intus illuminat inspirando veram cordis contritionem. Cui sententiae ratio suffragatur, et auctoritates attestantur. Nemo enim vere compungitur de peccato, habens cor contritum et humiliatum, nisi in caritate. Qui autem caritatem habet, vita dignus est. Nemo autem simul vita et morte dignus est. Non est ergo tunc ligatus debito aeternae mortis. Filius enim irae esse desiit ex quo diligere et poenitere coepit. Ex tunc ergo solutus est ab ira, quae non manet super illum qui credit in Christum, sed super illum qui non credit. Non ergo postmodum per sacerdotem cui confitetur, ab ira aeterna liberatur, a qua jam liberatus est per Dominum, ex quo dixit: Confitebor. Solus ergo Deus hominem interius mundat a peccati macula, et a debito aeternae poenae solvit qui per Prophetam ait (Isai. 40, 25): « Ego solus deleo iniquitates et peccata populi » Item Ambrosius (3): « Verbum Dei dimittit peccata, sacerdos est judex. » Sacerdos quidem officium suum exhibet, sed nullius po- » testatis jura exercet. » Idem (4): « Ille solus peccata di-

(1) *Al.* assignatum.
(2) *Nicolai addit* vero.
(3) Lib. 2 de Abel et Cain, cap. 4, paulo aliter (*Ex edit. P. Nicolai*).
(4) Alio loco (*Ex edit. P. Nicolai*).

» mortui qui solus pro peccatis nostris mortuus est (1). » Item Augustinus: « Nemo tollit peccata, nisi solus Deus, qui est » agnus tollens peccata mundi. Tollit autem et dimittendo » quae facta sunt, et adjuvando ne fiant, et perducendo ad » vitam ubi omnino fieri non possunt (2). » His, aliisque pluribus testimoniis docetur Dominum solum per se peccata dimittere, et sicut peccata dimittit quibusdam, ita et aliorum quorumdam peccata retinere (3).

Quod sacerdotes etiam dimittunt peccata,
et tenent peccata suo modo.

Nec ideo tamen negamus sacerdotibus concessam potestatem dimittendi et retinendi peccata, cum hoc Veritas in Evangelio aperte doceat. Hinc Augustinus ait (super Joan. tract. 121): « Ecclesiae caritas, quae per Spiritum sanctum diffun- » ditur in cordibus nostris (4), eorum qui participes sui sunt, » peccata dimittit; eorum qui non sunt, tenet. » Idem (alius Auctor de vera et falsa Poenit. cap. 10): « Sacerdotes possunt confiten- » tibus parcere; quibus enim remittunt, remittit Deus. Lazarum » enim de monumento suscitatum obtulit discipulis solvendum, » per hoc ostendens potestatem solvendi concessam sacerdoti- » bus. Dixit enim Matth. 18, 19: Quodcumque solveritis super » terram, erit solutum et in caelo etc. hoc est, ergo Deus, et » omnes caelestis curiae ordines, et omnes sancti in gloria mea » laudant vobiscum, et confirmant quos ligatis et solvitis. » Non dixit, Quos putatis ligare et solvere; sed: in quos » exercetis opus justitiae et misericordiae. Alia (5) autem » opera vestra in peccatores non cognosco. » Idem (in lib. 6 de Baptis. contra Donatistas, cap. 4): « Cum veraciter ad » Deum converso peccata dimittuntur ab eis (6) quibus ipse » veraci conversione conjungitur, Spiritus sanctus ea dimittit, » qui datur omnibus sanctis sibi caritate cohaerentibus, sive » se noverint corporaliter, sive non. Similiter cum alicujus » tenentur peccata, ab eis tenentur a quibus ille cordis pra- » vitate disjungitur (7), sive notis corporaliter, sive ignotis. » Omnes mali spiritualiter a bonis sejuncti sunt. » Ecce hic dicit, peccata dimitti et teneri a sanctis viris, et tamen Spiritum sanctum ea dimittere dicit; et, quod majori consideratione dignum est, idem etiam dicit, quod Deus per se, vel per sanctos suos tantum dimittit peccata. Ait enim sic (ibid., lib. 3, cap. 21): « Sacramentum gratiae dat Deus etiam per » malos, ipsam vero gratiam non nisi per seipsum, vel per » sanctos suos. Et ideo remissionem peccatorum vel per sei- » psum facit, vel per ipsius columbae membra, quibus ait: » Si cui dimiseritis, dimittentur. » Ecce quam varia a doctoribus traduntur super his: et in hac tanta varietate quid tenendum? Hoc sane dicere ac sentire possumus, quod solus Deus dimittit peccata et retinet; et tamen Ecclesiae contulit potestatem ligandi et solvendi. Sed aliter ipse solvit et ligat; aliter Ecclesia. Ipse enim per se tantum (8) dimittit peccatum, quia et animam mundat ab interiori macula, et a debito aeternae mortis solvit.

Quomodo sacerdotes ligant et solvunt a peccatis.

Non autem hoc sacerdotibus concessit, quibus tamen tribuit potestatem solvendi et ligandi, idest ostendendi homines ligatos vel solutos. Unde Dominus leprosum sanitati prius per se restituit, deinde ad sacerdotes misit, quorum judicio ostenderetur mundatus. Ita etiam Lazarum jam vivificatum obtulit discipulis solvendum. Quia etsi aliquis apud Deum sit solutus, non tamen in facie Ecclesiae solutus habetur, nisi per judicium sacerdotis. In solvendis ergo culpis vel retinendis ita operatur sacerdos evangelicus et judicat, sicut olim legalis in illis qui contaminati erant lepra, quae peccatum signat. Unde Hieronymus super Matth. (cap. 16, 19, et habetur etiam in Glossa ordinaria), ubi Dominus ait Petro: « Tibi dabo claves regni caelorum; et quodcumque ligaveris » super terram, erit ligatum et in caelis; et quodcumque sol- » veris super terram, erit solutum et in caelis. » Hunc, inquit, « locum quidam non intelligentes, aliquid sumunt » de supercilio Pharisaeorum, ut damnare innoxios, vel sol- » vere se putent noxios, cum apud Deum non sententia sacer- » dotum, sed reorum vita quaeratur. » In Levitico (cap. 14), se ostendere sacerdotibus jubentur leprosi, quos illi non faciunt leprosos vel mundos; sed discernunt qui mundi vel immundi sunt. Ita et hic aperte ostenditur quod non sequitur Deus Ecclesiae judicium, quae per surreptionem et ignorantiam interdum judicat; Deus autem semper judicat secundum veritatem. Et in remittendis vel in retinendis culpis id juris et officii habent ecclesiastici sacerdotes quod olim habebant sub lege legales in curandis leprosis. Hi ergo peccata dimittunt vel retinent, dum dimissa a Deo vel retenta judicant et ostendunt (1). Ponunt enim sacerdotes nomen Domini super filios Israel; sed ipse benedicit, ut dicitur in Numeris (cap. 6): Hunc modum ligandi et solvendi Hieronymus supra notavit.

Alius modis ligandi et solvendi.

Ligant quoque sacerdotes, dum satisfactionem poenitentiae confitentibus imponunt; solvunt, cum de ea aliquid dimittunt, vel per eam purgatos ad sacramentorum communionem admittunt; quem modum superius Leo Papa notavit. Secundum hunc modum dicuntur etiam sacerdotes dimittere peccata vel retinere. Unde superius Augustinus dixit (alius Auctor de vera et falsa Poenit., cap. 10, ut praec. dist.): « Quibus re- » mittunt, remittit Deus etc. » Opus enim justitiae exercent in peccatores, cum eos justa poena ligant; opus misericordiae, dum de ea aliquid relaxant, vel sacramentorum communioni conciliant; alia opera in peccatores exercere nequeunt. Et notandum est, quia quos satisfactione poenitentiae ligant, eo ipso a peccatis solutos ostendunt; quia non imponitur alicui satisfactio poenitentialis, nisi quem sacerdos vere poenitentem arbitratur; alii non imponit, et eo ipso peccatum retineri a Deo judicat. Quod autem hoc ad claves pertineat (2), Augustinus ostendit dicens: « Frustrat claves Ecclesiae qui sine » arbitrio sacerdotis poenitentiam agit, si sine oris confes- » sione criminis indulgentiam imprecatur (3). » Est et alius modus ligandi et solvendi, qui per excommunicationem geritur, dum aliquis secundum canonicam disciplinam tertio vocatus ad emendationem manifesti delicti, et satisfacere vilipendens, sententia Ecclesiae a loco orationis et sacramentorum communione et fidelium consortio praeciditur; ut erubescat, et pudore sceleris confusus (4) poeniteat, ut sic spiritus ejus salvus sit. Quod si poenitentiam profitens resipue-

---

(1) *Nicolai.* Vel sic in Lucam lib. 6 in fine: « Nullus ho- » minum tantus esse potuit qui totius peccata tolleret mundi » etc. Quis enim tantus homo in quo omnium peccata mo- » rerentur? idcirco electus est qui cum supra omnes esset, » pro omnibus se posset offerre. » Item in Psalm. 48, super illud: *Frater non redimit, redimet homo etc.*: « Sicut est unus » Deus, ita et unus mediator Dei et hominum homo Christus » Jesus: ipse est solus qui redimet hominem, vincens pietate » germanos: quia pro alienis sanguinem suum fudit; quem » nemo potest offerre pro fratre. Sed quare solus hic redi- » met? Quia omnes utique sub peccato. Solus redemptor » eligitur qui peccato uteri obnoxius esse non possit, qui su- » scepit hominis conditionem, ut in carne sua peccatum ho- » minum crucifigeret, et chirographum universorum suo cruore » deleret; qui quasi homo, in quo Deus erat, nobis peccata » dimisit etc. » Et serm. 15: « Necesse est ut omnium pec- » cata deleverit qui omnium peccata suscepit, sicut ait Evan- » gelista: *Ecce agnus Dei qui tollit peccata mundi.* » Item de peccatorum Meritis et Remiss., lib. 1, cap. 23): « Ab » hoc peccato quod contrahunt qui nec proprium habent, » non liberat nisi agnus Dei qui tollit peccata mundi etc. » Aut, ut refertur in Decretis de Consec., dist. 4, cap. 112: Nemo tollit peccata nisi solus Christus, qui est agnus Dei etc.

(2) Ubi ultima ista Augustinus habeat, non occurrit; etsi ex lib. 1 de peccatorum Meritis et Remissione vice praecedentium in Decretis notentur (*Ex edit. P. Nicolai*).

(3) *Al.* retinet.

(4) *Al. deest* nostris.

(5) *Al.* aliter autem, vel alia.

(6) *Al. repetitur hic* dimittuntur.

(7) *Al.* illi cordis pravitate disjunguntur.

(8) *Al. additur* ita.

(1) *Ad marginem Venetae edit. an.* 1593. Non sustinendus est hic Magister: et adversus sententiam hanc vide Rever. Cajet. illa Joannis verba exponentem, videlicet: *Quorum remiseritis peccata etc.* cap. 20.

(2) *Nicolai.* Augustinus ostendit, dicens (lib. 1 homil., hom. 49: « Agite poenitentiam qualis agitur in Ecclesia, ut » oret pro vobis Ecclesia. Nemo sibi dicat: Occulte ago, apud » Deum ago, in corde ago. Ergo sine causa dictum est: *Quae* » *solveritis in terra, erunt soluta et in caelo?* Ego sine » causa datae sunt claves Ecclesiae Dei? Frustramus Evan- » gelium Dei? Frustramus verba Christi? Promittimus vobis » quod ille negat? Nonne vos decipimus? Job dicit (cap. 31): » *Si erubui in conspectu populi confiteri peccata mea:* et » erubescit filius pestilentiae genu figere sub benedictione » Dei? Quae ista superbia est? etc. » Quasi dicat: Frustrat claves Ecclesiae etc.

(3) *Al.* indulgentia impetratur.

(4) *Al.* conversus.

rit, negatae communioni admittitur, et Ecclesiae reconciliatur. Haec est autem Ecclesiae anathematizatio. Hanc poenam illis qui digne percelluntur, infligit: quia gratia Dei et protectio illis amplius subtrahitur, ac sibi ipsis relinquuntur, ut sit eis liberum ruere in interitum peccati. In quos etiam major diabolo saeviendi datur potestas. Orationes quoque Ecclesiae, et benedictionum ac meritorum suffragia eis nequaquam suffragari putantur.

Quomodo secundum hos modos intelligendum sit illud: Quodcumque solveris etc.

Secundum hos ligandi et solvendi modos, quomodo verum est quod dicitur: « Quodcumque solveris super terram, erit » solutum et in caelis; et quodcumque ligaveris super ter- » ram, erit ligatum et in caelis etc.? » Aliquando enim ostendunt solutos vel ligatos, qui ita non sunt apud Deum (1); et poena satisfactionis, vel excommunicationis (2) interdum indignos ligant vel solvunt, et indignos sacramentis admittunt, ut dignos admittit arcent. Sed intelligendum est hoc in illis quorum merita solvi vel ligari postulant. Tunc enim sententia sacerdotis judicio Dei et totius caelestis curiae approbatur et confirmatur, cum ita ex discretione prodit ut reorum merita non contradicant. Quoscumque ergo solvunt vel ligant adhibentes clavem discretionis, reorum meritis solvuntur vel ligantur in caelis, idest apud Deum; quia divino judicio sacerdotis sententia sic progressa approbatur, et confirmatur. Quos ergo secundum meritum sententia Ecclesiae percellit et laedit, illi foris sunt apud Deum. Qui autem non meruit, sententia Ecclesiae non laeditur, nisi contemnat. Unde Origenes (super Leviticum hom. 14): « Exiit quis a veritate, a » fide, a caritate; per hoc exit de castris Ecclesiae, etsi Epi- » scopi voce non abjiciatur; sicut et contra aliquis non recto » judicio foras mittitur. Sed si non agit ut mereatur exire, » nihil laeditur. Interdum enim qui foras mittitur, intus est; » et qui foris est, intus videtur retineri. » Ecce qualis et quatenus est usus apostolicarum clavium. Jam ostensum est ex parte, qualiter sacerdotes dimittunt peccata vel tenent; et tamen retinuit sibi Deus quamdam singularem potestatem dimittendi vel retinendi; quia ipse solus per se debitum aeternae mortis solvit, et animam interius purgat.

(1) *Al.* qui sunt apud Deum. *Nicolai*: ostendunt solutos qui sunt apud Deum.
(2) *Al.* et excommunicationis.

Quae sint interiores tenebrae et interior macula.

Hic quaeritur, quae sit illa macula, et quae sint illae tenebrae interiores, a quibus Deus interius animam purgat, cum veram poenitentiam immittit. De tenebris et interiori caligine satis facile est et intelligere et respondere. Cum enim quis mortaliter delinquit; gratia virtutis privatur, si qua praecessit, et naturalium bonorum elisionem patitur; unde et intellectus obtunditur, et totus homo interior obtenebratur, et ita quasi caligine quadam mens obvolvitur, quae caligo, peccati poena est. Hanc vero Deus pellit, cum poenitentiam immittit, per quam perdita bona restituit, et vitiata reparat. Unde Propheta (Psal. 147, 16): « Nebulam sicut cinerem » spargit. » Sed quae est macula peccati a qua anima lavatur? Ecce enim quis voluit facere homicidium et patravit; quo patrato desinit tam velle quam facere; nondum tamen vere et humiliter poenitet, nec confiteri proponit. Quae ergo remansit in anima illius macula? Mala voluntas quidem fuit macula illius animae, sed illa transit; macula etiam est, si poenitere contemnit. Sed (1) hoc est peccatum aliud a praecedenti. Quae ergo macula remansit, a qua ipse in poenitentia purgatur? Polluta quidem est anima quousque poeniteat, sicut erat dum in ea prava erat voluntas. Sicut enim qui tangit morticinum, vel aliud immundum, ita pollutus est post tactum quousque lavetur, sicut fuit dum tangeret; ita post actum peccati ita polluta remanet anima, sicut fuit in ipso actu peccati; quia ita est longe a Deo per dissimilitudinem (qui est vita et munditia mentis) sicut fuit dum peccatum ageret. Ipsa ergo dissimilitudo quae inest animae ex peccato, et est a Deo elongatio, animae macula intelligitur, a qua purgatur in poenitentia. Hoc autem solus Deus facit, qui solus suscitat animam, et illuminat; quod sacerdotes nequeunt, qui tamen medici sunt animarum. Unde Propheta (Psalm. 87, 2): « Numquid medici suscitabunt, et confitebuntur tibi? » quod exponens Augustinus ait (in eumdem Psal. versus fin.) « Boni » doctores recte medici dicuntur, qui viventes curare ministerio » possunt, sed non mortuos suscitare. Sola enim Dei gratia » reviviscunt. »

(1) *Al. deest* sed.

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de poenitentia quantum ad totum et partes ejus, hic incipit determinare de potestate ministrorum, quibus hujus sacramenti dispensatio est commissa; et dividitur in partes duas: in prima determinat de ipsa potestate, quae claves Ecclesiae dicuntur; in secunda determinat de habentibus claves, 19 dist., ibi: *Postquam ostensum est quae sint claves apostolicae, et quis eorum usus, superest investigare quando istae claves dentur, et quibus.* Prima in duas: in prima movet quaestionem (1) ex praedictis de potestate ministrorum; in secunda determinat eam, ostendens quae dicantur claves Ecclesiae, et ad quid se extendant, ibi: *Claves istae non sunt corporales, sed spirituales.* Et haec pars in duas: in prima determinat de clavibus Ecclesiae ordinatis ad peccatorum remissionem; in secunda determinat de quibusdam circa peccatum existentibus, per quorum ablationem peccatum remitti dicitur, ibi: *Hic quaeritur, quae sit illa macula, et quae sint illae tenebrae interiores, a quibus Deus interius animam purgat.* Prima in duas: in prima determinat de clavibus, in secunda de effectu earum, ibi: *Sed quaeritur, utrum a peccato solvere valeat sacerdos.*

(1) *Al.* rationem.

Circa primum duo facit: primo ostendit quid sint claves; secundo ostendit quid sit usus earum, ibi: *Usus vero harum clavium multiplex est.*

Sed quaeritur, utrum a peccato solvere valeat sacerdos. Hic inquirit de effectu clavium; et dividitur in partes duas: in prima ostendit quod potestas clavium non se extendit ad remissionem culpae; quia hoc solius Dei est. In secunda ostendit per quem modum sacerdotes dicuntur peccata remittere, ibi: *Nec ideo tamen negamus sacerdotibus concessam potestatem dimittendi et retinendi peccata.* Circa primum tria facit: primo ponit opinionem quorumdam qui dicebant, quod potestas clavium se extendat ad remissionem poenae aeternae, quamvis non se extendat ad remissionem culpae; secundo ponit aliam, quae dicit, quod ad neutrum horum se extendit, ibi: *Alii vero dicunt, solum Deum, non sacerdotem, debitum aeternae mortis dimittere.* Tertio confirmat hanc secundam opinionem, cui consentit per rationes et auctoritates, ibi: *Cui sententiae ratio suffragatur, et auctoritates attestantur.*

Nec ideo tamen negamus, sacerdotibus concessam potestatem dimittendi et retinendi peccata. Hic inquirit modum quo (1) sacerdotes dicantur peccata remittere; et circa hoc tria facit: primo ostendit per auctoritates, quod sacerdotes aliquo modo

(1) *Al.* quomodo.

peccata remittant; secundo ostendit quod sacerdotes aliter quam Deus peccata remittant, ibi: *Hoc sane dicere ac sentire possumus*; tertio movet quamdam dubitationem ex modis assignatis, ibi: *Secundum hos ligandi et solvendi modos quomodo verum est quod dicitur? etc.* Circa secundum tria facit: primo ostendit quomodo se habeat sacerdos in ligando et solvendo quantum ad culpam; secundo quomodo se habeat quantum ad poenam in foro conscientiae injungendam, ibi: *Ligant quoque sacerdotes, dum satisfactionem poenitentiae confitentibus imponunt*; tertio quantum ad poenam excommunicationis, quae infligitur in foro contentioso, ibi: *Est et alius modus ligandi et solvendi.*

QUAESTIO I.

Hic est duplex quaestio. Prima de clavibus. Secunda de excommunicatione.

Circa primum quaeruntur tria: 1.° de clavibus secundum se; 2.° de remissione peccatorum, ad quam ordinantur claves; 3.° de effectu clavium.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum claves in Ecclesia esse debeant.

Ad primum sic proceditur, 1. Videtur quod claves in Ecclesia esse non debeant. Non enim requiruntur claves ad intrandum domum, cujus ostium est apertum. Sed Apoc. 4, 1, dicitur: *Vidi, et ecce in caelo ostium apertum:* quod Christus est, qui de seipso dicit Joan. 10, 7: *Ergo sum ostium.* Ergo ad introducendum in caelum Ecclesia clavibus non indiget.

2. Praeterea, clavis est ad aperiendum et claudendum. Sed hoc solius Christi est, qui *aperit, et nemo claudit*; *claudit, et nemo aperit*; Apoc. 3, 7. Ergo Ecclesia in ministris suis claves non habet.

3. Praeterea, cuicumque clauditur caelum, aperitur infernus, et e contrario. Ergo quicumque habet claves caeli, habet claves inferni. Sed Ecclesia non dicitur habere claves inferni. Ergo nec claves caeli habet.

Sed contra est quod dicitur Matth. 16, 19: *Tibi dabo claves regni caelorum.*

Praeterea, omnis dispensator debet habere claves eorum quae dispensat. Sed ministri Ecclesiae sunt dispensatores divinorum mysteriorum, ut patet 1 Cor. 4. Ergo debent habere claves.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod clavis non sit potestas ligandi et solvendi, qua ecclesiasticus judex dignos recipere, indignos excludere debet a regno, ut ex littera habetur, et ex Glossa Hieronymi (seu Rabani) Matth. 16. Potestas enim spiritualis in sacramento collata, est idem quod character, ut supra, dist. 4, dictum est. Sed clavis et character non videntur idem esse; quia per characterem homo Deo comparatur, per claves autem ad subditos. Ergo clavis non est potestas.

2. Praeterea, ecclesiasticus judex non dicitur nisi ille qui habet jurisdictionem, quae simul cum ordine non datur. Sed claves in ordinis susceptione conferuntur. Ergo non debuit de ecclesiastico judice in definitione clavium mentio fieri.

3. Praeterea, ad id quod aliquis habet ex seipso, non indiget aliqua potestate activa, per quam inducatur ad actum. Sed eo ipso quod aliquis est dignus, ad regnum admittitur. Ergo non pertinet ad potestatem clavium dignos ad regnum admittere.

4. Praeterea, peccatores indigni sunt regno. Sed Ecclesia pro peccatoribus orat, ut ad regnum perveniant. Ergo non excludit indignos, sed magis admittit, quantum in se est.

5. Praeterea, in omnibus agentibus ordinatis ultimus finis pertinet ad principale agens; non ad agens instrumentale. Sed principale agens ad salutem hominis est Deus. Ergo ad Deum pertinet ad regnum admittere, quod est ultimus finis, et non ad habentem claves, qui est sicut instrumentum vel minister.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod non sint duae claves, sed tantum una. Ad unam enim seram non requiritur nisi una clavis. Sed sera ad quam amovendam ordinantur Ecclesiae claves, est peccatum. Ergo contra unum peccatum non indiget Ecclesia duabus clavibus.

2. Praeterea, claves in collatione ordinis conferuntur. Sed scientia non est ex infusione semper, sed quandoque ex acquisitione; nec ab omnibus ordinatis habetur, et a quibusdam non ordinatis habetur. Ergo scientia non est clavis; et sic est tantum una clavis, scilicet potestas judicandi.

3. Praeterea, potestas quam habet sacerdos super corpus mysticum, dependet ex potestate quam habet super corpus Christi verum. Sed potestas conficiendi corpus Christi verum est una tantum. Ergo clavis, quae est potestas respiciens corpus Christi mysticum, est una tantum.

4. Sed contra, videtur quod sint plures quam duae. Quia sicut ad actum hominis requiritur potentia et scientia, ita et voluntas. Sed scientia discernendi ponitur clavis, et similiter potentia judicandi. Ergo et voluntas absolvendi deberet dici clavis.

5. Praeterea, tota Trinitas peccata remittit. Sed sacerdos per claves est minister remissionis peccatorum. Ergo debet habere tres claves, ut Trinitati configuretur.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in corporalibus dicitur clavis instrumentum quo ostium aperitur. Regni autem ostium nobis clauditur per peccatum et quantum ad maculam, et quantum ad reatum poenae; et ideo potestas qua tale obstaculum regni removetur, dicitur clavis. Haec autem potestas est quidem in sanctissima Trinitate per auctoritatem; et ideo dicitur a quibusdam quod habet clavem auctoritatis; sed in Christo homine fuit haec potestas ad removendum praedictum obstaculum per meritum passionis, quae etiam dicitur januam aperire; et ideo dicitur habere secundum quosdam claves excellentiae. Sed quia ex latere dormientis in cruce sacramenta fluxerunt, quibus Ecclesia fabricatur; ideo in sacramentis Ecclesiae efficacia passionis manet; et propter hoc etiam in ministris Ecclesiae, qui sunt dispensatores sacramentorum, potestas aliqua manet ad praedictum obstaculum removendum, non propria virtute, sed virtute divina, et passionis

Christi; et haec potestas metaphorice clavis Ecclesiae dicitur; quae est clavis (1) ministerii.

Ad primum ergo dicendum, quod ostium caeli, quantum est de se, semper est apertum; sed alicui clausum dicitur propter impedimentum intrandi in caelum, quod in ipso est. Impedimentum autem totius humanae naturae ex peccato primi hominis consecutum, per passionem Christi amotum est; et ideo Joannes post passionem vidit in caelo ostium apertum; sed adhuc quotidie alicui manet clausum per peccatum originale quod contrahit, vel actuale quod committit; et propter hoc indigemus sacramentis, et clavibus Ecclesiae.

Ad secundum dicendum, quod hoc intelligitur de clausione qua limbum clausit, ne aliquis ultra in illud descendat; et de apertione qua paradisum aperuit, remoto impedimento naturae per suam passionem.

Ad tertium dicendum, quod clavis inferni qua aperitur et clauditur, est potestas gratiam conferendi; per quam homini aperitur infernus, ut de peccato educatur, quod est inferni porta, et clauditur, ne homo ultra in peccatum labatur gratia sustentatus. Gratiam autem conferre solius Dei est; et ideo clavem inferni solus retinuit. Sed clavis regni est potestas etiam dimittendi reatum poenae, per quem homo a regno prohibetur; et ideo magis potest dari homini clavis regni quam clavis inferni: non enim idem sunt, ut ex dictis patet. Aliquis enim ex inferno educitur per remissionem aeternae poenae, qui non instanti in regnum introducitur propter reatum temporalis poenae quae manet. Vel dicendum, ut quidam dicunt, quod idem est clavis inferni et caeli; quia ex hoc ipso quod alicui aperitur unum, clauditur alterum; sed denominatur a digniori.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod secundum Philosophum in 2 de Anima (lect. comm. 33), potentiae per actus definiuntur. Unde cum clavis sit potestas quaedam, ut dictum est, oportet quod per actum sive usum suum definiatur; et quod in actu objectum exprimatur a quo speciem recipit actus; et modus agendi, ex quo apparet potentia ordinata. Actus autem potestatis spiritualis non est ut caelum aperiat absolute, quia jam apertum est, ut dictum est; sed ut quantum ad hunc aperiat; quod quidem ordinate fieri non potest, nisi idoneitate ejus cui aperiendum est caelum pensata; et ideo in praedicta definitione clavis, ponitur genus, scilicet *potestas*, et subjectum potestatis, scilicet *judex ecclesiasticus*, et actus, scilicet *excludere* et *recipere* secundum duos actus materialis clavis, aperire et claudere; cujus objectum tangit in hoc quod dicit: *A regno*; modus autem in hoc quod (2) *dignitas et indignitas* in illis in quos actus exercetur, pensatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ad duo quorum unum est causa alterius, una potestas ordinatur; sicut (3) in igne calor ad calefaciendum et dissolvendum. Et quia omnis gratia et remissio in corpore mystico ex capite suo provenit; ideo eadem potestas esse videtur per essentiam, qua sacerdos conficere potest, et qua potest ligare et solvere, si jurisdictio adsit; nec differt nisi ratione secundum quod ad diversos effectus comparatur; sicut etiam ignis dicitur secundum aliam rationem calefactivus et liquefactivus. Et quia nihil est aliud character ordinis sacerdotalis quam potestas exercendi illud ad quod principaliter ordo sacerdotii ordinatur, sustinendo quod sit idem quod spiritualis potestas; ideo character, et potestas conficiendi, et potestas clavium, est unum et idem per essentiam, sed differt ratione.

Ad secundum dicendum, quod omnis potestas spiritualis datur cum aliqua consecratione; et ideo clavis cum ordine datur; sed executio clavis indiget materia debita, quae est plebs subjecta per jurisdictionem; et ideo antequam jurisdictionem habeat, habet claves, sed non habet actum clavium: et quia clavis per actum definitur, ideo in definitione clavis ponitur aliquid ad jurisdictionem pertinens.

Ad tertium dicendum, quod aliquis potest esse dignus aliquo dupliciter: aut ita quod ipsum habendi jus habeat, et sic quilibet dignus jam habet caelum apertum: aut ita quod insit ei aliqua congruitas ad hoc quod ei detur; et sic dignos, quibus nondum totaliter apertum est caelum, potestas clavium recipit.

Ad quartum dicendum, quod sicut Deus non obdurat impartiendo malitiam, sed non conferendo gratiam; ita sacerdos dicitur excludere, non quod impedimentum ad intrandum ponat, sed quia impedimentum positum non amovet: quia ipse amovere non potest, nisi prius Deus amoverit; et ideo rogatur Deus, ut ipse absolvat, ut sic sacerdotis absolutio locum habeat.

Ad quintum dicendum, quod actus sacerdotis non est immediate super regnum, sed super sacramenta, quibus homo ad regnum pervenit.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in omni actu qui requirit idoneitatem ex parte recipientis, duo sunt necessaria ei qui debet actum illum exercere; scilicet judicium de idoneitate recipientis, et expletio actus; et ideo etiam in actu justitiae, per quem redditur alicui hoc quo dignus est, oportet esse judicium quo discernatur an fit dignus, et ipsa redditio; et ad utrumque horum auctoritas quaedam, sive potestas, exigitur. Non enim dare possumus nisi quod in potestate habemus: nec judicium dici potest, nisi vim coactivam habeat, eo quod judicium jam ad unum determinatur: quae quidem determinatio in speculativis fit per virtutem primorum principiorum quibus resisti non potest: et in rebus practicis per vim imperativam in judicante existentem. Et quia actus clavis requirit idoneitatem in eo in quem exercetur, quia recipit per clavem judex ecclesiasticus dignos, et excludit indignos, ut ex dicta definitione patet; ideo indiget judicio discretionis, quo idoneitatem judicat, et ipso receptionis actu; et ad utrumque horum potestas quaedam, sive auctoritas, requiritur; et secundum hoc duae claves distinguuntur, quarum una pertinet ad judicium de idoneitate ejus qui absolvendus est. et alia ad ipsam absolutionem; et hae duae claves non distinguuntur in essentia auctoritatis, qua utrumque ex officio sibi competit, sed ex comparatione ad actus, quorum unus alium praesupponit.

Ad primum ergo dicendum, quod ad unam seram aperiendam una clavis immediate ordinatur; sed non est inconveniens quod una ad actum alterius ordinetur; et hoc est in proposito. Secunda

---

(1) *Al.* Ecclesiae ministerii.
(2) *Al. redundat* dicit.
(3) *Al.* sic.

enim clavis, quae dicitur potestas ligandi et solvendi, est quae immediate seram aperit peccati; sed clavis quae dicitur scientia, ostendit cui aperienda sit clavis illa.

Ad secundum dicendum, quod circa clavem scientiae duplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt, quod scientia, secundum quod est habitus acquisitus vel infusus, dicitur haec clavis; et quod non est principalis clavis, sed in ordine ad aliam clavem clavis dicitur; et ideo quando est sine alia clavi, clavis non dicitur, sicut in viro litterato qui non est sacerdos. Et similiter etiam quandoque hac clavi aliqui sacerdotes carent, quia non habet scientiam neque acquisitam, neque infusam, qua absolvere et ligare possint; sed quandoque industria naturali ad hoc utuntur, quae secundum eos claviola dicitur; et sic clavis scientiae quamvis cum ordine non tradatur, traditur tamen cum ordine quod sit clavis, quod prius non erat; et haec videtur opinio Magistri fuisse. Sed haec non videtur verbis Evangelii concordare, quae claves Petro dandas promittunt; et ita non solum una, sed duae in ordine dantur. Et propter hoc alia opinio est, quod scientia quae est habitus, non est clavis, sed auctoritas actum scientiae exercendi, quae quandoque sine scientia est, quandoque autem scientia sine ipsa, sicut patet etiam in judiciis saecularibus. Aliquis enim est judex habens auctoritatem judicandi qui non habet juris scientiam; et aliquis e converso habet scientiam juris qui non habet auctoritatem. Et quia actus judicii ad quem quis ex auctoritate suscepta obligatur, non autem ex scientia habita, sine utroque bene fieri non potest; ideo auctoritas judicandi, quae clavis est, sine scientia non potest sine peccato accipi; sed scientia sine auctoritate sine peccato haberi potest.

Ad tertium dicendum, quod potestas conficiendi est ad unum tantum actum alterius generis; et ideo non connumeratur clavibus, nec multiplicatur sicut potestas clavium, quae est ad diversos actus, quamvis secundum auctoritatis essentiam sit una, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod velle unicuique est liberum; et ideo ad volendum non exigitur auctoritas; et propter hoc voluntas non ponitur clavis.

Ad quintum dicendum, quod Trinitas tota eodem modo remittit peccata sicut una persona; et ideo non oportet quod sacerdos, qui minister est Trinitatis, claves habeat tres: et praecipue cum voluntas, quae Spiritui sancto appropriatur, clavem non requirat, ut dictum est.

ARTICULUS II.

Utrum macula aliquid positive in anima sit.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod macula aliquid positive in anima sit. Si enim est privatio tantum, non erit privatio nisi ejus quod per peccatum aufertur. Sed haec est gratia. Ergo cum omne peccatum gratiam auferat, omnium peccatorum erit una macula; et sic secundum peccatum nullam maculam animae adjiciet praeter maculam primi peccati.

2. Praeterea, privatio quae ex peccato in anima relinquitur, dicitur caecitas, vel tenebra, quae ad intellectum pertinet. Sed haec macula non est hujusmodi, cum ad effectum pertinere videatur. Ergo macula non est privatio tantum, sed aliquid ponit.

3. Praeterea, macula quam quis et tactu (1) alicujus immundi contrahit, quae et contagio dicitur, aliquid positive est. Sed macula peccati etiam contagio dicitur. Ergo est aliquid positive.

4. Praeterea, privatio quaedam poena est. Sed in peccato macula contra poenam vel reatum dividitur. Ergo macula non est privatio tantum gratiae; et sic idem quod prius.

Sed contra, ex peccato non remanet positive aliquid in anima nisi dispositio, vel habitus, quae consequuntur peccatum ex parte actus, ex quo aliquid ponit. Sed macula non est dispositio ex actu causata, nec habitus: quod patet ex hoc quod dispositio et habitus possunt sine gratia destrui per contrariam consuetudinem, quae forte habitum contrarii vitii inducit expellentem contrarium habitum et dispositionem; macula autem sine gratia non aufertur. Ergo macula non ponit aliquid positive in anima.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod peccatum nunquam possit remitti quo ad maculam. Quia ex hoc ipso quod aliquis peccavit, pulchritudinem innocentiae amisit. Sed non potest hanc pulchritudinem recuperare, nisi contingeret ipsum non peccasse. Ergo cum hoc sit omnino impossibile, impossibile est quod alicui peccatum remittatur quo ad maculam.

2. Praeterea, ex hoc ipso homo turpitudinem quamdam habet, quod tempus debitum servitio Creatoris, in peccatum expendit. Sed tempus illud quod jam effluxit recuperari non potest. Ergo nec macula mundari.

Sed contra est quod dicitur Ephes. 6, quod Christus conjunxit sibi Ecclesiam non habentem maculam neque rugam. Sed aliqui sunt membra Ecclesiae, qui quandoque maculati fuerunt. Ergo peccatum quo ad maculam remitti potest.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod si remittatur peccatum quo ad maculam, remittatur quo ad omnem poenam. Quia remota causa removetur effectus. Sed causa quare aliquis erat reus poenae, est macula culpae. Ergo remota macula, removetur poena.

2. Praeterea, quicunque absque culpa existens punitur, injuste punitur. Sed ille cui remissum est peccatum quo ad maculam, est absque culpa. Ergo injuste puniretur; et ita videtur quod non sit aliqua poena dignus, et sit sibi reatus poenae remissus.

Sed contra, peccatum non punitur per hoc quod remittitur quo ad maculam. Sed omni peccato debetur poena secundum divinam justitiam. Ergo etiam post dimissionem culpae aliquis poenae reatus remanere potest.

Solutio. I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ex hoc aliquid maculatum dicitur, quia debitae pulchritudinis patitur detrimentum. Unde macula, secundum quod hujusmodi, non habet quod aliquid ponat; sed per comparationem ad illud quod pulchritudinis detrimentum causat, aliquid quandoque ponere dicitur: ut aliquid in faciem inductum quod candorem faciei tegit aut pri-

(1) *Al.* ex actu.

vat. Pulchritudo autem animae consistit in assimilatione ipsius ad Deum, ad quem formari debet per claritatem gratiae ab eo susceptam. Sicut autem perceptio claritatis corporalis a sole prohibetur a nobis per aliquod obstaculum interpositum; ita etiam claritas gratiae prohibetur ab anima per peccatum commissum, quod dividit inter nos et Deum, ut dicitur Isa. 59; unde ipsa macula, quantum in se est, non ponit de essentia sua nisi privationem gratiae, sed ponit ut causam obstaculum peccati, quod obstat ad gratiae receptionem; et propter hoc etiam macula tenebra dicitur ratione praedictae similitudinis.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis quantum ad ipsam privationem gratiae non differant maculae peccatorum, differunt tamen quantum ad causam, ex qua macula consequitur; et secundum hoc etiam quodlibet peccatum unam maculam addit, inquantum novum obstaculum gratiae ponit.

Ad secundum dicendum, quod gratia est in essentia animae, ex qua vires cognitivae et affectivae procedunt; et ideo gratiae lumen et intellectum dirigit, et affectum movet; sed peccatum in utroque defectum inducit; in intellectu quidem, quia omne peccatum ex errore est, secundum Ambrosium, et secundum Philosophum omnis malus ignorans; et principaliter in affectu, quia omne peccatum in voluntate est; et ideo macula, et quantum ad ipsam privationem, et quantum ad causam, scilicet peccatum, et intellectum et affectum respicit, sed principalius affectum. Unde non est inconveniens, si macula, et caecitas et tenebra dicatur.

Ad tertium dicendum, quod macula dicitur contagio, non quantum ad privationem ipsam, sed quantum ad causam privationis; quia ex hoc ipso quod peccatum affectum quodammodo tangit, privatio dicta in ipso consequitur.

Ad quartum, dicendum, quod macula quantum ad causam dividitur ab omni poena; sed quantum ad privationem ipsa dividitur a poena inflicta, non autem a poena quae peccatum concomitatur.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod macula obscuritatis ex interpositione causata non potest auferri, nisi obstaculum interpositum amoveatur. Peccatum autem, quod erat obstaculum interpositum, prohibens gratiae claritatem, non potest removeri ut factum non sit, sed ut effectum avertendi Deum a nobis non habeat, qui propter aversionem qua ab eo aversi propter peccatum fuimus, a nobis aversus manebat; et ideo secundum hoc quod se ad nos sua benignitate convertit, dicitur peccatum nostrum remittere; sicut nos offensam alicui remittimus, cum ad eum propter offensam praeteritam ulterius malevolentiam non servamus; quae quidem in Deum secundum effectum accipienda sunt, ut in 3 lib. dist. 32, dictum est; et propter hoc etiam Deus remittendo peccatum dicitur ipsum tegere, quasi non aspiciens ad praeteritum peccatum, ut ratione ejus gratiam nobis deneget.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non reparetur pulchritudo animae quantum ad aliquod accidens, quod erat dignitas innocentiae; reparatur tamen quantum ad decorem gratiae quae restituitur.

Et similiter dicendum ad secundum: quia non semper homo recuperat omnia damna quae passus est vel temporis, vel aliorum; sed recuperat amissam plchritudinem quantum ad essentiam decoris spectat.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in peccato duo sunt, scilicet conversio ad commutabile bonum, et aversio ab incommutabili bono; et secundum hoc duo sunt effectus peccati. Unus est indignatio Dei ad nos, aversioni peccati respondens: alius est poena inordinatam (1) conversionem ordinans. Et quia primo in peccato ex parte nostra est conversio; et quod est prius in generatione, est posterius in destructione; ideo ex parte Dei primo est reconciliatio ipsius ad nos, et secundum hoc est liberatio a debito poenae. Sed poena est duplex; scilicet exterminans hostes, et talis poena ex reconciliatione ipsa removetur; alia poena est quae corrigit civem, et filium, vel amicum; et debitum ejus potest remanere reconciliatione jam facta; et ideo simul cum peccatum remittitur quo ad maculam, remittitur quo ad poenam aeternam, quae est exterminans, sed non quo ad poenam temporalem, quae est corrigens.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut actus praeexistens fuit causa maculae, et tamen transeunte actu non transit macula; ita actus mediante macula fuit causa debiti; et ideo non oportet quod cessante macula debitum poenae cesset, quia cessante primo effectu non oportet quod cesset secundus.

Ad secundum dicendum, quod iste cui remissa est culpa quantum ad maculam, adhuc dignus est propter actum quem commisit, poenam sustinere; quamvis non sit dignus a Deo alienus esse.

ARTICULUS III.

Utrum potestas clavium se extendat ad remissionem culpae.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod potestas clavium se extendat ad remissionem culpae. Joan. 20, 23, dicitur discipulis: *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis.* Sed hoc non dicitur quantum ad manifestationem tantum, ut Magister in littera dicit; quia sic sacerdos novi testamenti non haberet majorem potestatem quam sacerdos veteris testamenti. Ergo exercet potestatem in culpae remissione.

2. Praeterea, in poenitentia datur gratia ad remissionem peccati. Sed hujus sacramenti dispensator est sacerdos ex vi clavium. Ergo cum gratia non opponatur peccato ex parte poenae, sed ex parte culpae, videtur quod sacerdos ad remissionem culpae operetur ex vi clavium.

3. Praeterea, majorem virtutem recipit sacerdos ex sua consecratione quam aqua baptismi ex sua sanctificatione. Sed aqua baptismi hanc vim accipit, ut corpus tangat, et cor abluat, secundum Augustinum (super Joan. cap. 13, tract. 88). Ergo multo fortius sacerdos in sui consecratione hanc potestatem accipit, ut cor a culpae macula abluere possit.

Sed contra, supra Magister dixit, dist. 5, quod Deus hanc potestatem non contulit ministro quod ad interiorem mundationem cooperaretur ei. Sed si peccata quo ad culpam remitteret, cooperaretur ei in mundatione interiori. Ergo potestas clavium non se extendit ad culpae dimissionem.

(1) *Al.* inordinata.

Praeterea, peccatum non dimittitur nisi per Spiritum sanctum. Sed dare Spiritum sanctum non est alicujus hominis, ut in I lib. Magister dixit, dist. 14. Ergo nec peccata remittere quo ad culpam.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non possit remittere peccatum quo ad poenam. Peccato enim debetur poena aeterna et temporalis Sed adhuc post absolutionem sacerdotis manet poenitens obligatus ad poenam temporalem in purgatorio vel in hoc mundo faciendam. Ergo non dimittit aliquo modo poenam.

2. Praeterea, sacerdos non potest praejudicare divinae justitiae. Sed ex divina justitia taxata est poena poenitenti quam debet subire. Ergo sacerdos de ea non potest aliquid remittere.

3. Praeterea, ille qui parvum peccatum commisit, non est minus susceptivus effectus clavium quam ille qui commisit majus peccatum. Sed aliquid de poena per officium sacerdotis de majori peccato dimittitur. Possibile est ergo esse aliquod parvum peccatum, cui non debeatur plus de poena quam illud quod de majori peccato dimissum est. Ergo poterit totam poenam illius parvi peccati dimittere; quod falsum est.

4. Praeterea, tota poena temporalis peccato debita est unius rationis. Si ergo per primam absolutionem dimittatur aliquid de poena, et per secundam ab eodem peccato absolutionem poterit aliquid remitti; et sic tantum poterit multiplicari absolutio, quod vi clavium tota poena tollatur, cum secunda absolutio non sit minoris efficaciae quam prima; et sic peccatum remanebit omnino impunitum; quod est inconveniens.

Sed contra, clavis potestas est ad ligandum et solvendum. Sed potest sacerdos adjungere poenam temporalem. Ergo et potest absolvere a poena.

Praeterea, sacerdos non potest dimittere peccatum quantum ad culpam, ut in littera dicitur, nec quantum ad poenam aeternam pari ratione. Si ergo non potest remittere quantum ad poenam temporalem, nullo modo remittere poterit; quod est omnino contrarium dictis Evangelii.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod sacerdos per potestatem clavium ligare non possit. Virtutes enim sacramentalis ordinantur contra peccatum ut medicina. Sed ligare non est medicina peccati, sed magis aggravatio morbi, ut videtur. Ergo sacerdos per vim clavium, quae est vis sacramentalis, non potest ligare.

2. Praeterea, sicut absolvere vel aperire est amovere obstaculum, ita ligare est obstaculum ponere. Sed obstaculum regni peccatum est, quod nobis ex alio imponi non potest, quia non nisi voluntate peccatur. Ergo sacerdos ligare non potest.

3. Praeterea, claves ex passione Christi efficaciam habent. Sed ligare non est effectus passionis. Ergo ex clavium potestate non potest sacerdos ligare.

Sed contra est quod dicitur Matth. 16, 19: *Quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in caelis.*

Praeterea, potestates rationales sunt ad opposita. Sed potestas clavium est potestas rationalis, cum habeat discretionem adjunctam. Ergo habet se ad opposita. Ergo si potest solvere, potest et ligare.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod possit ligare et solvere secundum proprium arbitrium. Hieronymus enim dicit (1) (et habetur de Poenit., dist. 1, cap. *Mensura*): *Mensuram temporis in agendo poenitentiam non satis aperte praefigunt canones pro unoquoque crimine, ut de singulis dicant qualiter unumquodque sit emendandum; sed magis arbitrio sacerdotis intelligentis relinquendum statuunt.* Ergo videtur quod ipse secundum suum arbitrium possit ligare et solvere.

2. Praeterea, Dominus laudavit villicum iniquitatis, quod prudenter fecisset, quia debitoribus domini sui remisisset largiter. Sed Deus magis pronus est ad miserendum quam aliquis dominus temporalis. Ergo videtur quod laudabilior sit quantum plus de poena dimiserit.

3. Praeterea, omnis Christi actio, nostra est instructio. Sed ipse quibusdam peccantibus nullam poenam imposuit, sed solum emendationem vitae, ut patet de adultera, Joan. 8. Ergo videtur quod ad arbitrium suum possit etiam sacerdos, qui est vicarius Christi, poenam totam dimittere, vel partem.

Sed contra, Gregorius (2) dicit: *Falsam poenitentiam dicimus quae non secundum auctoritatem sanctorum patrum pro qualitate criminis imponitur.* Ergo videtur quod non omnino sit in arbitrio sacerdotis.

Praeterea, ad actum clavium requiritur discretio. Sed si esset omnino in voluntate sacerdotis dimittere, et imponere de poena quantum vellet, non esset ibi necessaria discretio: quia nunquam ibi indiscretio posset accidere. Ergo non est omnino in arbitrio sacerdotis.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sacramenta, secundum Hugonem (lib. 1 de Sacramentis, par. 9, cap. 2), ex sanctificatione invisibilem gratiam continent. Sed haec sanctificatio quandoque ad necessitatem sacramenti requiritur tam in materia quam in ministro, sicut patet in confirmatione; et tunc vis sacramentalis est in utroque conjunctim. Quandoque autem ex necessitate sacramenti non requiritur nisi sanctificatio materiae, sicut est in baptismo, quia non habet ministrum determinatum quantum ad sui necessitatem; et tunc tota vis sacramentalis consistit in materia. Quandoque vero de necessitate sacramenti requiritur consecratio vel sanctificatio ministri, sine aliqua sanctificatione materiae: et tunc tota vis sacramentalis consistit in ministro, sicut est in poenitentia. Unde eodem modo se habet potestas clavium quae est in sacerdote, ad effectum sacramenti poenitentiae, sicut se habet virtus quae est in aqua baptismi, ad effectum baptismi. Baptismus autem

---

(1) Sub ejus nomine habetur in Decretis loc. cit. Sed apud illum non occurrit, sicut et appendix ibi notat, addens quod in aliquo Poenitentiali extat (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) Non Gregorius Magnus . . . . . . sed Gregorius VII in Synodo Romana sub annum Christi 1078 celebrata, cap. 6, ut in Decretis de Poenitentia, dist. 6, cap. *Falsas* ex professo refertur (*Ex edit. P. Nicolai*).

et sacramentum poenitentiae conveniunt quodammodo in effectu, quia utrumque contra culpam ordinatur directe, quod non est de aliis sacramentis; sed in hoc differunt, quia sacramentum poenitentiae, eo quod habet actus suscipientis quasi materiales, non potest dari nisi adultis, in quibus requiritur praeparatio ad suscipiendum effectum sacramentorum; sed baptismus quandoque datur adultis, et quandoque pueris, et aliis carentibus usu rationis; et ideo per baptismum datur gratia et remissio peccatorum pueris sine aliqua sui praeparatione praecedente; non autem adultis, in quibus praeexigitur praeparatio removens fictionem: quae quidem praeparatio quandoque praecedit, sufficiens ad gratiae susceptionem, antequam baptismus actu percipiatur, sed non ante votum baptismi, post tempus propalatae veritatis. Quandoque autem talis praeparatio tempore non praecedit, sed est simul cum baptismi susceptione; et tunc per baptismi susceptionem gratia remissionis culpae confertur. Sed per poenitentiae sacramentum nunquam datur gratia nisi praeparatio adsit, vel prius fuerit; unde virtus clavium operatur ad culpae remissionem vel in voto existens, vel etiam in actu se exercens, sicut et aqua baptismi. Sed sicut baptismus non agit ut principale agens; sed ut instrumentum, non quidem pertingens ad ipsam gratiae susceptionem causandam etiam instrumentaliter, sed disponens ad gratiam, per quam fit remissio culpae; ita est de potestate clavium. Unde solus Deus remittit per se culpam, et in virtute ejus agit instrumentaliter et baptismus ut instrumentum inanimatum, et sacerdos ut instrumentum animatum, quod dicitur servus secundum Philosophum in 8 Ethic.; et ideo sacerdos agit ut minister. Et sic patet quod potestas clavium ordinatur aliquo modo ad remissionem culpae, non sicut causans, sed sicut disponens ad eam. Unde si ante absolutionem aliquis non fuisset perfecte dispositus ad gratiam suscipiendam, in ipsa confessione, et absolutione sacramentali gratiam consequeretur, si obicem non poneret. Si enim clavis nullo modo ad culpae remissionem ordinaretur, sed ad dimissionem poenae tantum, ut quidam dicunt, non exigeretur votum suscipiendi effectum clavium ad culpae remissionem, sicut non exigitur votum suscipiendi alia sacramenta quae non ordinantur ad culpam, sed contra poenam. Sed hoc facit videri quod non ordinantur ad culpae dimissionem: quia semper usus clavium ad hoc quod effectum habeat, requirit praeparationem ex parte recipientis sacramentum; et similiter videretur de baptismo, si nunquam daretur nisi adultis.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Magister dicit in littera, sacerdotibus commissa est potestas remittendi peccata, non ut propria virtute remittant, quia hoc Dei est; sed ut operationem Dei remittentis ostendant tamquam ministri. Sed hoc contingit tribus modis. Uno modo ut ostendant eam non praesentem, sed promittant futuram sine hoc quod aliquid operentur ad ipsam; et sic sacramenta veteris legis operationem Dei significabant; unde et sacerdos veteris legis ostendebat tantum, et nihil operabatur. Alio modo ut significent praesentem, et nihil operentur ad eam; et sic quidam dicunt quod sacramenta novae legis significant collationem gratiae, quam Deus in ipsa sacramentorum collatione dat, sine hoc quod in sacramentis sit aliqua virtus operans ad gratiam; et secundum hanc opinionem quae in 1 dist. facta est, etiam potestas clavium esset tantum ostendens divinam operationem in remissione culpae in ipsa sacramenti collatione facta. Tertio modo ut significent divinam operationem in remissionem culpae praesentem, et ad ipsam aliquid dispositive et instrumentaliter operentur; et sic secundum aliam opinionem, quae sustinetur communis, sacramenta novae legis emundationem ostendunt divinitus factam; et hoc modo etiam sacerdos novi testamenti ostendit absolutos a culpa: quia proportionaliter oportet loqui de sacramentis et potestate ministrorum. Nec obstat quin claves Ecclesiae ad remissionem culpae disponant, quia culpa jam remissa est; sicut nec quod baptismus disponat, quantum in se est, in eo qui jam sanctificatus est.

Ad secundum dicendum, quod neque sacramentum poenitentiae neque sacramentum baptismi operando pertingit directe ad gratiam, nec ad culpae remissionem, sed dispositive.

Unde etiam patet responsio ad tertium.

Aliae rationes ostendunt quod ad remissionem culpae directe clavium potestas non operetur; quod est concedendum.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod idem judicium est de effectu quem potestas clavium actualiter exercita complet in eo in quo contritio tempore praecessit, et de effectu baptismi qui jam habenti gratiam datur. Aliquis enim per fidem et contritionem praecedentem baptismum, gratiam remissionis peccatorum quantum ad culpam consecutus est; sed quando actualiter postea baptismum suscipit, gratia augetur, et a reatu poenae totaliter absolvitur, eo quod fit particeps passionis Christi. Et similiter ille qui per contritionem consecutus est remissionem peccatorum quantum ad culpam, et per consequens quantum ad reatum poenae aeternae, quae simul cum culpa dimittitur, ex vi clavium ex passione Christi efficaciam habentium augetur gratia, et poena remittitur temporalis, cujus reatus adhuc remanserat post culpae remissionem; non tamen totus, sicut in baptismo, sed pars ejus: eo quod in baptismo homo regeneratur configuratus passioni Christi, totaliter efficaciam passionis Christi, quae sufficit ad omnem poenam delendam, in se suscipiens; ut nihil de prioris peccati actualis poena remaneat: quia non debet alicui imputari ad poenam, nisi quod ipsemet fecit. In baptismo autem homo novam vitam accipiens fit per gratiam baptismalem novus homo; et ideo nullus reatus poenae remanet in eo pro praecedenti peccato. Sed in poenitentia homo non mutatur in aliam vitam, quia non est regeneratio, sed sanatio quaedam; ideo ex vi clavium, quae operatur in sacramento poenitentiae, non tota poena remittitur, sed aliquid de poena temporali, cujus reatus post absolutionem a poena aeterna remanere potuit, ut dictum est: nec solum a poena illa quam habet, vel (1) suscipit ob ea poenitens in confitendo, ut quidam dicunt: quia sic confessio et sacerdotalis absolutio non essent nisi in onus, quod non competit sacramentis novae legis: sed etiam de illa poena quae in purgatorio debetur, aliquid remittitur, ut minus in purgatorio (2) puniatur absolutus ante satisfactionem decedens, quam si ante absolutionem decederet.

---

(1) *Al.* ut suscipit.
(2) *Al.* a purgatorio.

Ad primum ergo dicendum, quod non remittit poenam totam temporalem, sed partem; et ideo adhuc manet obligatus ad poenam satisfactoriam.

Ad secundum dicendum, quod passio Christi sufficienter satisfecit pro peccatis totius mundi; et ideo sine praejudicio divinae justitiae aliquid de poena sibi debita remitti potest, secundum quod effectus passionis ad ipsum per sacramenta Ecclesiae pertingit.

Ad tertium dicendum, quod pro quolibet peccato oportet aliquam poenam satisfactoriam remanere, per quam medicina contra peccatum praestetur; et ideo, quamvis virtute absolutionis dimittatur aliqua quantitas poenae debitae pro aliquo magno peccato, non oportet quod tanta quantitas poenae dimittatur respectu cujuslibet peccati, quia aliquod peccatum secundum hoc remaneret omnino sine poena; sed virtute clavium de poenis singulorum peccatorum proportionaliter dimittitur.

Ad quartum dicendum, quod quidam dicunt, quod in prima absolutione tantum dimittitur vi clavium, quantum dimitti potest; sed tamen valet iterata confessio tum propter instructionem, tum propter majorem certitudinem, tum propter intercessionem confessoris, tum propter verecundiae meritum. Sed hoc non videtur verum: quia etsi haec esset ratio confessionem iterandi, non tamen esset ratio iterandi absolutionem, praecipue in eo qui non habet aliquam causam dubitationis de praecedenti (1) absolutione (ita enim poterit dubitare post secundam absolutionem, sicut post primam): sicut videmus quod sacramentum extremae unctionis iteratur super eumdem morbum, eo quod totum quod per sacramentum fieri potuit, semel factum est. Et praeterea in secunda confessione non requireretur quod haberet claves ille cui fit confessio, si nihil ibi vis clavium operatur. Et ideo dicunt, quod etiam in secunda absolutione vi clavium de poena remittitur, quia in secunda absolutione gratiae confertur augmentum; et quanto major gratia recipitur, minus de impuritate peccati praecedentis manet; et ideo minor poena purgans debetur. Unde etiam in prima absolutione alicui plus et minus de poena dimittitur vi clavium, secundum quod plus se ad gratiam disponit; et potest esse tanta dispositio, quod etiam ex vi contritionis tota poena tollatur, ut praedictum est, dist. 17, quaest. 3, art. quaestiunc. 2, in corp. Unde etiam non est inconveniens, si per frequentem confessionem etiam tota poena tollatur, ut peccatum omnino remaneat impunitum, pro quo poena Christi satisfecit.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod operatio sacerdotis in usu clavium est conformis Dei operationi, cujus minister est. Deus autem habet operationem et in culpam et in poenam; sed in culpam ad solvendum quidem directe, ad ligandum autem indirecte, inquantum obdurare dicitur dum gratiam non largitur; sed in poenam habet operationem directe quantum ad utrumque, quia et poenam parcit (2), et poenam infligit. Similiter ergo sacerdos, etsi in absolvendo ex vi clavium habeat aliquam operationem ordinatam ad culpae dimissionem modo jam dicto, non tamen in ligando aliquam operationem habet in culpam; nisi ligare dicatur inquantum non absolvit, sed ligatos ostendit. Sed in poenam habet potestatem et ligandi et solvendi; solvit enim a poena quam dimittit, sed ligat ad poenam quae remanet. Sed ad hanc ligare dupliciter dicitur. Uno modo considerando ipsam quantitatem poenae in communi; et sic non ligat nisi inquantum non solvit, sed ligatum ostendit. Alio modo, considerando poenam hanc vel illam determinate; et sic ligat ad poenam, imponendo (1) eam.

Ad primum ergo dicendum, quod illud residuum poenae ad quod obligat, est medicina purgans peccati impuritatem.

Ad secundum dicendum, quod obstaculum regni non solum peccatum est, sed etiam poena; quam qualiter sacerdos imponat, dictum est.

Ad tertium dicendum, quod etiam passio Christi obligat nos ad poenam aliquam, per quam ei conformemur.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod sacerdos operatur in usu clavium sicut instrumentum et minister Dei. Nullum autem instrumentum habet efficacem actum nisi secundum quod movetur a principali agente; et ideo dicit Dionysius in Eccl. Hierar., quod sacerdotibus utendum est virtutibus hierarchicis, quando Divinitas eos moverit; in cujus signum, Matth. 16, ante potestatem clavium Petro traditam, fit mentio de revelatione ei facta Divinitatis; et Joan. 20, praemittitur potestati remissionis Apostolis datae Spiritus sancti donum, quo filii Dei aguntur. Unde si quis praeter istum motum divinum uti sua potestate praesumpserit, non consequeretur effectum, ut Dionysius dicit; et propter hoc a divino ordine averteretur; et sic culpam incurreret. Et quia poenae satisfactoriae infligendae ut medicinae sunt; sicut medicinae in arte determinatae, non omnibus competunt, sed variandae sunt secundum arbitrium medici, non propriam voluntatem sequentis, sed medicinae scientiam; ita poenae satisfactoriae in canone determinatae non competunt omnibus, sed variandae sunt secundum arbitrium sacerdotis divino instinctu regulatum. Sicut autem medicus aliquando prudenter non dat medicinam ita efficacem quae ad morbi curationem sufficiat, ne propter debilitatem naturae majus periculum oriatur; ita sacerdos divino instinctu motus non semper totam poenam quae uni peccato debetur, injungit, ne infirmus aliquis ex magnitudine poenae desperet, et a poenitentia totaliter recedat.

Ad primum ergo dicendum, quod arbitrium illud debet esse divino instinctu regulatum.

Ad secundum dicendum, quod etiam de hoc laudatur villicus, quod prudenter fecit; et ideo in remissione poenae debitae discretio adhibenda est.

Ad tertium dicendum, quod Christus habuit potestatem excellentiae in sacramentis; unde ipse ex auctoritate poenam totam vel partem poterat dimittere sicut volebat; nec est simile de his qui operantur tantum ut ministri.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de excommunicatione; et circa hoc quaeruntur quinque: 1.° de ipsa excommunicatione; 2.° quis possit excommunicare; 3.° de modo

(1) Al. de praesenti.
(2) Al. et a poena parcit.

(1) Al. ligando eam.

excommunicationis; 4.° de communicatione cum excommunicatis; 5.° de absolutione ab excommunicatione.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum competens sit (1) *definitio excommunicationis a quibusdam posita.*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod incompetens sit haec definitio excommunicationis a quibusdam posita: *Excommunicatio est separatio a communione Ecclesiae quo ad fructum, et suffragia generalia.* Suffragia enim Ecclesiae valent eis pro quibus fiunt. Sed Ecclesia orat pro eis qui extra Ecclesiam sunt, sicut pro haereticis et paganis. Ergo etiam pro excommunicatis, qui extra Ecclesiam sunt; et sic eis suffragia Ecclesiae valent.

2. Praeterea, nullus amittit suffragia Ecclesiae nisi per culpam. Sed excommunicatio non est culpa, sed poena. Ergo per excommunicationem non separatur aliquis a suffragiis Ecclesiae communibus.

3. Praeterea, fructus Ecclesiae non videtur aliud esse quam suffragia; non enim potest intelligi de fructu bonorum temporalium, quia haec excommunicatis non auferuntur. Ergo inconvenienter utrumque ponitur.

4. Praeterea, excommunicatio minor, quaedam excommunicatio est. Sed per eam homo non perdit suffragia Ecclesiae. Ergo definitio non est communis.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod Ecclesia nullum debeat excommunicare. Quia excommunicatio maledictio quaedam est. Sed Rom. 12, prohibemur maledicere. Ergo Ecclesia excommunicare non debet.

2. Praeterea, Ecclesia militans debet imitari triumphantem. Sed, ut in epistola Judae legitur, Michaël cum altercaretur de corpore Moysi cum diabolo, non est ausus judicium blasphemiae inferre, sed ait: *Imperet tibi Deus.* Ergo nec Ecclesia militans debet alicui judicium maledictionis vel excommunicationis inferre.

3. Praeterea, nullus est in manum hostis tradendus, nisi omnino desperatus. Sed per excommunicationem traditur aliquis in manum satanae, ut patet 2 Corinth. 5. Cum ergo de nemine sit desperandum in vita ista, Ecclesia nullum debet excommunicare.

Sed contra est quod Apostolus 1 Corinth., 5, mandat quemdam excommunicari.

Praeterea, Matth. 18, 17, dicitur de illo qui Ecclesiam audire contemnit: *Sit tibi sicut ethnicus et publicanus.* Sed ethnici sunt extra Eccclesiam. Ergo et illi qui Ecclesiam audire contemnunt, per excommunicationem extra Ecclesiam sunt ponendi.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod nullus pro aliquo temporali damno debeat excommunicari. Quia poena non debet excedere culpam. Sed poena excommunicationis est privatio alicujus boni spiritualis, quod omnibus bonis temporalibus praeeminet. Ergo pro temporalibus nullus est excommunicandus.

2. Praeterea, nulli malum pro malo reddere debemus, secundum Apostoli praeceptum. Sed hoc esset malum pro malo reddere, si pro tali damno quis excommunicaretur. Ergo nullo modo hoc debet fieri.

Sed contra est quod Petrus Ananiam et Saphiram pro defraudatione pretii agri sententia mortis damnavit (Act., cap. 5). Ergo et Ecclesiae licet pro temporalibus damnis excommunicare.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod excommunicatio injuste lata nullo modo effectum habeat. Quia per excommunicationem protectio et gratia Dei subtrahitur, quae non injuste subtrahi potest. Ergo excommunicatio injuste lata non habet effectum.

2. Praeterea, Hieronymus dicit (in Matth. cap. 16), quod hoc est de supercilio Pharisaeorum aestimare esse ligatum vel solutum qui ligatur vel solvitur injuste. Sed eorum supercilium erat superbum et erroneum. Ergo excommunicatio injusta nullum habet effectum.

Sed contra, secundum Gregorium (hom. 26 in Evang.), praecepta pastoris, sive justa sive injusta, timenda sunt. Non autem essent timenda, nisi aliquid nocerent etiam injusta. Ergo etc.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ille qui per baptismum in Ecclesia ponitur, ad duo ascribitur; scilicet ad coetum fidelium, et ad sacramentorum participationem; et hoc secundum praesupponit primum, quia in sacramentis participandis etiam fideles communicant; et ideo aliquis potest extra Ecclesiam fieri per excommunicationem, dupliciter. Uno modo ita quod separetur tantum a participatione sacramentorum; et haec erit excommunicatio minor. Alio modo ita quod excludatur ab utroque; et sic erit excommunicatio major, quae hic definitur. Non autem potest esse tertium; scilicet quod excludatur a communione fidelium, et non a participatione sacramentorum, ratione jam dicta, quia scilicet fideles in sacramentis communicant. Sed communicatio fidelium est duplex. Quaedam in spiritualibus; sicut sunt mutuae orationes, et conventus ad sacra percipienda; quaedam in corporalibus actibus legitimis; qui quidem legitimi actus et licita communio his versibus continentur:

Si pro delictis, anathema quis efficiatur;
Os, orare, vale, communio, mensa negatur.

Os, scilicet ne detur osculum; *orare*, ne cum excommunicatis oremus; *vale*, ne salutentur; *communio*, ne scilicet in sacramentis cum ipsis aliquis communicet; *mensa negatur*, ne aliquis cum eis comedat. Praemissa ergo definitio importat separationem a sacramentis in hoc quod dicit, *Quantum ad fructum;* et a communione fidelium, quantum ad spiritualia, in hoc quod dicit: *Et suffragia Ecclesiae communia.* Alia autem definitio invenitur quae datur secundum separationem ab utrisque actibus, quae talis est: *Excommunicatio est a qualibet licita communione ac* (1) *legitimo actu separatio.*

Ad primum ergo dicendum, quod pro infidelibus oratur; sed ipsi fructum orationis non perci-

(1) *Al. additur* haec.

(1) *Al. deest* ac.

pant, nisi ad fidem convertantur. Similiter et pro excommunicatis orari potest, quamvis non inter orationes quae pro membris Ecclesiae fiunt; et tamen fructum non participant, quamdiu in excommunicatione manent: sed oratur ut detur eis spiritus poenitentiae, ut ab excommunicatione solvantur.

Ad secundum dicendum, quod suffragia alicujus valent alicui secundum quod ei continuantur. Potest autem actio unius alteri continuari dupliciter. Uno modo ex vi caritatis, quae omnes fideles connectit, ut sint unum in Deo, sicut dicitur Psalm. 118, 63: *Particeps ego sum omnium timentium te;* et hanc continuationem excommunicatio non intercipit: quia juste excommunicari quis non potest nisi pro culpa mortali, per quam jam a caritate divisus est, etiamsi non excommunicetur. Injusta autem excommunicatio caritatem alicui auferre non potest, cum sit de maximis bonis, quae non possunt alicui invito auferri. Alio modo per intentionem suffragia facientis, quae in aliquem fertur pro quo fiunt; et hanc continuationem excommunicatio intercipit: quia Ecclesia per excommunicationis sententiam separat excommunicatos ab universitate fidelium, pro quibus suffragia facit. Unde suffragia Ecclesiae ei non prosunt quae pro tota Ecclesia fiunt; nec ex persona Ecclesiae oratio pro eis inter membra Ecclesiae fieri potest; quamvis aliqua persona privata possit ad ejus conversionem aliquod suffragium per intentionem dirigere.

Ad tertium dicendum, quod fructus spiritualis Ecclesiae non solum est ex suffragiis, sed etiam ex perceptione sacramentorum et ex convictu fidelium.

Ad quartum dicendum, quod minor excommunicatio non habet perfectam rationem excommunicationis, sed aliquid ipsius participat; et ideo non oportet quod ei totaliter excommunicationis definitio conveniat, sed solum quo ad aliquid.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod judicium Ecclesiae conforme debet esse judicio Dei. Deus autem multipliciter peccatores punit, ut eos ad bonum trahat. Uno modo flagellis castigando; alio modo hominem sibi relinquendo, ut auxiliis subtractis, quibus a malo praepediebatur, suam infirmitatem cognoscat, et humilis ad Deum redeat, a quo superbus abscessit; et quantum ad utrumque Ecclesia in excommunicationis sententia divinum judicium imitatur: inquantum enim eum a communione fidelium separat ut erubescat, imitatur divinum judicium quo per flagella castigat; inquantum autem a suffragiis et aliis spiritualibus separat, imitatur divinum judicium quo hominem sibi relinquit, ut per humilitatem seipsum cognoscens ad Deum redeat.

Ad primum ergo dicendum, quod maledictio potest esse dupliciter. Uno modo ita quod in malo quod irrogat vel dicit, per intentionem sistat; et sic maledictio omnibus modis prohibita est. Alio modo ita quod malum quod quidem maledicendo imprecatur, ad bonum illius ordinet qui maledicitur; et sic maledictio quandoque est licita et salutifera: sicut et medicus aliquod nocumentum infert infirmo, ut sectionem, per quam ab infirmitate liberetur.

Ad secundum dicendum, quod diabolus incorrigibilis est; et ideo non est susceptibilis alicujus boni per excommunicationis poenam.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc ipso quod aliquis suffragiis Ecclesiae privatur, triplex incommodum incurrit per oppositum ad tria quae (1) quis ex suffragiis Ecclesiae consequitur. Valent enim ad augmentum gratiae eis qui habent, vel ad merendum eis qui non habent; et quantum ad hoc Magister in littera dicit, quod gratia Dei per excommunicationem subtrahitur. Valent etiam ad custodiam virtutis; et quantum ad hoc dicit, quod protectio subtrahitur; non quod omnino a Dei providentia excludatur, sed quod ab illa protectione qua filios Ecclesiae speciali (2) modo custodit. Valent ad defendendum ab hoste; et quantum ad hoc dicit, quod diabolo major potestas saeviendi in ipsum datur et spiritualiter et corporaliter. Unde in primitiva Ecclesia quando oportebat per signa ad fidem homines invitare, sicut Spiritus sancti donum visibili signo manifestabatur, ita et excommunicatio corporali vexatione a diabolo innotescebat. Nec est inconveniens, si ille qui non est desperatus, hosti datur: quia non datur ei quasi damnandus, sed quasi corrigendus; cum in potestate Ecclesiae sit ex ejus manu ipsum eripere cum voluerit.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod per excommunicationem judex ecclesiasticus excommunicatos excludit a regno quodammodo. Unde cum non debeat excludere nisi indignos, ut ex definitione clavis patuit; nec aliquis reddatur indignus nisi per peccatum mortale amiserit caritatem, quae est via ducens ad regnum; ideo nullus excommunicari debet nisi pro peccato mortali. Et quia in damnificando aliquem corporaliter, vel in rebus temporalibus (3), aliquis mortaliter peccat, et contra caritatem facit; ideo pro damno temporali illato Ecclesia aliquem excommunicare potest. Sed quia excommunicatio est gravissima poenarum; poenae autem medicinae sunt, secundum Philosophum in 2 Ethic. (cap. 3): sapientis autem medici est a levioribus medicinis incipere, et minus periculosis; ideo excommunicatio infligi non debet etiam pro peccato mortali, nisi contumax fuerit; vel non veniendo ad judicium, vel ante terminationem judicii sine licentia recedendo, vel determinationi non parendo: tunc enim postquam monitus fuerit, si obedire contempserit; contumax reputatur, et excommunicari debet a judice jam non habente quid contra ipsum faciat amplius.

Ad primum ergo dicendum, quod culpae quantitas non mensuratur ex nocumento quod quis facit, sed ex voluntate qua facit, contra caritatem agens; et ideo, quamvis poena excommunicationis excedat nocumentum, non tamen excedit quantitatem culpae.

Ad secundum dicendum, quod cum aliquis per poenam aliquam corrigitur, non redditur ei malum, sed bonum: quia poenae medicinae sunt, ut dictum est.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod excommunicatio potest dici injusta dupliciter. Uno modo ex parte excommunicantis; sicut cum ex odio vel ira excommunicat; et tunc excommunicatio nihilominus habet effectum suum, quamvis ille qui excommunicat peccet: quia iste juste patitur quamvis ille injuste faciat. Alio modo ex parte ipsius excommunicationis: vel quia causa excommunicationis est indebita, vel quia infertur sententia, juris

---

(1) *Al.* per alia quae etc.
(2) *Nicolai* specialiori.
(3) *Al.* mortalibus.

ordine praetermisso; et tunc, si sit talis error ex parte sententiae qui sententiam nullam faciat esse, non habet effectum, quia non est excommunicatio; si autem sententiam non annullet, habet effectum suum, et debet excommunicatus humiliter obedire, et erit ad meritum, vel absolutionem petere ab excommunicante, vel ad superiorem judicem recurrere. Si autem contemneret, eo ipso mortaliter peccaret. Contingit autem quandoque quod est debita causa ex parte excommunicationis, quae non est debita ex parte excommunicati; sicut cum aliquis pro falso crimine in judicio probato excommunicatur; et tunc si humiliter sustinet, humilitatis merito recompensat excommunicationis damnum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis homo gratiam Dei injuste amittere non possit, potest tamen injuste amittere illa quae ex parte nostra sunt, quae ad gratiam Dei disponunt; sicut patet, si subrahatur alicui doctrinae verbum quod ei debetur; et hoc modo excommunicatio gratiam Dei subtrahere dicitur, ut ex praedictis patet.

Ad secundum dicendum, quod Hieronymus loquitur quantum ad culpas, et non quantum ad poenas, quae possunt etiam injuste infligi a rectoribus Ecclesiarum.

ARTICULUS II.

Utrum quilibet sacerdos possit excommunicare.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur, quod quilibet sacerdos possit excommunicare. Excommunicatio enim est actus clavium. Sed quilibet sacerdos habet claves. Ergo quilibet potest excommunicare.

2. Praeterea, majus est absolvere et ligare in foro poenitentiae quam in foro judicii. Sed quilibet sacerdos potest sibi subditos in foro poenitentiali absolvere et ligare. Ergo etiam potest sibi subditos quilibet sacerdos excommunicare.

Sed contra, ea in quibus imminet periculum, sunt majoribus reservanda. Sed poena excommunicationis est valde periculosa, nisi cum moderamine fiat. Ergo non debet cuilibet committi sacerdoti.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non sacerdotes excommunicare non possint. Quia excommunicatio est actus clavium, ut in littera dicitur. Sed non sacerdotes non habent claves. Ergo non possunt excommunicare.

2. Praeterea, plus requiritur ad excommunicationem quam ad absolutionem in foro poenitentiae. Sed non sacerdos in foro poenitentiae absolvere non potest. Ergo nec excommunicationem inferre.

Sed contra est quod archidiaconi, legati et clerici excommunicant, qui quandoque non sunt sacerdotes. Ergo non solum sacerdotes excommunicare possunt.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod excommunicatus vel suspensus excommunicare possit. Ille enim qui est excommunicatus vel suspensus, neque ordinem neque jurisdictionem amittit; quia neque reordinatur cum absolvitur, neque cura ei iterum committitur. Sed excommunicatio non requirit nisi ordinem vel jurisdictionem. Ergo etiam excommunicatus et suspensus excommunicare possunt.

2. Praeterea, majus est conficere corpus Christi quam excommunicare. Sed excommunicati conficere possunt, ut supra, dist. 13, dictum est. Ergo possunt excommunicare.

Sed contra, ligatus corporaliter non potest alium ligare. Sed vinculum spirituale est fortius quam corporale. Ergo excommunicatus non potest excommunicare, cum excommunicatio sit vinculum spirituale.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in foro conscientiae causa agitur inter hominem et Deum; in foro autem exterioris judicii causa agitur hominis ad hominem; et ideo absolutio vel ligatio quae unum hominem obligat quo ad Deum tantum, pertinet ad forum poenitentiae; sed illa quae hominem obligat in comparatione ad alios homines, ad forum publicum exterioris judicii pertinet. Et quia per excommunicationem homo a communione fidelium separatur; ideo excommunicatio ad forum exterius pertinet, et illi soli possunt excommunicare qui habent jurisdictionem in foro judiciali; et propter hoc soli Episcopi propria auctoritate, et majores praelati, secundum communiorem opinionem, possunt excommunicare; sed presbyteri parochiales non, nisi ex commissione eis facta, vel in certis casibus, sicut in furto et rapina, et hujusmodi, in quibus est eis a jure concessum quod excommunicare possint. Alii autem dixerunt, quod etiam sacerdotes parochiales possunt excommunicare. Sed praedicta opinio est rationabilior.

Ad primum ergo dicendum, quod excommunicatio non est actus clavis directe, sed magis respectu exterioris judicii; sed sententia excommunicationis, quamvis in exteriori judicio promulgetur, quia tamen aliquo modo pertinet ad aditum regni, secundum quod Ecclesia militans est via ad triumphantem; ideo etiam talis jurisdictio, per quam homo excommunicare potest, clavis potest dici; et secundum hoc a quibusdam distinguitur, quod est clavis ordinis, quam omnes sacerdotes habent; et clavis jurisdictionis in foro judiciali, quam habent soli judices exterioris fori; utramque tamen Deus Petro contulit, Matth. 16; et ab ipso in alios descendit qui utramque habent.

Ad secundum dicendum, quod sacerdotes parochiales habent quidem jurisdictionem in subditos suos quantum ad forum conscientiae, sed non quantum ad forum judiciale; quia non possunt coram eis conveniri in causis contentiosis; et ideo excommunicare non possunt, sed absolvere possunt in foro poenitentiali; et quamvis forum poenitentiale sit dignius, tamen in foro judiciali major solemnitas requiritur; quia in eo oportet quod non solum Deo, sed etiam homini satisfiat.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sacramenta, in quibus gratia confertur, dispensare ad solos sacerdotes pertinet; et ideo ipsi soli possunt absolvere et ligare in foro poenitentiali; sed excommunicatio non directe respicit gratiam, sed ex consequenti, inquantum homo suffragiis Ecclesiae privatur, quae ad gratiam disponunt, vel in gratia conservant; et ideo etiam non sacerdotes, dummodo jurisdictionem habeant in foro contentioso, possunt excommunicare.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non habeant clavem ordinis, habent tamen clavem jurisdictionis.

Ad secundum dicendum, quod ista duo se habent sicut excedentia et excessa; et ideo alicui competit unum cui non competit aliud.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod usus jurisdictionis est in comparatione ad alium hominem; et ideo, cum omnis excommunicatus a communione fidelium separetur, quilibet excommunicatus usu jurisdictionis privatur. Et quia excommunicatio est jurisdictionis privatio, ideo excommunicatus excommunicare non potest; et eadem ratio est de suspenso a jurisdictione. Si enim sit suspensus ab ordine tantum, tunc non potest ea quae sunt ordinis, sed potest ea quae sunt jurisdictionis; et e converso, si sit suspensus a jurisdictione, et non ab ordine; si autem ab utroque, tunc neutrum potest.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis non amittat jurisdictionem, amittit tamen jurisdictionis usum.

Ad secundum dicendum, quod conficere sequitur potestatem characteris qui indelebilis est; et ideo homo, ex quo characterem ordinis habet, semper potest conficere, licet non semper ei liceat. Secus autem est de excommunicatione quae jurisdictionem sequitur, quae auferri potest et ligari.

ARTICULUS III.

Utrum aliquis possit seipsum, vel aequalem, vel superiorem, excommunicare.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis possit seipsum, vel aequalem vel superiorem, excommunicare. Quia Angelus Dei major erat Paulo. Matth. 11, 2: *Qui minor est in regno caelorum, major est illo*, quo nemo inter natos mulierum major. Sed Paulus excommunicavit Angelum de caelo, ut patet Gal. 1. Ergo homo potest superiorem excommunicare.

2. Praeterea, sacerdos aliquando excommunicat in generali pro furto, vel pro aliquo hujusmodi. Sed potest contingere quod ipsemet fecit, vel superior, vel aequalis. Ergo aliquis potest se, vel aequalem vel superiorem, excommunicare.

3. Praeterea, aliquis potest superiorem absolvere in foro poenitentiali, vel aequalem, sicut cum Episcopi suis subditis confitentur, et cum unus sacerdos alteri venialia confitetur. Ergo videtur quod etiam excommunicare aliquis superiorem vel aequalem possit.

Sed contra, excommunicatio est actus jurisdictionis. Sed aliquis non habet in se jurisdictionem, quia in eadem causa non potest quis esse reus et judex; nec iterum in superiorem aut aequalem. Ergo non potest aliquis superiorem vel aequalem, aut se, excommunicare.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod in aliquam universitatem sententia excommunicationis ferri possit. Contingit enim quod aliqua universitas sibi in malitia colligatur. Sed pro malitia in qua aliquis contumax extiterit, debet excommunicatio ferri. Ergo potest in aliquam universitatem ferri excommunicatio.

2. Praeterea, illud quod est gravissimum in excommunicatione, est separatio a sacramentis Ecclesiae. Sed aliquando tota civitas interdicitur a divinis. Ergo excommunicari aliqua universitas potest.

Sed contra est Glossa Augustini (1) Matth. 13, quae dicit, quod princeps et multitudo non est excommunicanda.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod ille qui semel est excommunicatus, ulterius excommunicari non possit. 1 Corinth. 5, 12 dicit Apostolus: *Quid mihi est, de his qui foris sunt judicare?* Sed excommunicati jam sunt extra Ecclesiam. Ergo super eos Ecclesia judicium non habet, ut possit eos iterum excommunicare.

2. Praeterea, excommunicatio est separatio quaedam a divinis, et a communione fidelium. Sed postquam est aliquis privatus aliquo, non potest iterum illo privari. Ergo unus excommunicatus non debet iterum excommunicari.

Sed contra, excommunicatio quaedam poena est, et medicinale remedium. Sed poenae et medicinae iterantur (2), cum causa exigit. Ergo et excommunicatio iterari potest.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod cum per jurisdictionem aliquis constituatur in gradu superioritatis respectu ejus in quem habet jurisdictionem, quia est judex ejus; ideo nullus habet in seipsum, vel superiorem vel aequalem jurisdictionem, et per consequens nullus potest seipsum excommunicare, vel superiorem vel aequalem.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus loquitur sub hypothesi, idest si poneretur Angelus peccare; sic enim non esset Apostolo superior, sed inferior. Nec est inconveniens quod in conditionalibus quarum antecedentia impossibilia sunt, et consequentia impossibilia sint.

Ad secundum dicendum, quod in tali casu nullus excommunicatur; quia par in parem nullum habet imperium.

Ad tertium dicendum, quod absolutio et ligatio in foro confessionis est quo ad Deum tantum, apud quem aliquis alio inferior redditur pro peccato. Sed excommunicatio est in judicio exteriori, in quo aliquis non amittit superioritatem ex hoc ipso quod peccat. Unde non est similis ratio de utroque foro. Et tamen in foro confessionis aliquis non potest seipsum absolvere, nec superiorem nec aequalem, de mortali, nisi ex commissione sibi facta; de venialibus autem potest, quia venialia ex quibuslibet sacramentis gratiam conferentibus remittuntur; unde remissio venialium sequitur potestatem ordinis.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod excommunicari non debet aliquis nisi pro peccato mortali; peccatum autem in actu consistit; actus autem non est communitatis, sed singularium personarum ut frequenter; et ideo singuli de communitate excommunicari possunt, non autem ipsa communitas; et si etiam quandoque actus sit totius alicujus multitudinis, ut quando multi navim trahunt, quam nullus trahere posset; non tamen est probabile quod aliqua communitas ita tota ad ma-

---

(1) Colligitur ex epist. 75, ad Auxilium Episcopum (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Al.* poena est, et medicinae iterantur, *intermediis omissis*.

lum consentiat quin aliqui sint dissentientes. Et quia non est Dei, qui judicat omnem terram, ut condemnet justum cum impio, ut dicitur Gen. 18; ideo Ecclesia, quae judicium Dei imitari debet, satis provide statuit ut tota communitas non excommunicetur, ne collectis zizaniis simul eradicetur et triticum.

Ad primum ergo patet solutio ex dictis.

Ad secundum dicendum, quod suspensio non tanta poena est quanta excommunicatio, quia suspensi non fraudantur Ecclesiae suffragiis sicut excommunicati; unde etiam aliquis sine peccato proprio suspenditur, sicut et totum regnum supponitur interdicto pro peccatis Regis; et ideo non est simile de excommunicatione et suspensione.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ille qui excommunicatus est una excommunicatione, potest iterum excommunicari per ejusdem excommunicationis iterationem ad majorem sui confusionem, ut vel sic a peccato resiliat, vel propter alias causas; et tunc tot sunt principales excommunicationes, quot causae pro quibus aliquis excommunicatur.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus loquitur de paganis et aliis infidelibus, qui non habent characterem, per quem annumerati sint in populo Dei. Sed quia character baptismalis, quo quis populo Dei annumeratur, est indelebilis, ideo semper remanet aliquo modo de Ecclesia baptizatus: et sic semper Ecclesia de ipso judicare potest.

Ad secundum dicendum, quod privatio, quamvis non recipiat magis et minus secundum se, recipit tamen magis et minus secundum causam suam; et secundum hoc excommunicatio potest iterari; et magis est elongatus a suffragiis Ecclesiae qui pluries est excommunicatus quam qui semel tantum.

ARTICULUS IV.

Utrum liceat excomunicato communicare in pure corporalibus.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur, quod liceat excommunicato communicare in pure corporalibus. Excommunicatio enim est actus clavium. Sed potestas clavium se extendit ad spiritualia tantum. Ergo per excommunicationem non prohibetur quin unus alii in corporalibus communicare possit.

2. Praeterea, quod est institutum pro caritate, contra caritatem non militat. Sed praecepto caritatis tenemur inimicis subvenire; quod sine aliqua communicatione fieri non potest. Ergo licet alicui excommunicato in corporalibus communicare.

Sed contra est quod dicitur 1 Corinth., 5, 11: *Cum ejusmodi nec cibum sumere.*

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod participans excommunicato non sit excommunicatus. Plus est enim separatus ab Ecclesia Gentilis quam excommunicatus. Sed ille qui participat Gentili, aut Judaeo, non est excommunicatus. Ergo nec ille qui participat Christiano excommunicato.

2. Praeterea, si ille qui participat alicui excommunicato, est excommunicatus; eadem ratione qui participat participanti, erit excommunicatus; et sic in infinitum procedet: quod videtur absurdum. Ergo non est excommunicatus qui excommunicato participat.

Sed contra est quod excommunicatus positus est extra communionem. Ergo qui ei communicat, a communione Ecclesiae recedit; et sic videtur quod sit excommunicatus.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod participare cum excommunicato in casibus non concessis, semper sit peccatum mortale. Quia Decretalis quaedam respondet, quod propter timorem mortis non debet aliquis excommunicato communicare: quia aliquis debet prius subire mortem quam mortaliter peccet. Sed haec ratio nulla esset nisi participare excommunicato esset peccatum mortale. Ergo etc.

2. Praeterea, facere contra praeceptum Ecclesiae, est peccatum mortale. Sed Ecclesia praecepit quod excommunicato nullus communicet. Ergo participare cum excommunicato est peccatum mortale.

3. Praeterea, nullus arcetur a perceptione eucharistiae pro peccato veniali. Sed ille qui participat excommunicato in casibus non concessis, arcetur a perceptione eucharistiae: quia incurrit minorem excommunicationem. Ergo participans excommunicato in casibus non concessis peccat mortaliter.

4. Praeterea, nullus debet excommunicari majori excommunicatione, nisi pro peccato mortali. Sed aliquis potest secundum jura excommunicari majori excomunicatione propter hoc quod excommunicato participat. Ergo participare excommunicato est peccatum mortale.

Sed contra, a peccato mortali nullus potest absolvere nisi habeat super eum jurisdictionem. Sed potest absolvere a participatione excommunicationis quilibet sacerdos. Ergo non est peccatum mortale.

Praeterea, pro mensura peccati debet esse poenitentiae modus. Sed pro participatione excommunicationis, secundum communem consuetudinem non ponitur poena debita peccato mortali, sed magis debita veniali. Ergo est peccatum veniale.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut praedictum est, duplex est excommunicatio. Una est minor, quae separat tantum a participatione sacramentorum, sed non a communione fidelium; et ideo tali excommunicato licet communicare. sed non licet ei sacramenta conferre. Alia est major excommunicatio; et haec separat hominem a sacramentis Ecclesiae, et a communione fidelium; et ideo excommunicato tali excommunicatione communicare non licet. Sed quia Ecclesia excommunicationem ad medelam, et non ad interitum, inducit; excipiuntur ab hac generalitate quaedam in quibus communicare licet; scilicet in his quae pertinent ad salutem: quia de talibus homo licite cum excommunicato loqui potest; et etiam alia verba interserere, ut facilius salutis verba ex familiaritate recipiantur. Excipiuntur etiam quaedam personae, ad quas specialiter pertinet provisio excommunicati, scilicet uxor, servus, filius, rusticus, et serviens. Sed hoc intelligendum est de filiis non emancipatis; alias tenerentur vi-

tare patrem, de aliis autem intelligitur quod licet excommunicato communicare, si ante excommunicationem se ei subdiderunt, non autem si post. Quidam autem intelligunt e converso; scilicet quod superiores possunt licite communicare inferioribus. Alii vero contra dicunt. Sed ad minus in his eis communicare debent in quibus eis sunt obligati: quia sicut inferiores obligantur ad obsequium superiorum, ita superiores ad providentiam inferiorum. Sunt etiam quidam casus excepti; sicut quando ignoratur excommunicatio; et quando aliqui sunt peregrini et viatores in terra excommunicatorum; qui licite possunt ab eis emere, vel etiam accipere eleemosynam; et similiter si aliquis videat excommunicatum in necessitate: quia tunc ex praecepto caritatis tenetur ei providere. Et haec hoc versu continentur:

Utile, lex, humile, res ignorata, necesse;

ut *utile* referatur ad verba salutis, *lex* ad matrimonium, *humile* ad subjectionem; cetera patent.

Ad primum ergo dicendum, quod corporalia ad spiritualia ordinantur; et ideo potestas quae se extendit ad spiritualia, etiam ad corporalia potest se extendere; sicut ars quae est de fine, imperat de his quae sunt ad finem.

Ad secundum dicendum, quod in illo casu in quo aliquis ex praecepto caritatis communicare tenetur, non prohibetur communio, ut ex dictis patet.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod excommunicatio potest inferri in aliquem dupliciter. Aut ita quod ipse sit excommunicatus cum omnibus ei participantibus; et tunc non est dubium quod quicumque participat ei, est excommunicatus majori excommunicatione. Aut est excommunicatus simpliciter; et tunc aut participat aliquis ei in crimine, praebendo ei consilium et auxilium et favorem, et sic iterum est excommunicatus majori excommunicatione: aut participat in aliis, sicut in verbo vel osculo vel mensa; et sic est excommunicatus minori excommunicatione.

Ad primum ergo dicendum, quod Ecclesia non ita intendit corrigere infideles sicut fideles, quorum cura sibi incumbit; et ideo non arcet a communione infidelium sicut a communione fidelium illorum quos excommunicat, super quos habet aliquam potestatem.

Ad secundum dicendum, quod excommunicato minori excommunicatione licet communicare; et sic excommunicatio non transit in tertiam personam.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quidam dicunt quod quandocumque aliquis participat excommunicato, vel verbo, vel quocumque dictorum modorum secundum quos ei communicare non licet; peccat mortaliter, nisi in casibus exceptis a jure. Sed quia hoc videtur valde grave, quod homo pro uno verbo levi quo excommunicatum alloquitur, mortaliter peccet; et multis excommunicantes laqueum damnationis injicerent, quod in eos retorqueretur; ideo aliis probabilius videtur quod non semper peccat mortaliter, sed solum quando in crimine sibi participat, vel in divinis, vel in contemptum Ecclesiae.

Ad primum ergo dicendum, quod Decretalis illa loquitur de participatione in divinis. Vel dicendum, quod similis ratio est de peccato mortali et de veniali quantum ad hoc: quia sicut peccatum mortale non potest bene fieri, ita nec veniale: et sicut homo debet prius sustinere mortem quam peccet mortaliter; ita etiam quam quod peccet venialiter illo modo debiti quo debet veniale vitare.

Ad secundum dicendum, quod praeceptum Ecclesiae directe respicit spiritualia, et ex consequenti legitimos actus; et ideo, qui communicat ei in divinis, facit contra praeceptum, et peccat mortaliter: qui autem participat ei in aliis, facit praeter praeceptum, et peccat venialiter.

Ad tertium dicendum, quod etiam aliquis sine culpa quandoque ab eucharistia arcetur (1), sicut patet in suspensis vel interdictis: quia tales poenae quandoque alicui pro culpa alterius, qui in eis punitur, inferuntur.

Ad quartum dicendum, quod quamvis participare excommunicato sit peccatum veniale, tamen participare ei pertinaciter est peccatum mortale; et per hoc potest aliquis excommunicari secundum jura.

ARTICULUS V.

Utrum quilibet sacerdos possit subditum suum ab excommunicatione absolvere.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod quilibet sacerdos possit subditum suum ab excommunicatione absolvere. Majus enim est vinculum peccati quam excommunicationis. Sed quilibet sacerdos potest subditum suum a peccato absolvere. Ergo multo fortius ab excommunicatione.

2. Praeterea, remota causa removetur effectus. Sed excommunicationis causa est peccatum mortale. Ergo cum possit quilibet sacerdos a peccato illo mortali absolvere, poterit ab excommunicatione similiter.

Sed contra, ejusdem potestatis est excommunicare, et excommunicatum absolvere. Sed sacerdotes inferiores non possunt suos subditos excommunicare. Ergo nec absolvere.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod nullus possit absolvi invitus. Spiritualia enim non conferuntur invito alicui. Sed absolutio ab excommunicatione est beneficium spirituale. Ergo non potest praestari invito.

2. Praeterea, excommunicationis causa est contumacia. Sed quando aliquis non vult absolvi, excommunicationem contemnens, tunc est maxime contumax. Ergo non potest absolvi.

Sed contra, excommunicatio contra voluntatem alicui potest inferri. Sed quae contra voluntatem eveniunt, etiam contra voluntatem amoveri possunt, sicut patet de bonis fortunae. Ergo excommunicatio potest tolli ab aliquo invito.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod aliquis non possit absolvi ab una excommunicatione, nisi absolvatur ab omnibus. Effectus enim debet proportionari suae causae. Sed causa excommunicationis est peccatum. Cum ergo aliquis non possit absolvi ab uno peccato nisi ab omnibus absolvatur, nec in excommunicatione hoc esse poterit.

(1) *Al.* arctatur.

2. Praeterea excommunicationis absolutio in Ecclesia fit. Sed ille qui una excommunicatione est irretitus, est extra Ecclesiam. Ergo quamdiu una manet, ab alia absolvi non potest.

Sed contra, excommunicatio quaedam poena est. Sed ab una poena aliquis liberatur alia remanente. Ergo ab una excommunicatione, alia remanente, quis absolvi potest.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod a minori excommunicatione quilibet potest absolvere qui potest absolvere a peccato participationis. Si autem est major: aut est lata a judice; et sic ille qui tulit, vel ejus superior, potest absolvere: vel lata a jure; et tunc Episcopus, vel etiam sacerdos, potest absolvere, exceptis sex casibus, quos sibi juris conditor, scilicet Papa, reservavit. Primus est, cum aliquis injicit manus in clericum vel religiosum. Secundus est de illo qui incendit Ecclesiam, et est denuntiatus. Tertius est de illo qui frangit Ecclesiam, et denuntiatus est. Quartus est de illo qui in divinis scienter communicat excommunicatis nominaliter a Papa. Quintus de illo qui falsat litteras apostolicae Sedis. Sextus de illo qui excommunicatis in crimine communicat; non enim debet absolvi nisi ab eo qui excommunicavit, etiamsi non sit ejus subditus, nisi propter difficultatem accedendi ad ipsum absolveretur ab Episcopo, vel a proprio sacerdote, praestita juratoria cautione, quod pareret mandato illius judicis qui sententiam tulit. A primo autem casu octo excipiuntur. Primus est in articulo mortis, in quo a qualibet excommunicatione potest quis a quolibet sacerdote absolvi. Secundus, si sit ostiarius alicujus potentis, et non ex odio vel proposito percussit. Tertius, si percutiens sit mulier. Quartus, si sit servus, et dominus laederetur de ejus absentia, qui non est in culpa. Quintus, si regularis regularem, nisi sit enormis excessus. Sextus, si sit pauper. Septimus, si sit impubes, vel senex, vel valetudinarius. Octavus, si habeat inimicitias capitales. Sunt autem alii casus septem, in quibus percutiens clericum excommunicationem non incurrit. Primus, si causa disciplinae, ut magister vel praefectus, percusserit. Secundus, si jocosa levitate. Tertius, si invenerit eum turpiter agentem cum uxore vel matre vel sorore vel filia. Quartus, si statim vim repellat. Quintus, si ignoret eum esse clericum. Sextus, si inveniat eum in apostasia post trinam admonitionem. Septimus, si transfert se clericus ad actum penitus contrarium, ut fiat miles, vel ad bigamiam transeat.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis vinculum peccati sit majus simpliciter quam excommunicationis; tamen quo ad aliquid vinculum excommunicationis est majus, inquantum non solum obligat quo ad Deum, sed etiam in facie Ecclesiae; et ideo in absolvendo ab excommunicatione requiritur jurisdictio in exteriori foro, non autem in absolutione a peccato; nec exigitur cautio juramenti, sicut exigitur in absolutione ab excommunicatione. Per juramentum enim controversiae quae sunt inter homines, terminantur, secundum Apostolum.

Ad secundum dicendum, quod cum excommunicatus non sit particeps sacramentorum Ecclesiae; sacerdos non potest absolvere excommunicatum a culpa, nisi sit prius absolutus ab excommunicatione.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod malum culpae et poenae differunt in hoc, quod culpae principium in nobis est; quia omne peccatum voluntarium est; poenae autem principium quandoque est extra nos. Non autem requiritur ad poenam quod sit voluntaria; immo magis de ratione poenae est contra voluntatem esse; et ideo, sicut peccata non committuntur nisi voluntate, ita non remittuntur alicui invito; sed excommunicatio sicut in aliquem invitum ferri potest, ita et invitus ab ea absolvi poterit.

Ad primum ergo dicendum, quod propositio habet veritatem de illis bonis spiritualibus quae in voluntate nostra consistunt; sicut sunt virtutes, quia non possunt a nolentibus perdi; scientia enim, quamvis sit spirituale bonum, tamen etiam potest a nolente per infirmitatem amitti; et ideo ratio non est ad propositum.

Ad secundum dicendum, quod etiam manente contumacia potest aliquis discrete excommunicationem juste latam remittere, si videat saluti illius expedire in cujus medicinam excommunicatio lata est.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod excommunicationes non habent connexionem in aliquo; et ideo possibile est quod aliquis ab una absolvatur, et in altera remaneat. Sed circa hoc sciendum est, quod aliquis quandoque est excommunicatus pluribus excommunicationibus ab uno judice; et tunc, quando absolvitur ab una, intelligitur ab omnibus absolvi, nisi contrarium exprimatur; vel nisi in casu quo (1) quis absolutionem impetrat de una tantum causa (2) excommunicationis, cum pro pluribus excommunicatus sit. Quandoque autem (3) est excommunicatus a diversis judicibus; et tunc absolutus ab una excommunicatione, non propter hoc est absolutus ab altera, nisi omnes alii ad petitionem ejus excommunicationem suam confirmaverint, vel nisi omnes uni demandent absolutionem.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia peccata habent connexionem in aversione voluntatis a Deo, cum quo non potest esse peccatorum remissio; et ideo unum peccatum sine altero remitti non potest. Sed excommunicationes non habent aliquam talem connexionem; nec iterum absolutio ab excommunicatione impeditur propter voluntatis contrarietatem, ut dictum est; et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod sicut pluribus de causis erat aliquis extra Ecclesiam, ita possibile est quod ista separatio removeatur quantum ad unam causam, et remaneat quantum ad alteram.

Expositio textus.

Haeresis utrumque non habet (4); quia etsi habeant ordinem, amittunt tamen jurisdictionem ab Ecclesia praecisi.

Verbum Dei peccata dimittit, scilicet auctoritate; sed sacerdos, inquantum sacramentum praebet ministerio; inquantum autem poenam imponit, sic idem ipse judex dicitur.

Nullus potestatis jura exercent, ut scilicet actio ejus ad interiores maculas mundandas pertingat.

Ecclesiae caritas peccata dimittit. Videtur non

(1) *Al.* in causa qua.
(2) *Al.* sic uno tantum casu.
(3) *Al.* deest autem.
(4) Nicolai: *Haeresis utrumque non liceat*, ut in textu.

esse ad propositum; quia hic non agitur de dimissione per modum meriti, sed de dimissione per modum sacramenti.

Et dicendum, quod meritum Ecclesiae est sub dispensatione clavium: et ideo tam ex merito Christi, quam aliorum qui sunt de Ecclesia, Ecclesiae claves efficaciam habent.

Peccatum dicitur tenebra, quia intellectus obtunditur. Contra, multi peccatores inveniuntur qui habent optimum intellectum ad capiendum.

Et dicendum, quod loquitur (1) de obtusione intellectus practici, secundum quod omnis malus est ignorans; et non de obtusione intellectus speculativi.

(1) *Al.* sequitur.

DISTINCTIO XIX.

Quando hae claves dantur, et quibus.

Postquam ostensum est quae sint claves apostolicae, et quis earum usus; superest investigare, quando istae claves dentur, et quibus. Dantur hae claves per ministerium Episcopi alicui in promotione sacerdotii. Cum enim recipit ordinem sacerdotalem, simul et has claves recipit. Sed non videtur quod omnes vel soli sacerdotes has claves habeant: quia plerique ante sacram ordinationem scientiam discernendi habent; plures post consecrationem ea carent. Sane dici potest, quod alteram clavium istarum, idest scientiam discernendi, non habent omnes sacerdotes: unde dolendum est atque lugendum. Multi enim, licet indiscreti, atque scientiae qua eminere debent, exortes, sacerdotii gradum recipere praesumunt, vita et scientia eo indigni: quia nec ante sacerdotium nec post, scientiam habent discernendi, qui ligandi sint vel solvendi. Ideoque illam clavem in consecratione non recipiunt, quia semper scientia carent. Qui vero ante sacerdotium scientia discernendi praediti sunt; licet habeant discretionem, non tamen in eis est clavis: quia non valent ea claudere vel aperire. Ideoque cum promovetur quis in sacerdotem, clavem discretionis recte dicitur accipere: quia et ante habita discretio augetur, et fit in eo clavis, ut ea jam valeat uti ad claudendum vel aperiendum.

Si alteram clavem omnes habeant, scilicet potentiam ligandi et solvendi.

Cumque jam constet non omnes sacerdotes illas duas claves habere, quia scientia discernendi plerique carent; de altera, idest de potentia ligandi et solvendi, quaeritur, utrum omnes sacerdotes eam habeant. Quidam enim hanc potestatem putant illis esse concessam qui doctrinam simul ac vitam Apostolorum servant. Illas enim claves promisit Dominus Petro et imitatoribus ejus tantum, ut ajunt. Qui etiam auctoritatibus utuntur in munimentum suae opinionis. Hoc enim dicunt Augustinum sensisse, ubi superius ait (dist. praec. ex lib. 5 de bapt. contra Donat., cap. 21): « Remissionem » peccatorum vel per seipsum facit Deus, vel per columbae » membra. » Dicit etiam idem (ubi sup. lib. 6, cap. 4), peccata dimitti vel teneri a sanctis. Idem super Exodum (qu. 120) ubi de lamina aurea legitur: « Erat autem la» mina aurea semper in fronte sacerdotis. Haec, inquit, » significat fiduciam bonae vitae; quam qui vere perfecteque » non significatione, sed veritate, sacerdos habet, solus po» test auferre peccata. » Item Gregorius (1): « Illi soli habent » in hac carne positi potestatem ligandi et solvendi, sicut » sancti Apostoli, qui illorum exempla simul cum doctrina » tenent. » Item ex dictis Origenis (hom. 1 super Matth.): » Haec potestas soli Petro concessa est, et imitatoribus Pe» tri. Nam quicumque vestigia Petri imitantur, habent recte » ligandi et solvendi potestatem. » His aliisque testimoniis innituntur qui asserunt potestatem ligandi et solvendi illis solis concessam sacerdotibus, qui vita et docrina pollent sicut Apostoli.

Aliorum sententia verior.

Aliis autem videtur (quod et mihi placere fateor) cunctis sacerdotibus hanc clavem dari, scilicet ligandi et solvendi. Sed non eam recte ac digne habent, nisi qui vitam et doctrinam apostolicam servant. Nec praemissae auctoritates malos sacerdotes hanc potestatem negant habere, sed illos solos digne ac recte hac potestate uti significant qui praediti sunt vita et doctrina apostolica: quia soli ipsorum Apostolorum imitatores digne recteque possunt ligare et solvere: et per Dominum tantum, vel per sanctos, in quibus habitat Spiritus sanctus, digne et recte fit remissio vel retentio peccatorum. Fit tamen et per illos qui sancti non sunt; sed non digne vel recte. Dat enim Deus benedictionem digne poscenti etiam per indignum ministrum. Quod vero hanc potestatem habeant omnes sacerdotes, Hieronymus (1) testatur super illum locum Evangelii (Matth. 16) ubi Dominus dicit Petro: « Tibi dabo claves regni caelorum etc. Habent » (inquit) eamdem judiciariam potestatem alii Apostoli: ha» bet et omnis Ecclesia in Episcopis et presbyteris. Sed ideo » Petrus eam specialiter accepit, ut omnes intelligant quod » quicumque ab unitate fidei et societate Ecclesiae se separave» rit, nec a peccatis solvi, nec caelum potest ingredi. » Item quod sacerdos, etsi malus sit, gratiam tamen transfundit pro suae dignitatis officio, Augustinus (Auctor quaestionum nov. et veter. Testam., qu. 11), ostendit dicens: « Dictum est » a Domino in Numeris (cap. 6, 27), ad Moysen et Aaron sa» cerdotes: Vos ponite nomen meum super filios Israel; et ego » Dominus benedicam eos: ut gratiam traditio per ministe» rium ordinati transfundat hominibus, nec voluntas sacer» dotum obesse vel prodesse possit, sed meritum benedictio» nem poscentis. Quanta autem sit dignitas sacerdotalis offi» cii et ordinis, hinc advertamus. Dictum est de nequissimo » Caipha inter cetera (Joan. 11, 51): Hoc autem a seme» tipso non dixit; sed cum esset Pontifex anni illius, pro» phetavit: per quod ostenditur spiritum gratiarum non per» sonam sequi digni vel indigni, sed ordinem traditionis: ut » quamvis aliquis boni meriti sit, non tamen possit be» nedicere, nisi fuerit ordinatus, ut officii mysterium ex» hibeat. Dei autem est effectum tribuere benedictionis. » Hinc evidenter ostenditur, ordinem non privari potestate tribuendi gratiam ob ministri indignitatem. Huic tamen Augustini sententiae videtur obviare quod ait Hesychius (lib. 2 in Levit., cap. 9): « Sacerdotes (inquit) non propria virtute » benedicunt, sed figuram Christi gerunt, et propter eum qui » in ipsis est, plenitudinem benedictionis tribuunt: nec so» lum is qui sacerdotium sortitus est, sed quicumque Chri» stum in seipso habet, et ejus figuram gerit per conversa» tionem bonam, sicut Moyses, idoneus est ut benedictionem » praestet. » Ecce hic habes quod non solum sacerdos, sed omnis in quo Christus habitat, benedictionem praestat. Sed alia est benedictio quae suis sacerdotibus congruit: alia quae ab omnibus bonis communiter exhibetur. Denique illi sacerdotes in quibus Christus habitat, benedictionis plenitudinem tribuere dicuntur, non quia soli illi transfundant gratiam, sed quia illi soli licite et digne id agunt: nec subditos mala vita sacerdotis laedit, si bona faciunt quae ille dicit. Unde Gregorius (2): « Multi dum plus vitam sacerdotum quam suam » discutiunt, in erroris foveam dilabuntur, minus consideran» tes quod non eos vita sacerdotum laederet, si ipsi humili» ter bonis sacerdotum admonitionibus aurem accommoda» rent. »

(1) Quod ex Gregorio subjungitur, nullibi apud illum occurrit (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) Ejus nomine Glossa refert, sed fictitie. Rabani potius est, ex quo et S. Thomas in Catena aurea super hunc loc. citat. (*Ex edit. P. Nicolai*). *Idem notaverat ad marginem edit. Venet. an.* 1595.

(2) Ex quo refertur in Decretis caus. 1, quaest. 1, cap. *Multi* sine certo judice; sed ex ejus et S. Isidori dictis confectum esse caput illud, appendix notat (*Ex edit. P. Nicolai*).

De hoc quod scriptum est in Malachia (cap. 2, 2): Maledicam benedictionibus vestris.

Praemissae vero sententiae, qua dicitur etiam per mali sacerdotis ministerium transfundi gratiam benedictionis, videtur obviare quod Dominus per Malachiam Prophetam (loc. cit) malis sacerdotibus comminatur: « Maledicam benedi- » ctionibus vestris; » et alibi (Ezech., 13 18): « Vae his » qui vivificant animas quae non vivunt, et mortificant ani- » mas quae non moriuntur. » Si enim maledicit Dominus benedictionibus eorum, et si animae quas vivificant, non vivunt; quomodo per eos gratia benedictionis transfunditur? Sed illud capitulum, « Maledicam benedictionibus vestris, » quidam referunt ad haereticos, qui ab Ecclesia praecisi sunt, et ad excommunicatos; quorum benedictiones fiunt maledictiones his qui eorum sequuntur errores. Illud vero alterum, scilicet « Vivificant animas etc. » super omnes illos sacerdotes exponunt qui absque clave scientiae et forma bonae vitae praesumunt ligare vel solvere. Sed nullus officio sacerdotis uti debet, nisi immunis sit ab illis quae in aliis judicat: alioquin seipsum condemnat: Rom. 9.

Qualis debet esse judex ecclesiasticus.

Qualem autem oporteat esse qui aliorum judex constituitur, Augustinus describit ita dicens (alius Auctor lib. de vera et falsa Poenit., cap. 20): « Sacerdos cui omnis offer- » tur peccator, ante quem statuitur omnis languor, in nullo » eorum sit judicandus quae in alio judicare est promptus. » Judicans enim alium, qui est judicandus, condemnat sei- » psum. Cognoscat ergo se, et purget in se quod alios videt » sibi offerre. Caveat ut a se projecerit quidquid in alio » damnosum reperit. Animadvertat (1) quod qui sine pecca- » to est, primus in illam lapidem mittat. Ideo enim libera- » vit peccatricem, quia non erat qui juste projiceret lapidem. » Quomodo lapidaret, qui se lapidandum cognosceret? Nullus » enim erat sine peccato: in quo intelligitur omnes crimine » fuisse reos. Nam venialia remittebantur per caeremonias. » Si quod ergo in eis peccatum erat, criminale erat. In hoc » ergo patentissimum est crimen sacerdotum et detestabile, » qui non prius se judicant, antequam alios alligent. Caveat » spiritualis judex, ut sicut non commisit crimen nequitiae, ita » non careat munere scientiae. Oportet enim ut sciat cogno- » scere quidquid debet judicare. Judiciaria enim potestas hoc » postulat ut quod debet judicare, discernat. Diligens ergo » investigator sapienter interrogat a peccatore quod forsitan » ignorat, vel verecundia velit occultare. Cognito vero cri- » mine, varietates ejus non dubitet investigare, et locum et » tempus, et cetera quae supra diximus: quibus cognitis ad- » sit benevolus, paratus erigere, et secum onus portare: et » habeat dulcedinem in affectione, discretionem in varietate; » doceat perseverantiam, caveat ne corruat, ne juste perdat » judiciariam potestatem. Etsi enim poenitentia possit ei ac- » quirere gratiam, non tamen mox restituit in potestatem » primam. Etsi enim (1) Petrus post lapsum restitutus fue- » rit, et saepe lapsis sacerdotibus reddita sit dignitatis po- » testas; non tamen est necesse ut hoc omnibus concedatur » quasi ex auctoritate. Invenitur auctoritas, quae concedit et » quasi imperat: invenitur auctoritas alia quae non concedit » sed vetat; quae Scripturae non repugnant, sed concordant. » Cum enim tot sint qui labuntur ut pristinam dignitatem » ex auctoritate defendant, et quasi usum peccandi sibi faciant, » recidenda est spes ista. Si vero locus est ubi ista non » concurrant, restitui possunt qui peccant. » Ex his satis perpenditur, qualis debeat esse sacerdos qui alios ligat et solvit; discretus scilicet et justus: alioquin mortificat saepe animas quae non moriuntur, et vivificat quae non vivunt; et ita incidit in maledictionis judicium. Illud autem Malachiae, scilicet: « Maledicam benedictionibus vestris, » sive super haereticos tantum et excommunicatos, sive super omnes sacerdotes qui vita et scientia carentes benedicere praesumunt, dictum accipiatur, sic intelligi potest: « Maledicam benedictio- » nibus vestris; » idest his quae in eis benedictionibus possidetis: quia faciam ea cedere vobis in maledictionem, non in benedictionem: quia etsi benedicunt sanctis, non hoc faciunt ex vero corde; et ideo eorum benedictio eis vertitur in maledictionem. Vel, « Maledicam benedictionibus vestris; » idest, quod a vobis benedicitur, a me erit maledictum; quia benedicunt inique agentibus, adulanturque peccantibus, dummodo divites sint.

(1) *Nicolai;* quod Joannis 8, dicit Christus: « Qui sine » peccato est vestrum, primus etc. »

(1) *Al. deest* enim.

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de clavibus secundum se, incipit determinare quorum sit habere claves; et dividitur in partes duas: in prima ostendit quod sacerdotum sit claves habere; in secunda movet quasdam dubitationes contra haec, ibi: *Sed non videtur quod omnes vel soli sacerdotes has claves habeant.* Et haec pars dividitur in duas: in prima movet dubitationem de clave scientiae; in secunda de clave potestatis, ibi: *Cumque jam constet non omnes sacerdotes illas duas claves habere... quaeritur, utrum omnes sacerdotes eam habeant.* Et haec pars dividitur in duas secundum duas opiniones quas in hac dubitatione tangit; secunda incipit ibi: *Aliis autem videtur . . . cunctis sacerdotibus hanc clavem dari.* Et haec dividitur in tres: in prima ponit opinionem; in secunda confirmat eam, ibi: *Quod vero hanc potestatem habeant omnes sacerdotes, Hieronymus testatur.* In tertia removet quaedam quae huic opinioni videntur esse contraria, ibi: *Huic autem Augustini sententiae videtur obviare quod ait Hesychius.* Et circa hoc duo facit: primo ponit objectionem, qua videtur ostendi quod non solis sacerdotibus usus clavium competit; secundo quod malis sacerdotibus non competit; quorum utrumque est contra secundam opinionem, quae vera est, ibi: *Praemissae vero sententiae . . . videtur obviare quod Dominus per Malachiam prophetam malis sacerdotibus comminatur.* Et circa hoc tria facit: primo ponit objectionem; secundo aliorum solutionem ponit, ibi: *Sed illud capitulum, Maledicam etc. quidam referunt ad haereticos.* Tertio solutionem propriam ex dictis prius colligit, ibi: *Illud autem Malachiae, scilicet Maledicam benedictionibus vestris, sive super haereticos tantum et excommunicatos, sive super omnes sacerdotes qui vita, et scientia carentes, benedicere praesumunt, dictum accipiatur.* Circa secundum duo facit: primo ponit solutionem ad auctoritatem Prophetae inductam, quam quidam ponunt; secundo, ex incidenti, qualis esse debeat qui recte debet potestate clavium uti, ibi: *Qualem autem oporteat esse qui aliorum judex constituitur, Augustinus describit.*

QUAESTIO I.

Hic est duplex quaestio. Prima de habentibus claves. Secunda de correctione fraterna.

Circa primum tria quaeruntur: 1.° quorum sit habere claves; 2.° qui possunt clavibus uti; 3.° in quem possit sacerdos clavibus uti.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sacerdos legis claves habuerit.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod

sacerdos legis claves habuerit. Clavis enim est sequela ordinis. Sed ipsi habuerunt ordinem, ex quo sacerdotes dicebantur. Ergo habuerunt claves sacerdotes legales.

2. Praeterea, sicut supra Magister dixit, claves sunt duae; scilicet scientia discernendi, et potentia judicandi. Sed ad utramque auctoritatem sacerdotes legales habebant. Ergo habebant claves.

3. Praeterea, sacerdos legalis habebat aliquam potestatem super reliquum populum. Non temporalem; quia sic potestas regia non fuisset distincta a sacerdotali. Ergo spiritualem: et haec est clavis; ergo habuerunt clavem.

Sed contra, claves ordinantur ad aperiendum regnum caelorum, quod aperi non potuit ante Christi passionem. Ergo sacerdos legalis clavem non habuit.

Praeterea, sacramenta veteris legis gratiam non conferebant. Sed aditus regni caelestis aperiri non potest nisi per gratiam. Ergo per illa sacramenta non poterat aperiri; et sic etiam sacerdos, qui minister eorum erat, claves regni caelestis non habebat.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod Christus non habuerit claves. Clavis enim characterem ordinis consequitur, ut prius dictum est, dist. praec., qu. 1, art. 1, quaestiunc. 2 ad 1. Sed Christus non habuit characterem, ut supra, dist. 4, qu. 1, art. 3, quaestiunc. 3, dictum est. Ergo non habuit clavem.

2. Praeterea, Christus habuit in sacramentis potestatem excellentiae, ut effectum sacramenti sine sacramentalibus posset conferre. Sed clavis est quoddam sacramentale. Ergo non indigebat clavi; et sic frustra eam habuisset.

Sed contra est quod Apoc. 3, 7, dicitur: *Qui habet clavem David etc.*

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod non soli sacerdotes claves habeant. Dicit enim Isidorus (lib. 1 Etymol., cap. 12, tit. de clericis in dict. *Ostiarii* prope fin.), quod ostiarii inter bonos et malos habent judicium; dignos recipiunt, et indignos rejiciunt. Sed haec est definitio clavium, ut ex dictis patet. Ergo non solum sacerdotes, sed etiam ostiarii, claves habent.

2. Praeterea, claves sacerdotibus dantur, dum per unctionem potestatem divinitus accipiunt. Sed reges etiam potestatem in populum fidelem divinitus habent, et unctione sanctificantur. Ergo non soli sacerdotes habent claves.

3. Praeterea, sacerdotium est ordo uni singulari personae conveniens. Sed clavem aliquando videtur habere tota una congregatio; quia quaedam capitula excommunicationem ferre possunt, quod ad potestatem clavium pertinet. Ergo non soli sacerdotes clavem habent.

4. Praeterea, mulier non est sacerdotalis ordinis susceptiva; quia ei docere non competit, secundum Apostolum 1 Corinth. 14. Sed aliquae mulieres videntur habere clavem, sicut Abbatissae, quae habent spiritualem potestatem in subditas. Ergo non solum sacerdotes clavem habent.

Sed contra est quod Ambrosius dicit (lib. 1 de Poenit., cap. 2): *Hoc jus,* scilicet ligandi et solvendi, *solis sacerdotibus concessum est.*

Praeterea, per potestatem clavium efficitur aliquis medius inter populum et Deum. Sed hoc tantum competit sacerdotibus, qui constituuntur in his quae sunt ad Deum, ut offerant dona et sacrificia pro peccatis, ut dicitur Hebr. 5. Ergo soli sacerdotes clavem habent.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quidam dixerunt, quod in veteri lege erant claves apud sacerdotes, quia eis erat commissum imponere poenam pro delicto, ut dicitur Levitici 5; quod ad claves pertinere videtur; sed fuerunt tunc incomplete, nunc autem per Christum in sacerdotibus novae legis perfectae sunt. Sed hoc videtur esse contra intentionem Apostoli in Epistola ad Hebraeos 9: ibi enim sacerdotium Christi praefertur sacerdotio legali per hoc quod Christus assistit Pontifex futurorum bonorum, ad tabernaculum caeleste introducens per proprium sanguinem, non manufactum, in quod introducebat sacerdotium veteris legis per sanguinem hircorum et taurorum. Unde patet quod potestas illius sacerdotii non se extendebat ad caelestia, sed ad figuras caelestium. Et ideo secundum alios dicendum, quod non habebant claves, sed in eis figura clavium praecessit.

Ad primum ergo dicendum, quod clavis regni caelestis consequitur ad sacerdotium, quo homo in caelestia introducitur; non autem talis erat ordo sacerdotii levitici; et ideo claves caeli non habuerunt, sed claves terreni tabernaculi.

Ad secundum dicendum, quod sacerdotes veteris legis habebant auctoritatem discernendi et judicandi; sed non ut admitteretur homo ab eis judicatus in caelestia, sed in figuras caelestium.

Ad tertium dicendum, quod habebant spiritualem potestatem, qua per sacramentalia legalia non a culpis, sed ab irregularitatibus homines purgabant, ut ad manufactum tabernaculum aditus purgato per eos pateret.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod virtus aliquid agendi est in instrumento et in per se agente, non eodem modo; sed in per se agente perfectius. Potestas autem clavium quam nos habemus, et aliorum sacramentorum virtus, est instrumentalis; sed in Christo est sicut in per se agente ad salutem nostram; per auctoritatem quidem, inquantum est Deus, sed per meritum, inquantum est homo. Clavis autem de ratione sua exprimit potestatem aperiendi et claudendi, sive aliquis aperiat quasi principale agens, sive quasi minister; et ideo in Christo oportet ponere clavem, sed altero modo quam sit in ejus ministris; et ideo dicitur, quod habet clavem excellentiae.

Ad primum ergo dicendum, quod character de sua ratione dicit aliquid ab aliquo derivatum; et ideo potestas clavium, quae est in nobis a Christo derivata, sequitur characterem quo Christo conformamur; sed in Christo non sequitur characterem, sed principalem formam.

Ad secundum dicendum, quod clavis illa quam Christus habuit, non erat sacramentalis, sed sacramentalis clavis principium.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod clavis est duplex. Una quae se extendit ad ipsum caelum immediate, removendo impedimenta introitus in caelum per dimissionem peccati; et haec vocatur clavis ordinis; et hanc soli sacerdotes habent, quia ipsi soli ordinantur populo in his quae

directe sunt ad Deum. Alia clavis est quae non directe se extendit ad ipsum caelum, sed mediante militante Ecclesia, per quam aliquis ad caelum vadit, dum per eam aliquis excluditur vel admittitur ad consortium Ecclesiae militantis per excommunicationem et absolutionem; et haec vocatur clavis jurisdictionis in foro causarum; et ideo hanc etiam non sacerdotes habere possunt, sicut archidiaconi vel clerici, et alii qui excommunicare possunt, ut supra dictum est, dist. praec., quaest. 2, art. 2, quaestiunc. 2; sed non proprie dicitur clavis caeli, sed quaedam dispositio ad ipsam.

Ad primum ergo dicendum, quod ostiarii habent clavem custodiendi ea quae in templo materiali continentur, et habent judicium a tali templo excludendi et admittendi, non quidem sua auctoritate judicantes qui sint digni vel indigni, sed judicium sacerdotis exequentes; ut sic quodammodo executores potestatis sacerdotalis videantur.

Ad secundum dicendum, quod reges non habent aliquam potestatem in spiritualibus; et ideo clavem regni caelestis non accipiunt; sed solum in temporalibus, quae etiam nisi a Deo esse non potest, ut patet Rom. 13; nec per unctionem in aliquo sacro ordine consecrantur, sed excellentia potestatis ipsorum a Christo descendere significatur, ut et ipsi sub Christo in populo christiano regnent.

Ad tertium dicendum, quod sicut in politicis quandoque judex habet potestatem totam, sicut rex in regno; quandoque autem multi in diversis officiis constituti, vel etiam ex aequo; ut patet in 8 Ethic. (cap. 10 vel 12); ita etiam spiritualis jurisdictio potest haberi ab uno solo, sicut ab Episcopo, et a pluribus simul, sicut a capitulo; et sic habent clavem jurisdictionis, non tamen clavem ordinis omnes simul.

Ad quartum dicendum, quod mulier, secundum Apostolum, est in statu subjectionis; et ideo ipsa non potest habere aliquam jurisdictionem spiritualem; quia, etiam secundum Philosophum in 8 Ethic. (cap. 7, et 1 Polit., cap. ult.), *corruptio urbanitatis est, quando ad mulierem pervenit dominium;* unde mulier non habet neque clavem ordinis, nec clavem jurisdictionis. Sed mulieri committitur aliquis usus clavium, sicut habere correptionem in subditas mulieres, propter periculum quod imminere posset, si viri mulieribus cohabitarent.

ARTICULUS II.

Utrum etiam sancti homines non sacerdotes usum clavium habeant.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod etiam sancti homines non sacerdotes usum clavium habeant. Absolutio enim et ligatio quae fit per claves, efficaciam habet ex merito passionis Christi. Sed illi maxime passioni Christi conformantur qui per patientiam et alias virtutes Christum passum sequuntur. Ergo videtur quod etiam si non habeant sacerdotalem ordinem, possint ligare et solvere.

2. Praeterea, Hebr. 7, 7, dicitur: *Sine ulla contradictione, quod minus est, a majori benedicitur.* Sed in spiritualibus, secundum Augustinum, hoc est majus esse quod melius esse. Ergo meliores, qui scilicet habent plus de caritate, possunt alios benedicere absolvendo; et sic idem quod prius.

Sed contra, cujus est potentia, ejus est actio, secundum Philosophum (de Somn. et Vig., cap. 2). Sed clavis, quae est potestas spiritualis, est tantum sacerdotum. Ergo et usus ejus non nisi sacerdotibus convenire potest.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod mali sacerdotes usum clavium non habeant. Joan. 20, ubi usus clavium Apostolis traditur, Spiritus sancti donum praemittitur. Sed mali non habent Spiritum sanctum. Ergo non habent usum clavium.

2. Praeterea, nullus sapiens rex dispensationem sui thesauri suo inimico committit. Sed usus clavium in dispensatione consistit thesauri caelestis Regis, qui est ipsa sapientia. Ergo mali, qui per peccatum sunt ejus hostes, non habent usum clavium.

3. Praeterea Augustinus dicit (1) (lib. 2 contra Crescon. Grammaticum, cap. 20 et 21), quod sacramentum gratiae dat Deus etiam per malos; ipsam vero gratiam non nisi per seipsum, vel per sanctos suos; et ideo remissionem peccatorum per seipsum facit, vel per ipsius columbae membra. Sed remissio peccatorum est usus clavium. Ergo peccatores, qui non sunt columbae membra, usum clavium non habent.

4. Praeterea, intercessio mali sacerdotis non habet aliquam efficaciam ad reconciliandum; quia secundum Gregorium (2), *cum is qui displicet, ad intercedendum mittitur, irati animus ad deteriora provocatur.* Sed usus clavium fit per quamdam intercessionem, ut patet in forma absolutionis, sicut infra, dist. 22, quaest. 2, art. 2, quaestiunc. 3, dicetur. Ergo non habent efficacem usum clavium.

Sed contra, nullus potest scire de alio an sit in statu salutis. Si ergo nullus posset uti clavibus in absolvendo, nisi existens in statu salutis; nullus sciret se esse absolutum; quod est valde inconveniens.

Praeterea, iniquitas ministri non potest auferre liberalitatem domini. Sed sacerdos est solum minister. Ergo non potest sua malitia donum a Deo transmissum per eum nobis auferre.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod schismatici et haeretici, excommunicati et suspensi et degradati, usum clavium habeant. Sicut enim potestas clavium dependet ab ordine, ita et potestas conficiendi. Sed non possunt amittere usum potestatis conficiendi; quia si conficiunt, confectum est; quamvis peccent conficientes, ut supra, dist. 13, quaest. 1, art. 1, quaestiunc. 3, et 4, dictum est. Ergo etiam non possunt amittere usum clavium.

2. Praeterea, omnis potestas spiritualis activa in eo qui habet usum liberi arbitrii, exit in actum quando vult. Sed potestas clavium adhuc manet in praedictis; quia cum non detur nisi in ordine, oporteret reordinari eos, quando ad Ecclesiam redeunt. Ergo cum sit potentia activa, possunt in actum ejus exire cum voluerit.

---

(1) Lib. 5 de Baptismo contra Donatistas, cap. 21 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) Lib. de cura Pastorali, part. 1, cap. 10 prope finem (*Ex edit. P. Nicolai*).

5. Praeterea, spiritualis gratia magis impeditur per culpam quam per poenam. Sed excommunicatio et suspensio et degradatio sunt poenae quaedam. Cum ergo propter culpam non amittat aliquis usum clavium, videtur quod nec propter ista.

Sed contra, Augustinus dicit (tract. 121 in Joan.), quod Ecclesiae caritas peccata dimittit. Caritas autem est quae facit Ecclesiae unionem. Cum ergo praedicti sint ab Ecclesiae unione divisi, videtur quod usum clavium non habeant in remittendis peccatis.

Praeterea, nullus absolvitur a peccato secundum hoc quod peccat. Sed aliquis a praedictis absolutionem peccatorum petens, peccat contra praeceptum Ecclesiae faciens. Ergo per eos a peccato absolvi non potest; et sic idem quod prius.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod agens per se et agens instrumentale in hoc differunt, quod agens instrumentale non inducit in effectu similitudinem suam, sed similitudinem principalis agentis. Principale autem agens inducit similitudinem suam; et ideo ex hoc aliquid constituitur principale agens, quod habet aliquam formam, quam in alterum transfundere potest: non autem ex hoc constituitur agens instrumentale, sed ex hoc quod est applicatum a principali agente ad effectum aliquem inducendum. Cum ergo in actu clavium principale agens sit Christus ut Deus per auctoritatem, et ut homo per meritum; ex ipsa plenitudine divinae bonitatis in eo, et ex perfectione gratiae consequitur quod possit in actum clavium. Sed homo alius non potest in actum clavium sicut per se agens; quia nec ipse alteri gratiam, qua remittuntur peccata, dare potest; nec sufficienter mereri: et ideo non est nisi sicut agens instrumentale (1). Unde et ille qui effectum clavium consequitur, non assimilatur utenti clavibus, sed Christo; et propter hoc quantumcumque aliquis habeat de gratia, non potest pertingere ad effectum clavium, nisi applicetur ad hoc ut minister per ordinis susceptionem.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut inter instrumentum et effectum non exigitur similitudo secundum convenientiam in forma, sed secundum proportionem instrumenti ad effectum; ita etiam nec inter instrumentum et principale agens. Talis autem similitudo est in sanctis hominibus ad Christum passum, et talis similitudo eis usum clavium non confert.

Ad secundum dicendum, quod quamvis purus homo non possit alteri ex condigno gratiam mereri; tamen unius meritum potest cooperari ad salutem alterius; et ideo duplex est benedictio. Una quae est ab ipso homine puro, sicut merente per proprium actum; et talis potest fieri a quolibet sancto, in quo Christus habitat per gratiam; et haec requirit majoritatem bonitatis, ad minus inquantum meretur hujusmodi. Alia est benedictio qua homo benedicit, ut benedictionem quae est ex merito Christi, instrumentaliter alicui applicans; et quantum ad hanc requiritur majoritas ordinis, et non virtutis.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut participatio formae quae est inducenda in effectu, non facit instrumentum; ita nec subtractio talis formae tollit usum instrumenti; et ideo, cum homo sit tantum instrumentaliter agens in usu clavium; quantumcumque per peccatum sit gratia privatus, per quam fit remissio peccatorum, nullo tamen modo privatur usu clavium.

Ad primum ergo dicendum, quod donum Spiritus sancti exigitur ad usum clavium, non ut sine quo fieri non possit, sed quia sine eo incongrue fit ex parte utentis; quamvis subjiciens se clavibus effectum clavium consequatur.

Ad secundum dicendum, quod rex terrenus in thesauro suo defraudari et decipi potest; et ideo hosti dispensationem ejus non committit. Sed rex caelestis defraudari non potest, quia totum ad ipsius honorem cedit, etiam quod aliqui clavibus male utantur: quia novit ex malis bona elicere, et per malos etiam multa bona facere; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus loquitur de remissione peccatorum, secundum quod sancti homines cooperantur ad ipsam non ex vi clavium, sed ex merito congrui; et ideo dicit, quod etiam per malos sacramenta ministrat: et inter alia sacramenta etiam absolutio, quae est usus clavium, computari debet: sed per membra columbae, idest per sanctos homines, facit remissionem peccatorum, inquantum eorum intercessionibus peccata remittit. Vel potest dici, quod membra columbae nominat omnes ab Ecclesia non praecisos. Qui enim ab eis sacramenta recipiunt, gratiam consequuntur; non autem qui recipiunt ab illis qui sunt ab Ecclesia praecisi, quia hoc ipso peccant, excepto baptismo, quem in casu necessitatis licet etiam ab excommunicato recipere.

Ad quartum dicendum, quod intercessio quam sacerdos malus ex propria persona facit, non habet efficaciam; sed illa quam facit ut minister Ecclesiae, habet efficaciam ex merito Christi. Utroque tamen modo debet intercessio sacerdotis populo subjecto prodesse.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in omnibus praedictis manet clavium potestas quantum ad essentiam; sed usus impeditur ex defectu materiae. Cum enim usus clavium praelationem in utente requirat respectu ejus in quem utitur, ut supra dictum est; propria materia in quam exercetur usus clavium, est homo subditus: et quia per ordinationem Ecclesiae unus subditur alteri, ideo etiam per Ecclesiae praelatos potest subtrahi alicui ille qui erat ei subditus. Unde cum Ecclesia haereticos et schismaticos et alios hujusmodi privet, subtrahendo subditos vel simpliciter vel quantum ad aliquid; quantum ad hoc quo privati sunt, non possunt usum clavium habere.

Ad primum ergo dicendum, quod materia sacramenti eucharistiae, in quam suam potestatem exercet sacerdos, non est homo, sed panis triticeus, et in baptismo homo simpliciter: unde sicut si subtraheretur haeretico panis triticeus, conficere non posset; ita nec si subtrahatur praelatio, absolvere poterit: potest tamen baptizare et conficere, quamvis ad sui damnationem.

Ad secundum dicendum, quod propositio habet veritatem, quando non deest materia, sicut est in proposito.

Ad tertium dicendum, quod ex ipsa culpa non subtrahitur materia, sicut per aliquam poenam; unde poena non impedit per contrarietatem ad effectum inducendum, sed ratione dicta.

---

(1) *Al.* sicut per se agens.

ARTICULUS III.

Utrum sacerdos possit uti clave quam habet, in quemlibet hominem.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sacerdos possit uti clave quam habet, in quemlibet hominem. Potestas enim clavium in sacerdotes descendit ex illa Domini auctoritate quae dicit (Joan. 20, 22): *Accipite Spiritum sanctum: quorum remiseritis peccata, remittuntur eis.* Sed illud indeterminate dixit de omnibus. Ergo habens clavem indeterminate potest ea uti in quoslibet.

2. Praeterea, clavis corporalis quae aperit unam seram, aperit omnes alias ejusdem modi. Sed omne peccatum cujuslibet hominis est ejusdem rationis obstaculum respectu introitus caeli. Ergo si potest unum hominem sacerdos per clavem quam habet, absolvere, poterit et quoslibet alios.

3. Praeterea, sacerdotium testamenti novi est perfectius quam veteris. Sed sacerdos veteris testamenti poterat uti sua potestate quam habebat, discernendi inter lepram et lepram, indifferenter in omnes. Ergo multo fortius sacerdos evangelicus potest uti sua potestate in omnes.

Sed contra est quod dicitur 16, quaest. 3 (1): *Nulli sacerdotum licet parochianum alterius absolvere aut ligare.* Ergo non quilibet potest quemlibet absolvere.

Praeterea, judicium spirituale debet esse ordinatius quam temporale. Sed in judicio temporali non debet quilibet judex quemlibet judicare. Ergo cum usus clavium sit judicium quoddam, non potest sacerdos quilibet sua clavi in quemlibet uti.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod sacerdos non possit semper suum subditum absolvere. Sicut enim Augustinus in littera dicit, nullus officio sacerdotis uti debet, nisi immunis ab illis sit quae in aliis judicat. Sed quandoque contingit quod sacerdos est particeps criminis quod subditus suus commisit; sicut cum mulierem subditam cognovit. Ergo videtur quod non possit semper in suos subditos potestate clavium uti.

2. Praeterea, per potestatem clavium homo ab omnibus defectibus curatur. Sed quandoque alicui peccato annexus est irregularitatis defectus, vel excommunicationis sententia, a qua simplex sacerdos liberare non potest. Ergo videtur quod non possit uti clavium potestate in illos qui talibus irretiti sunt.

3. Praeterea, sacerdotii nostri judicium et potestas per judicium veteris sacerdotii figuratum est. Sed minoribus judicibus secundum legem non omnia competebat discutere, sed ad superiores recurrebant, ut dicitur Exod. 24, 14: *Si quid ortum fuerit inter vos quaestionis, referetis ad eos.* Ergo videtur quod nec sacerdos de gravibus peccatis possit subditum suum absolvere, sed debeat ad superiorem remittere.

Sed contra, cuicumque committitur principale, committitur et accessorium. Sed sacerdotibus committitur quod subditis suis eucharistiam dispensent, ad quam ordinatur absolutio a peccatis quibuscumque. Ergo sacerdos ab omnibus peccatis potest subditum suum absolvere, quantum est de clavium potestate.

Praeterea, gratia omne peccatum tollit, quantumcumque sit parva. Sed sacerdos sacramenta dispensat, quibus gratia datur. Ergo, quantum est de potestate clavium, de omnibus peccatis absolvere potest.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod aliquis non possit uti clavibus in suum superiorem. Actus enim sacramentalis quilibet requirit propriam materiam. Sed propria materia usus clavium, ut dictum est, est persona subjecta. Ergo in eo qui non est subditus, non potest clavibus sacerdos uti.

2. Praeterea, Ecclesia militans imitatur triumphantem. Sed in caelesti Ecclesia inferior Angelus nunquam purgat aut illuminat aut perficit superiorem. Ergo nec aliquis sacerdos inferior potest uti actione hierarchica, quae est per absolutionem, in superiorem.

3. Praeterea, judicium conscientiae debet esse ordinatius quam judicium exterioris fori. Sed in exteriori foro inferior non potest excommunicare aut absolvere superiorem. Ergo videtur quod nec in foro poenitentiali.

Sed contra, superior praelatus etiam circumdatus est infirmitate, et contingit ipsum peccare. Sed remedium contra peccatum est potestas clavium. Ergo, cum ipse non possit in seipsum uti clave, quia non potest esse simul judex et reus; videtur quod possit inferior in ipsum clavis potestate uti.

Praeterea, absolutio quae fit per virtutem clavium, ordinatur ad perceptionem eucharistiae. Sed inferior potest superiori eucharistiam dispensare, si petat. Ergo et clavium potestate in ipsum uti, si se ei subjecerit.

Solutio I. Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod ea quae circa singularia operari oportet, non eodem modo omnibus competunt: unde, sicut post generalia medicinae praecepta oportet adhiberi medicos, quibus praecepta universalia medicinae singulis infirmis, secundum quod debent, aptentur; ita in quolibet principatu praeter illum qui universaliter praecepta legis tradit, oportet esse aliquos qui ea singulis, secundum quod debent, adaptent; et propter hoc etiam in caelesti hierarchia sub Potestatibus, qui indistincte praesunt, ponuntur Principatus, qui singulis provinciis distribuuntur; et sub his Angeli qui singulis hominibus in custodiam deputantur, ut patet ex his quae dist. 20 dicta sunt in 2 lib. Unde et ita debuit esse in praelatione Ecclesiae militantis, ut apud aliquem esset praelatio indistincte in omnes, et sub hoc essent alii qui super diversos distinctam potestatem acciperent. Et quia usus clavium requirit aliquam praelationis potestatem, per quam ille in quem usus clavium communicatur, efficitur materia propria illius actus; ideo ille qui habet distinctam potestatem super omnes, potest uti clavibus in quemlibet. Illi autem qui sub eodem distinctas potestates acceperunt; non in quoslibet possunt uti clavibus, sed in eos

(1) Non in canone ipso, qui est Leonis Papae cap. *Adjicimus* ex ejus epist. 65, sed ex illius appendice quam Gratianus addit (*Ex edit. P. Nicolai*).

tantum qui eis in sortem venerunt, nisi in necessitatis articulo, ubi nemini sacramenta sunt deneganda.

Ad primum ergo dicendum, quod ad absolutionem a peccato requiritur duplex potestas; scilicet potestas ordinis, et potestas jurisdictionis. Prima quidem potestas est aequaliter in omnibus sacerdotibus, non autem secunda; et ideo ubi Dominus, Joan. 20, dedit omnibus Apostolis communiter potestatem remittendi peccata, intelligitur de potestate quae consequitur ordinem; unde et sacerdotibus, quando ordinantur, illa verba dicuntur. Sed Petro dedit singulariter potestatem remittendi peccata, Matth. 16, ut intelligatur quod ipse prae aliis habet potestatem jurisdictionis. Potestas autem ordinis, quantum est de se, se extendit ad omnes absolvendos; et ideo indeterminate Dominus dixit: *Quorum remiseritis peccata*; intelligens tamen quod usus illius potestatis esse deberet, praesupposita potestate Petro collata, secundum ipsius ordinationem.

Ad secundum dicendum, quod etiam clavis materialis non potest aperire nisi seram propriam, nec aliqua virtus activa potest agere nisi in materiam propriam. Materia autem propria potestatis ordinis efficitur aliquis per jurisdictionem; et ideo non potest aliquis clave uti ad eum in quem jurisdictio non datur.

Ad tertium dicendum, quod populus Israel unus populus erat, et unum tantum templum habebat; unde non oportebat sacerdotum jurisdictiones distingui, sicut in Ecclesia, in qua congregantur diversi populi et nationes.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod potestas ordinis, quantum est de se, extendit se ad omnia peccata remittenda; sed quia ad usum hujus potestatis, ut dictum est, requiritur jurisdictio, quae a majoribus in inferiores descendit, ideo potest superior aliqua sibi reservare, in quibus judicium inferiori non committat: alias de quolibet peccato potest simplex sacerdos jurisdictionem habens absolvere. Sunt autem quinque casus, in quibus oportet quod simplex sacerdos ad superiorem poenitentem remittat. Primus est, quando est solemnis imponenda poenitentia, quia ejus minister proprius Episcopus est, ut supra, distinct. 14, qu. 1, art. 5, quaestinc. 5 ad 5, dictum est. Secundus est de excommunicatis, quando inferior sacerdos non potest absolvere. Tertius, quando invenit irregularitatem contractam, pro cujus dispensatione debet ad superiorem remittere. Quartus de incendiariis. Quintus, quando est consuetudo in aliquo episcopatu quod enormia crimina ad terrorem Episcopo reservantur: quia consuetudo dat vel aufert in talibus potestatem.

Ad primum ergo dicendum, quod in tali casu nec sacerdos deberet audire confessionem mulieris cum qua peccavit, de illo peccato, sed deberet ad alium remittere; nec illa deberet ei confiteri, sed deberet licentiam petere ad alium eundi, vel ad superiorem recurrere, si ille licentiam denegaret, tum propter periculum, tum quia est minor verecundia. Si tamen absolveret, absolutum esset. Quod enim Augustinus dicit, quod non debet esse in eodem crimine, intelligendum est secundum congruitatem, non secundum necessitatem sacramenti.

Ad secundum dicendum, quod poenitentia ab omnibus defectibus culpae liberat, non autem ab omnibus defectibus poenae: quia adhuc post peractam poenitentiam de homicidio aliquis remanet irregularis. Unde sacerdos potest de crimine absolvere, et pro poena amovenda ad superiorem remittere, nisi in excommunicatione, quia absolutio ab ipsa debet praecedere absolutionem a peccato: quia quamdiu aliquis est excommunicatus, non potest recipere aliquod Ecclesiae sacramentum.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit quantum ad ea (1) in quibus sibi superiores potestates jurisdictionem reservant.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod potestas clavium, quantum est de se, extendit se ad omnes, ut dictum est; sed quod in aliquem sacerdos non possit potestate clavium uti, contingit ex hoc quod ejus potestas est ad aliquos specialiter limitata. Unde ille qui limitavit, potest extendere in quem voluerit: et propter hoc etiam potest sibi dare potestatem in seipsum, quamvis ipse in seipsum uti clavium potestate non possit: quia potestas clavium requirit pro materia aliquod subjectum, et ita alium: sibi ipsi enim aliquis subjectus esse non potest.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Episcopus, quem simplex sacerdos absolvit, sit superior eo simpliciter, tamen est inferior eo, inquantum se ei ut peccatorem sacerdoti subjecit.

Ad secundum dicendum, quod in Angelis non potest accidere aliquis defectus, ratione cujus inferioribus suis superiores subdantur, sicut accidit in hominibus; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod judicium exterius est secundum homines: sed judicium confessionis est quo ad Deum, apud quem redditur aliquis minor ex hoc quod peccat, non autem apud hominum praelationes; et ideo in exteriori judicio sicut nullus in seipsum (2) sententiam dare potest excommunicationis, ita nec alteri committere, nec se excommunicare (5); sed in foro conscientiae potest alteri committere suam absolutionem, qua ipse uti non possit. Vel dicendum, quod absolutio in foro confessionis est principaliter potestas clavium, et ex consequenti respicit jurisdictionem; sed excommunicatio respicit totaliter jurisdictionem. Quantum autem ad potestatem ordinis omnes sunt aequales, non autem quantum ad jurisdictionem; et ideo non est simile.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de correptione fraterna; et circa hoc quaeruntur tria: 1.° quid sit; 2.° cujus sit; 5.° de modo et ordine ipsius.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum male assignetur quaedam definitio de correptione fraterna.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod male assignetur quaedam definitio de correptione fraterna: *Correptio fraterna est admonitio fratris*

(1) *Al.* ad hoc.
(2) *Al.* in seipso.
(5) *Forte* ut se excommunicet.

de emendatione delictorum fraterna caritate (1). Admonere enim videtur esse idem quod ad mentem reducere; et sic non est nisi oblitorum. Sed correptio fraterna non est tantum de peccatis oblitis. Ergo male ponitur in definitione ejus *admonitio.*

2. Praeterea, correptio quamdam violentiam sonat; quia idem videtur esse corripere quod simul rapere. Ergo cum admonitio in quamdam lenitatem sonet, videtur quod correptio non sit admonitio.

3. Praeterea, ejus videtur esse correptio cujus est corrigere. Sed hoc est solius Dei; cum corrigere dicatur simul regere, quod solius Dei est, ut patet Prov. 16, 1 et 9: *Hominis est praeparare animam . . . et Dei est dirigere gressus suos.* Ergo non debuit dicere, quod sit *fratris.*

4. Praeterea, admonitio videtur pertinere ad aliquid faciendum vel evitandum. Sed emendatio delictorum pertinet ad aliquid factum jam, vel omissum. Ergo videtur quod correptio non possit esse *de emendatione admonitio.*

5. Praeterea, quae graviora sunt, magis indigent emendatione. Sed transgressiones sunt graviores omissionibus, in genere loquendo. Cum ergo nomine delicti importetur omissio, nomine autem peccati transgressio, ut in 2 lib., distin. 42, dictum est, videtur quod magis debeat dici de emendatione peccatorum quam *delictorum.*

6. Praeterea, fraterna correptio videtur esse opus justitiae, ut patet secundum Glossam Rabani Matth. 18, super illud: *Si peccaverit in te etc.*: dicit enim: *Peccantem zelo justitiae corrigamus, et poenitenti viscera misericordiae pandamus.* Ergo deberet dicere: Ex justitia procedens, magis quam *ex caritate.*

Solutio. Respondeo dicendum: ad hoc quod homo recte gradiatur in via salutis, tria sunt ei impendenda ab eo qui ipsius curam gerit. Primo ut in finem rectum ordinetur; et quantum ad hoc dicitur superior inferiorem sibi commissum dirigere. Secundo ut ei cautelam adhibeat, ne a via ad finem ducente discedat; et quantum ad hoc dicitur eum regere. Tertio ut si contingat eum discedere, quod ad viam rectam reducat; et quantum ad hoc dicitur ipsum corrigere: quandoque quidem ut rectitudo justitiae fiat ab eo, quando scilicet ille qui deliquerat, emendatur, ex cura sibi impensa; quandoque autem ut rectitudo justitiae de eo fiat per poenas inflictas, etiam si ille non corrigatur ex parte sua. Sed aliquis a via rectitudinis discedens, dupliciter potest ad viam rectitudinis reduci, secundum Philosophum in 10 Eth. (cap. 10 vel 14). Uno modo per timorem turpis, aut odium ipsius; ut cum quis turpitudinem peccati abominatur, et confusionem exinde consequentem. Alio modo per timorem et odium tristis; sicut cum quis propter poenas illatas pro peccatis, vel quas timet inferri, resilit a peccato. Et quia iste secundus modus est cum quadam violentia, ideo correctio (2) dicitur, quasi usque ad rectitudinem perducens. Sed primus modus proprie dicitur correptio. Illa enim rapi dicuntur quae subito auferuntur; unde etiam syllaba corripi dicitur, quae raptim et quasi subito pronuntiatur. Et propter hoc quando homo ex hoc solum quod ei turpitudo peccati ostenditur, et ad meliora quis eum hortatur, ipse per se ad viam rectitudinis revertitur, corrigi (1) dicitur. Ex quo patet quod secundus modus solis praelatis competit, quorum verba vim coactivam habent per inflictionem poenarum; sed primus modus praelationis ordinem non requirit: quamvis etiam praelationis ordo ipsum requirat: quia secundus modus adhiberi non debet, nisi ubi primus locum non habet, etiam a praelatis. Et ideo correptio, quando praeter ordinem praelationis fit, vocatur fraterna, quae in praedicta assignatione notificatur per tria, quae ibi ponuntur: scilicet actus ipse, cum dicit: *Admonitio fratris*: finis cum dicit: *De emendatione delictorum*: principium cum dicit: *Fraterna* (2) *caritate procedens.*

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis potest reduci ad mentem suam dupliciter. Uno modo quantum ad cognitionem speculativam; alio modo quantum ad cognitionem practicam, quae per ignorantiam electionis intercipitur: et sic dupliciter aliquis ad mentem reducitur. Uno modo cum coactione quadam: vel factis, sicut cum quis punitur; vel verbis habentibus vim coactivam, sicut cum aliquid alicui praecipitur:et hoc ad corrigendum pertinet. Alio modo per verba tantum quae vim coactivam non habent; et talia verba admonitoria dicuntur; et ideo, cum hic modus ad corripientem pertineat, correptio nihil est aliud quam admonitio; et ejusdem potentiae actus est admonitio cujus est imperium.

Ad secundum dicendum, quod corripere dicitur a rapiendo quantum ad hoc quod statim et subito rapina exercetur; non autem inquantum rapina habet aliquam violentiam, nisi quantum ad hoc quod corripiens a sua voluntate qua peccavit, avertere peccantem nititur; et sic aliquid est ibi simile violentiae, secundum quod id quod est contrarium voluntati, violentum dicitur.

Ad tertium dicendum, quod jam ex dictis patet quod alicujus potest esse corripere cujus non est corrigere; sed omnis cujus est corrigere, etiam est dirigere, si quidem dirigere importet solum ordinationem alicujus in finem; si autem importet perductionem ad finem, sic solius Dei est; quia ejus solius est impedimenta auferre, ut aliquis ad finem non impeditus perveniat.

Ad quartum dicendum, quod de peccato praeterito potest esse aliquis actus praesens vel futurus: et ideo quamvis emendatio sit de peccato praeterito, non tamen ipsa admonitio aliquando potest esse facienda ad hoc; et ideo de ipsa emendatione potest esse admonitio, ut dicatur emendatio reversio peccatoris ad statum rectae operationis, quae est correptionis finis.

Ad quintum dicendum, quod nullus movetur ex odio vel timore turpis, nisi ille cui jam inest aliqualiter voluntas pulchri et boni; et ideo, cum correptio procedat ex hac via, ut dictum est; proprie illi competit ut corripiatur qui habet propositum boni, a quo tamen vel propter ignorantiam vel propter aliquam desidiam avertitur; et ideo magis proprie respicit omissionem, quae etiam in ipsa transgressione considerari potest, quam trans-

(1) Nicolai: *ad emendationem delictorum ex fraterna caritate procedens.*
(2) *Al.* correptio.

(1) *Al.* corripi.
(2) Nicolai: *Ex fraterna.*

gressionis perversitatem: et propter hoc convenientius dicitur *delictorum* quam peccatorum.

Ad sextum dicendum, quod in hoc quod aliquis peccat, laeditur justitia, et laeditur peccans; et, secundum hoc, ille qui peccantem arguit, ad duo potest attendere; scilicet ad laesionem justitiae (sed hoc proprie est ejus cui commissa est custodia justitiae, quae est commune bonum, scilicet praelati, qui est persona publica); et iterum ad laesionem peccantis; et hoc est proprie ejus cui competit defectibus ejus subvenire. Et quia hoc est proprium amicitiae; quae, secundum Philosophum in 9 Ethic. (cap 5), magis subvenire facit amico in damnis virtutum quam in damnis exteriorum rerum; ideo directe pertinet ad caritatem: unde quamvis correctio sit actus justitiae, tamen correptio est actus caritatis, sive misericordiae. Quia tamen bonum privatum debet ad bonum publicum ordinari sicut ad finem, ideo etiam corripiens ex caritate ad laesionem justitiae aliquo modo respicit; et secundum hoc intelligenda est Glossa inducta.

ARTICULUS II.

Utrum quilibet ex praecepto ad correptionem fraternam teneatur. — (2-2, *qu.* 33, *art.* 2, 3, 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non quilibet ex praecepto ad correptionem fraternam teneatur. Dicit enim Hieronymus (1) (in cap. 2, Malach.): *Sacerdotes studeant illud evangelicum implere: Si peccaverit in te frater tuus etc.* Ergo videtur quod soli sacerdotes ad hoc teneantur.

2. Praeterea, quicumque aliquem corripit, curam illius gerit. Sed soli praelati tenentur ex praecepto curam de subditis habere. Ergo soli ipsi tenentur ex praecepto ad corripiendum.

3. Praeterea, ad praecepta obligatur aliquis semper; ad consilia autem, non nisi in aliquo casu speciali. Sed ad corripiendum non obligatur aliquis nisi in casu necessitatis; alias oporteret hominem omnia negotia sua dimittere, et correptioni insistere, cum quotidie corripiendi occurrant. Ergo correptio fraterna non cadit sub praecepto, sed sub consilio.

4. Praeterea, homo propter votum religionis non absolvitur a praeceptis Dei. Si ergo homo quilibet ex praecepto teneretur fratrem corripere, videtur quod religiosi deberent de claustro suo exire ad corripiendum saeculares delinquentes; quod falsum est, quia sic religionis observantia periret.

5. Praeterea, homo non debet excitare sibi odium proximi; quia Gregorius dicit (8 Moral., cap. 24): *Non est timendum ne is qui arguitur contumelias inferat; sed timendum ne tractus ad odium deterior fiat.* Sed frequenter ex correptione odium generatur, quia veritas odium parit. Ergo non tenetur homo ad corripiendum.

6. Praeterea, ibi debet homo corripere ubi habet arbitrium; (2) sicut dicit Glossa (Hieronymi 18), super illud: *Si peccaverit in te etc.*: *Si enim in Deum peccavit, non est nostri arbitrii.* Cum ergo omne peccatum sit in Deum, non possumus de peccato corripere.

Sed contra, super illud Matth. 18: *Si peccaverit in te etc.*, dicit Glossa: *Ita peccat qui fratrem suum peccare videt, et tacet, sicut qui poenitenti non indulget.* Sed ad indulgendum peccanti omnes ex praecepto caritatis tenentur. Ergo et ad corripiendum delinquentes.

Praeterea, eleemosynae spirituales sunt magis necessariae quam corporales. Sed eleemosyna corporalis est sub praecepto; ut supra, dist. 15, qu. 1, art. 1, quaestiunc. 4, dictum est. Ergo et correptio peccantium, cum sit spiritualis eleemosyna, ut ibi dictum est.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod peccator corripiens non peccet. 1 Joan. 1, 8: *Si dixerimus quod peccatum non habemus, nos ipsos seducimus.* Si ergo peccatoris non est corripere, nullus poterit alterum corripere.

2. Praeterea, nullus propter peccatum excusatur ab observatione praecepti. Ergo peccator tenetur ad corripiendum, cum sit in praecepto; et si non corripiat, peccat. Si ergo peccando corriperet, esset perplexus; quod est inconveniens.

3. Praeterea, eleemosyna corporalis est minus necessaria quam spiritualis. Sed peccator dans eleemosynam corporalem, non peccat. Ergo nec corripiendo; cum correptio sit spiritualis eleemosyna, ut dictum est.

4. Praeterea, majus est docere sacram Scripturam quam aliquem singulariter admonere; quia hoc cujuslibet est, sed non illud. Sed, ut quidam dicunt, docens sacram Scripturam non peccat, quamvis in peccato existat. Ergo multo minus corripiens ex caritate fratrem, peccat, quamvis ipse in peccato existat.

5. Sed contra, quicumque aliquem corripit, quodammodo ipsum judicat. Sed qui judicat in altero quod commisit, seipsum condemnat, ut patet Rom. 2. Ergo peccator corripiendo alterum peccat.

6. Praeterea, Philosophus dicit in 10 Ethic. (cap. 1), quod sermones qui sunt de moribus, cum dissonant his quae videntur secundum sensum in eo qui eos dicit, contemnuntur, et veritatem interimunt. Sed in peccatore qui corripit alterum de peccato, ea quae videntur de ipso ad sensum, dissonant sermonibus. Ergo interimit, inquantum in se est, veritatem. Sed hoc est peccatum. Ergo talis corripiendo peccat.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod aliquis non teneatur corripere praelatum suum. Galat. 2, super illud: *In faciem ejus restitit,* dicit Glossa, *tamquam par.* Ergo si par non fuisset, non potuisset eum corripere; et ita videtur quod fraterna correptio non se extendat ad praelatos.

2. Praeterea, Dionysius in epistolis suis (epist. 8 ad Demophil.), arguit Demophilum monachum de hoc quod sacerdotem corripuerat, quia erat eo superior. Ergo fraterna correptio non se extendit ad superiores.

3. Praeterea, 2 Regum 6, Oza legitur percus-

(1) Haec ex Origene potius colligi possunt hom. 7 in Josue ubi reperiuntur etiam verba quae habentur infra in resp. ad 1 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Nicolai*: Sed, sicut dicit etc. *et mox* si in Denm.

sus a Domino, quia arcam tetigit. Sed per arcam significatur praelatus, per Ozam subditus. Ergo peccat subditus corripiendo praelatum.

4. Praeterea, Gregorius dicit in Pastorali (part. 3, admon. 5): *Admonendi sunt subditi, ne praepositorum suorum vitam temere judicent, si quid eos fortasse agere reprehensibile vident.* Ergo videtur quod sit temeritatis praelatum arguere delinquentem.

5. Praeterea, Gregorius dicit (1) (de Pastorali cura, part. 1, cap. 2): *Sanctorum vitam corrigere quis non praesumat, nisi de se meliora sentiat.* Sed hoc videtur esse praesumptuosum quod homo de se sentiat meliora quam de praelato suo. Ergo non sunt corripiendi.

Sed contra, correptio fraterna, cum sit spiritualis eleemosyna, opus misericordiae est. Sed misericordia maxime praelato debetur, qui in maximo periculo constitutus est; unde Augustinus dicit in regula: *Non solum autem vestri, sed etiam ipsius,* scilicet praelati, *miseremini, qui inter vos quanto in loco superiori, tanto in periculo majori versatur.* Ergo correptio fraterna se extendit etiam ad praelatos.

Praeterea, Eccl. 17, 12, dicitur, quia *Deus mandavit unicuique de proximo suo.* Sed praelatus noster proximus est. Ergo eum corripere debemus si delinquat.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod per legis divinae praecepta homines sufficienter in hac vita ordinantur. Sicut autem in exercitu, ut Philosophus dicit in 11 Metaph. (text. com. 52), est duplex ordo; unus quo totus exercitus ad ducem ordinatur; alius quo singuli de exercitu ordinantur ad invicem: ita et in conversatione hujus vitae, omnium qui in aliqua communitate congregantur, est duplex ordo; unus ad praelatum, alius singulorum ad invicem. Unde uterque ordo debet praecepto divinae legis institui. Ordo autem praelati ad subditum consistit in hoc ut omnes subditi ad bonum commune, quod praelatus intendere debet, intendant, et quod praelatus eos ad hoc dirigat. Ordo autem singulorum ad invicem est ut unusquisque alteri auxilium praebeat ad bonum suum consequendum; unde sicut praelatis ex praecepto incumbit ut subditorum curam gerant, et subditis ut praelatis obediant; ita et coaequalibus ad invicem, ut sibi invicem auxilium ferant non solum in corporalibus, sed etiam in spiritualibus magis; et ideo cum maximum auxilium homini per correptionem in spiritualibus adhibeatur, praeceptum divinae legis ad hoc se extendere debet.

Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus (Origenes) loquitur de correptione cui adjungitur correctio, quod patet ex hoc quod subjungit: *Quae est enim misericordia parcere uni, et omnes in discrimen adducere?* et talis correptio solum praelatis competit.

Ad secundum dicendum, quod curam alicujus aliquis simpliciter habere potest, et secundum quid. Simpliciter quidem curam alicujus habet, cujus dispositioni totum regimen vitae ipsius subditur; quia providentia et cura respiciunt ordinem ad finem, ad quem homo per totam vitam suam intendit; et sic curam alterius non habet aliquis nisi praelatus, qui habet propter hoc super subditum imperium. Sed secundum quid quantum ad aliquid; ut ad subveniendum in aliquo particulari casu, quilibet habet curam alterius; quia *unicuique mandavit Deus de proximo suo;* Eccl. 17, 12; et secundum Apostolum 1 Cor. 12, 12, *pro se invicem solicita sunt membra.*

Ad tertium dicendum, quod etiam praecepta affirmativa non obligant ad semper, quamvis semper obligent; et ideo ad illud ad quod in aliquo casu implendum obligamur, et non in alio, non est consilium, sed praeceptum; quia consilium nunquam obligat, nisi per hoc quod in praeceptum transit ex aliquo accidenti. Tempus autem ad quod obligat, est cum delinquens occurrit ipsi corripienti, et corripi potest commode, et speratur emendatio, et non est alius cui ex officio incumbat corripere; vel si ille cui incumbit, negligens appareat in corrigendo. Si enim non spera retur emendatio, sed magis deterioratio propter impatientiam corrigendi, excusaretur a praecepto; similiter si praelatus diligens appareret ad corrigendum subditum suum.

Ad quartum dicendum, quod quidam dicunt, quod monachus non debet exire claustrum ut corripiat delinquentes, quia vacat operi meliori, scilicet contemplationi. Sed hoc non videtur verum; quia etiam aliquis a contemplatione abstrahitur, ut saluti proximorum subveniat. Et ideo dicendum, quod si monacho opportunitas corripiendi advenerit, ipse etiam corripere tenetur; sed non tenetur quaerere delinquentem exiens claustrum, aut ordinis sui statuta frangere, ne ipse in periculum incidat, a quo alium liberare tenetur.

Ad quintum dicendum, quod semper vitandum est ne ex correctione sequatur odium nostra culpa, scilicet ex indiscreta correptione. Si autem ad odium provocetur ex quo deberet ad dilectionem incitari, non est curandum, praecipue quando ejus peccatum in damnum aliorum vergit, vel etiam damnum sequens, vel peccatum ipsum est gravius odio quod in nos excitamus; vel quando speramus quod odium paulatim tepescet, et tandem correctio sequetur (1); quia, sicut dicit Chrysostomus (super 2 Epist. ad Tim., hom. 7), *melius est odium propter Deum quam amicitia quae est propter ipsum. Cum enim propter ipsum amamur, debitores Dei sumus; cum odio propter ipsum habemur, debitorem eum nobis facimus.*

Ad sextum dicendum, quod Glossa intelligenda est, quando peccator in Deum, idest solo Deo sciente; vel loquitur non quantum ad correptionem, sed quantum ad remissionem quae sequitur; quia illud quod est ex parte nostra, possumus remittere, sed non quod est ex parte Dei.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod ille qui est in simili peccato, vel majori, non potest alium corripere, sive illud notorium sit sive occultum; propter hoc quod alterum judicans, contra seipsum sententiam profert. Alii autem dicunt, quod si sit peccatum occultum, absque peccato potest corripere; non autem si sit notorium. Utraque autem opinio quantum ad aliquid vera est. Dupliciter enim aliquis corripere potest. Uno modo ex officio, sicut praelati corripiunt; et sic

---

(1) Haec appendix apud Gregorium non occurrit (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) *Al.* et tamen correptio sequitur.

videtur prima opinio habere veritatem; quia quandocumque aliquis indigne utitur officio suo, peccat; ille autem qui est in mortali peccato, etiam occulto, indigne utitur officio praelationis; unde peccat corripiendo, vel quidquid aliud proprii officii exequatur. Alio modo aliquis corripit ex zelo caritatis, non ut Ecclesiae minister: et tunc in correptione non potest esse peccatum, nisi ratione scandali, quod non consurgit nisi de peccato notorio; et secundum hoc secunda opinio habet veritatem. Unde sive praelatus, sive subditus etiam in peccato notorio existens, aliquem peccare viderit, potest eum admonere non per modum corripientis, sed per modum rogantis, ut exemplo suo non incitetur ad malum.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum veniale non reddit aliquem indignum executione officii sacri, sicut peccatum mortale; nec ita natum est scandalizare, quia ab eis nullus invenitur immunis; et ideo existens in peccato veniali non peccat, etiam si de eodem corripiat, nisi probabiliter ex correptione scandalum sequi videatur: et de hoc peccato, scilicet veniali, loquitur auctoritas inducta.

Ad secundum dicendum, quod peccator non est perplexus; nec tamen absolvitur a praecepto corripiendi. Potest enim peccatum dimittere, vel officium resignare, aut etiam humiliter peccatum suum recognoscens alium admonere rogando; et tunc non peccat.

Ad tertium dicendum, quod in eleemosyna corporali non invenitur aliquis dissensus ad vitam, qua in peccato vivitur, sicut de correptione dictum est; et ideo peccator eleemosynam dans, non scandalizat, sicut corripiendo scandalum generat.

Ad quartum dicendum, quod docere sacram Scripturam dupliciter contingit. Uno modo ex officio praelationis, sicut qui praedicat, docet; non enim licet alicui praedicare, nisi officium praelationis habeat, vel ex auctoritate alicujus praelationem habentis; Rom. 10, 15: *Quomodo praedicabunt, nisi mittantur?* Alio modo ex officio magisterii, sicut magistri Theologiae docent. Dicunt ergo quidam, quod ille qui primo modo docet, peccat mortaliter, si sit in peccato mortali notorio; non autem ille qui secundo modo docet. Sed hoc est falsum; quia eorum qui docent sacram Scripturam est idem finis et eorum qui sacram Scripturam ediderunt; unde, cum ad hoc ordinetur Scripturae editio, ut ad vitam aeternam homo perveniat, ut patet Joan. 10; quicumque impedit finem doctrinae, docendo peccat. Impedit autem qui sacram Scripturam in peccato docet, quia ore se profitetur nosse Deum, factis autem negat. Et dicendum, quod ille qui est in peccato notorio, peccat sive sic, sive sic doceat; sed ille qui est in peccato occulto, peccat si primo modo doceat, non autem si secundo.

Et quia aliae rationes videntur concludere quod nullo modo corripere liceat ei qui est in peccato; ideo dicendum ad quintum, quod ex hoc ipso quod aliquis alium corripiendo judicat, si in eodem peccato sit, seipsum condemnat, idest condemnabilem seipsum ostendit, non tamen novam causam damnationis superadjicit.

Ad sextum dicendum, quod ratio illa procedit de peccato manifesto.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quidam dicunt, quod correptio fraterna non se extendit ad praelatos; tum quia non debet homo os ponere in caelum; tum quia de facili scandalizari possunt praelati, si a subditis corripiantur. Sed hoc nihil est; quia praelati, inquantum peccant, non sunt caelum, et secundum hoc eis correptio debetur; nec iterum qui eos caritative corripit, in eos os ponit, idest contra eos, sed pro eis, quia ad utilitatem eorum eos admonet; nec iterum praesumere debet quis de praelato quod injuste scandalizetur, nisi contrarium constet, quia ipsi sunt in statu perfectionis; scandalum autem passivum non convenit perfectis, sed pusillis. Et ideo dicendum est, quod praelatus ex hoc quod est persona publica, et vicem Dei super subditos gerens, non amittit ea quae sunt propria illius singularis personae; et ideo omnia illa quae debentur alicui ex affectu fraterno, qui ad omnes homines habendus est, etiam praelato debentur, sicut etiam ipse aliis debet ea quae affectus caritatis expostulat; nec ab his ratione praelationis excusatur. Et ideo, secundum alios, praeceptum de fraterna correptione etiam ad praelatos se extendit, ut corripiantur a subditis; et sicut ea quae sunt caritatis ad subditos praelatus taliter gerere debet, ut nullum auctoritati praejudicium generetur; ne dum nimium servatur humilitas, regendi frangatur auctoritas, ut Augustinus dicit (in Regula, ut sup.); ita correptio ad praelatos taliter debet fieri, ne aliquid reverentiae subtrahatur; et ideo dicitur 1 Timoth. 5, 1: *Seniorem ne increpaveris, sed obsecra ut patrem.*

Ad primum ergo dicendum, quod Paulus in faciem Petro coram omnibus restitit, sicut ibidem dicitur. Hoc autem excedit modum fraternae correptionis, quae praelatis a subditis debetur. Non enim praelati a subditis coram multitudine, sed humiliter in privato corripiendi sunt, nisi immineret periculum fidei; tunc enim praelatus minor fieret, si in infidelitatem laberetur, et subditus fidelis major.

Ad secundum dicendum, quod monachus ille arguitur de hoc quod injuste corripuit sacerdotem recte agentem, et de hoc quod correptionem usque ad correctionem extendit poenam inferendo, quia sacerdotem percussit, et eum ab Ecclesia amovit. Quamvis autem praelati sint corripiendi a subditis; non tamen est eis poena infligenda, sed recurrendum ad superiorem denuntiando; vel si non habet superiorem, recurrat ad Deum, qui eum emendet, vel de medio subtrahat.

Ad tertium dicendum, quod tangere arcam non erat levitarum, sed sacerdotum; et ideo Oza percussus fuit, quia officium superioris usurpavit. Sed fraterna correptio non sequitur officium, sed affectum caritatis; et ideo non concludit ratio de fraterna correptione, sed de correctione quae est a praelatis adhibenda, quam subditus praelatis non potest adhibere.

Ad quartum dicendum, quod Gregorius prohibet judicium temeritatis, ne scilicet aliquis praelatorum facta de facili in malum convertat, vel de eis coram aliis obloquatur; non autem judicium fraternae correptionis prohibet cum reverentia factum.

Ad quintum dicendum, quod quamvis praesumptuosum sit quod aliquis simpliciter se alteri praeferat in bonitate, praecipue sancto viro; tamen non est praesumptuosum quantum ad aliquod factum,

si praelatus non faciat illud (1), de se meliora sentire.

ARTICULUS III.

Utrum oporteat quod fraterna admonitio praecedat denuntiationem Ecclesiae faciendam — (2-2, *qu.* 33, *art.* 7 *et* 8.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur, quod non oporteat quod fraterna admonitio praecedat denuntiationem Ecclesiae faciendam. Quia secundum Augustinum in lib. de Mendacio (cap. 15), ex factis sanctorum colligimus quid in Scripturis sentire debeamus. Sed Christus denuntiavit Judam discipulis ante admonitionem factam, ut patet Joan. 13: similiter Petrus damnavit Ananiam et Saphiram ante aliquam admonitionem, ut patet Act. 5: similiter Paulus reprehendit Petrum coram omnibus, nulla monitione secreta praecedente. Ergo videtur quod non semper admonitio fraterna debet praecedere denuntiationem Ecclesiae faciendam.

2. Praeterea, majori periculo magis debet homo obviare. Sed aliquando majus periculum imminet, si peccatum non publicetur, quam sit malum infamatio unius hominis: quia peccator latens potest multos corrumpere in fide vel moribus; quod non posset facere in publicum ejus peccato deducto: aut etiam infamatur multitudo, si peccatum unus de multitudine committat; nec talis infamia aboletur nisi per poenam peccati, quae non potest inferri, nisi peccatum ad publicum deducatur. Ergo nec semper debet denuntiationem admonitio praecedere.

3. Praeterea, accusare in capitulo est dicere Ecclesiae. Sed religiosi frequenter se invicem accusant in capitulo nulla admonitione praecedente. Ergo non oportet quod semper admonitio denuntiationem praecedat.

4. Praeterea, gravior via procedendi contra crimina est si per accusationem vel etiam per inquisitionem procedatur, quam si per denuntiationem: quia etiam major poena infligitur. Sed aliquis potest procedere ad accusationem non praecedente admonitione, inquisitione tamen facta, sicut Innocentius III dicit in Decretali (2). Ergo nec denuntiationem oportet quod admonitio pracedat.

5. Praeterea, nullus tenetur alteri obedire contra praeceptum divinum. Sed si praelatus praeciperet alicui scienti crimen fratris sui quod ei diceret, teneretur dicere ante admonitionem; et similiter si praeciperet illi qui crimen commisit: tamen praelatus peccaret quaerendo, quia secundum ordinem juris petitur juramentum de veritate dicenda etiam in causa criminali ab eo qui accusatur. Ergo videtur quod non sit de necessitate praecepti quod admonitio denuntiationem praecedat.

Sed contra est quod dicit Glossa (Bedae et Rabani) Matth. 18, super illud: *Si peccaverit in te, etc.*: *Hoc ordine vitare scandala debemus.* Sed debitum est ex praecepto obligante. Ergo ordo correptionis est in praecepto.

Praeterea, propter hoc fraterna correptio est in praecepto, ut homo fratrem suum a peccato eripiat. Sed quandoque fratri daretur peccati occasio, si statim in publicum proderetur; unde Glossa (Hieronymi) dicit ibidem: *Corripe ipsum inter te et ipsum solum, ne publice correptus verecundiam perdat, qua perdita in peccato remaneat.* Ergo secundum necessitatem praecepti debet admonitio privata denuntiationem praecedere.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod inconvenienter in ordine correptionis ponatur testium inductio. Quia aut iste correptionis ordo intelligitur de peccato publico, aut occulto. Si de publico, non oportet inducere testes, quia manifestum est. Si de occulto, non oportet manifestari nescientibus, quia sic esset homo proditor criminis. Ergo videtur quod nullo modo testium adhibitio requiratur.

2. Praeterea, Augustinus dicit in regula, ubi ordinem fraternae correctionis ponit, quod aliis (scilicet testibus) peccatum fratris demonstratur, per quos convincendus est, si negaverit. Sed aliquis non potest convinci per unum testem, quia in ore duorum vel trium testium debet stare omne verbum. Ergo inconvenienter dicitur quod testis unus vel duo adhibeantur; quia semper debent esse duo ad minus.

3. Praeterea, correptio etiam debet fieri de peccato semel facto. Sed ad illud quod jam factum est, non possunt adhiberi testes, ut videant qui non viderunt: quandoque etiam non reiteratur de facili; aut si reiteratur, peccator sibi a corripiente cavet, ne etiam ipse videre possit peccantem, nedum nisi alios inducat ad videndum: nec iterum debet ille qui peccatum fratris scit, ei dare aliquam occasionem peccatum iterandi, ut deprehendi possit, quia sic esset peccati ,particeps. Ergo videtur quod testium inductio non requiratur ad correptionem.

4. Praeterea, dicere praelato, est dicere Ecclesiae. Sed Augustinus dicit in regula, quod antequam aliis demonstretur, per quos convincendus est, si negaverit, prius praeposito debet ostendi, si neglexerit admonitus corrigi. Ergo videtur quod testium adhibitio non debeat praecedere denuntiationem, sed sequi.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod correptio quantum ad monitionem secretam debet esse dura. Matth. 3, 7, et Lucae 3, 7, Joannes Baptista dixit: *Genimina viperarum*; quae fuit durissima correptio. Ergo videtur quod debeat aliquis alterum dure corrigere.

2. Praeterea, Tit. 1, 13, dicitur: *Argue illos dure.*

3. Praeterea, ad correptionem fraternam incitat ira per zelum. Sed ira asperitatem habet. Ergo debet aliquis aspere corrigi.

Sed contra, Gal. 6, 1: *Vos qui spirituales estis instruite hujusmodi in spiritu lenitatis.* Ergo videtur quod non debeat dure corripi.

Praeterea, Augustinus (1) dicit (super Psalm.

---

(1) *Al.* quantum ad illud de se etc. *Nicolai* etiam illud.

(2) Nempe Decretali *Qualibet* Extra de *accusationibus* ex Concilio Lateranensi generali, sub finem Decretalis (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) *Nicolai*: Augustinus in Psalm. 140, super illud: *Corripiet me justus in misericordia, et arguet*, sic ait: *Arguet me, sed in misericordia. Emendabit me, quia persequitur? Absit. Emendandus est potius ipse, si odio emendat. Quae ergo emendat? In misericordia: et arguit me, sed non odit; immo eo magis arguet me, quia non odit. In quo arguet? In misericordia etc.* Ergo debet etc.

140, 4): *Corripiat justus in misericordia, et arguat.* Ergo debet esse lenis correptio.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod secundum Philosophum in 3 Ethic., minus malum, ex hoc quod praeeligitur respectu magis mali, accipit rationem magis boni; et ideo medicus corporalis hominem, si potest, ab infirmitate totaliter liberat; si autem non potest, eligit minus malum, ut occurrat magis malo; sicut amputare unum membrum, ne totum corpus inficiatur; et hunc ordinem Dominus servari praecepit, cum peccatoribus corripiendo spiritualiter medicamur. Peccator autem ex peccato duo mala incurrit; innocentiae damnum, et famae dispendium: et ideo prius tentandum est ut taliter innocentia restituatur quod fama etiam conservetur. Sin autem, debet (1) negligi fama, ut conscientia reparetur, famae etiam dispendio subveniri, si aliter non potest, debet quantum potest; ut scilicet primo paucis, et postea multis crimen prodatur. Et ideo Dominus hunc ordinem corripiendi statuit, ut primo frater corripiatur secreto, ut sic et innocentiam recuperet, et famam non perdat: quod si haec medicina non fuerit efficax, debet paucis ostendi, ut non totaliter fama perdatur; et deinde si non corripitur, debet omnino fama negligi, et in publicum prodi: quod si etiam publica correptio vel admonitio non profuerit, debet omnino abscindi judicio Ecclesiae, ut sit sicut ethnicus et publicanus (Matth. 18). Et ideo dicendum, quod sicut correptio fraterna cadit in praecepto, ita et correptionis ordo.

Ad primum ergo dicendum, quod in observatione praeceptorum semper ad intentionem praecipientis et rationem praecepti attendendum est. Ideo autem Dominus praecepit ut secreta admonitio publicam denuntiationem praecederet, ut expectaretur emendatio vitae, et famae parceretur peccatoris: et quia Dominus sciebat Judam non emendandum fore, si ipsum admoneret, sed magis exasperandum; quia non est probabile quod verba moverent quem tot miracula visa non moverent; ideo ipsum non praemonuit: et quia etiam sciebat ex hoc forte magis exasperandum, et deteriorem fieri. Nec tamen est simile de ipso et nobis: quia ipse secreta cordium sciebat, et futuros eventus, non autem nos; et ideo, nisi certissimis signis appareat incorrigibilitas, et exasperatio ipsius futura, non debet fraterna admonitio praetermitti. De Petro autem dicendum est, quod forte peccatum eorum erat publicum, vel statim publicandum: vel forte sciebat monitionem ipsis non valituram: vel etiam consilio Spiritus sancti fecit ad terrorem, quia hoc competebat statui primitivae Ecclesiae, ne veniret ejus auctoritas in contemptum. De Paulo autem patet responsio. Quia Petrus coram omnibus peccavit, ideo oportebat eum coram omnibus redargui. Hic autem ordo servandus est in peccatis occultis; unde dicitur (loc. cit.): *Si peccaverit in te*, idest te solo sciente.

Ad secundum dicendum, quod in peccatis considerandum est, utrum peccatum sit omnino occultum, aut ad notitiam aliorum devenerit, aut in promptu sit ut deveniat. Si autem peccatum jam ad notitiam aliorum devenerit, tunc debet denuntiari ei qui habet potestatem corrigendi, ut qui sunt scandalizati de culpa, aedificentur de poena. Si autem nondum in publicum devenit, sed est in via deveniendi; tunc etiam denuntiandum est, ut scandalo futuro occurratur. Si autem sit omnino occultum, tunc considerandum est, utrum emendatio peccantis expectari probabiliter possit, aut non; quod quidem facile adverti poterit, si consideretur utrum aliquis ex electione vel passione peccavit, sive ex malitia vel infirmitate, quod idem est; quod quidem perpendi potest ex conditione peccantis, et ex iteratione actus. Quia si aliquis frequenter et quasi improhibite sine freno in aliquod peccatum lapsus est, signum est quod ex malitia vel electione peccat, et non facile emendetur. Si autem semel occasione peccandi oblata, in peccatum ruit, et postea tristitiam et verecundiam de peccato ostenderit, signum est quod sit peccatum ex passione vel ex infirmitate, et quod de facili emendetur. Si ergo emendatio speretur, debet admonitio praecedere, et denuntiatio differri quousque videatur quomodo emendatur peccator; nisi forte immineret occasio similis in peccatum ruendi, quam tamen declinare non vellet admonitus; tunc enim deberet praelato denuntiari, ne in praecipitium iret. Si autem non speretur emendatio, tunc considerandum est, an illud peccatum sit infectivum aliorum, sicut est haeresis vel fornicatio, vel aliquid hujusmodi; aut etiam cedat in aliquod damnum alterius, sicut furtum vel homicidium, et hujusmodi. Si enim non cedat in damnum alterius, nec sit infectivum peccatum, tunc potest denuntiatio differri quousque videatur admonitionis effectus, praecipue si emendationem promittit. Si autem est infectivum aliorum, debet denuntiari praelato, ut gregi suo caveat. Sicut enim dicit Hieronymus (Origenes), *quae misericordia est parcere uni, et multos in discrimen adducere?* Polluitur populus ex uno peccatore, sicut ex una ove morbida universus grex. Semper enim bonum multorum debet praeferri bono unius. Unde etiam fama unius negligi debet, ut innocentia vel fama multitudinis conservetur. Si autem vergat in damnum corporale alterius, debet fieri comparatio illius damni ad damnum famae istius, et illi damno quod praeponderat obviandum magis.

Ad tertium dicendum, quod de levibus peccatis non surgit infamia nec scandalum; et ideo de talibus non est vis, si quis in capitulo accusetur, admonitione praetermissa: nisi forte probabiliter credi possit quod tali accusatione magis deterioratur qui corrigitur; et collegio etiam non multum prosit, cujus bonum semper praeponendum est bono unius; unde et aliquando, etiam si peccantis emendatio non expectetur, potest aliquis coram multitudine accusari, si profectus multitudinis credatur: sed de peccatis ex quibus posset infamiam surgere, non deberet aliquis in publico accusari, nisi aliis praemissis quae ordo fraternae correptionis deposcit; et graviter peccaret accusans, sicut fratrem suum infamans.

Ad quartum dicendum, quod etiam ad accusationem, ut quidam dicunt, procedi non debet secundum forum conscientiae, monitione non praemissa, nec emendatione expectata, nisi forte majori periculo obviandum videatur, aut peccatum sit publicum; quamvis secundum forum causarum non requiratur quod accusationem praecedat admonitio, sed solum inquisitio. Inquisitio vero non est facienda nisi de notorio peccato; quia oportet quod in-

(1) *Al.* sic debet.

quisitionem praecedat clamosa insinuatio: et ideo secreta admonitio non requiritur de necessitate. Vel dicendum secundum alios, quod in accusatione non agitur ad emendationem peccantis, sed ad bonum commune, scilicet justitiam conservandam per punitionem delinquentis; et ideo accusatio in judicio bona conscientia potest fieri, etiam si admonitio non praecedat, nec est contra praeceptum Domini, quod intelligitur, quando agitur ad emendationem peccantis.

Ad quintum dicendum, quod praeceptum alicui factum a praelato suo de peccato alterius publicando in eo casu in quo publicari non debet, potest fieri vel in judicio, vel extra judicium. Si extra judicium, peccat praecipiens; nec ille cui praecipitur, obedire tenetur. Si autem in judicio ordine juris exigente judex alicui praecipiat ut peccatum suum vel alterius confiteatur, non peccat praecipiendo, quia ipse non exigit, sed accusans cui judex jus reddere debet; et tunc tenetur quis profiteri ad praeceptum judicis peccatum suum, vel alterius; vel appellare, si contra ordinem juris ei praecipiatur; et tunc publicans peccatum occultum, vitat majus malum, scilicet disciplinae juris enervationem. Tamen judex deberet dissimulare quantum posset, ne tale praeceptum faceret salvo ordine juris, et praecipue in capitulo, ubi magis per aequitatem procedendum est quam secundum rigorem juris.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod quando medicina levis, a qua incipiendum est, non proficit, tunc debet medicus efficaciorem medicinam apponere; non tamen statim efficacissimam, sed paulatim procedendum est, ut quam minus potest fieri, gravetur ille cui medicari volumus; et ideo si prima medicina, scilicet admonitio praecedens secreta, non prosit, quia peccatum iterari videtur; oportet ad ulteriora procedi, ut paucis ostendatur, et talibus qui possunt prodesse, et quibus non creditur quod obsint diffamando; et illi principaliter adhibentur ut admoneant; secundo ut admonitionis factae sint testes; tertio ut negantem coram Ecclesia convincant, ut Augustinus dicit in Regula: *Prius tamen*, silicet quam in publicum prodatur, *alteri vel tertio demonstretur, ut duorum vel trium possit ore convinci.*

Ad primum ergo dicendum, quod quidam dicunt, quod iste modus corripiendi servandus est, quando peccatum non est omnino publicum nec omnino occultum, sed ab aliquibus scitum; unde dicunt, quod non possunt alii advocari, nisi qui sciunt, ad quos etiam pertinet correptio. Sic enim exponunt: *Si peccaverit in te*, idest te solo sciente, *frater tuus, corripe eum inter te et ipsum solum. Si te audierit, lucratus es fratrem tuum. Si te non audierit*, et nullus alius sciat, non debes ultra procedere. Si autem aliquid alii sciant, *adhibe tecum adhuc unum vel duos.* Sed hoc non videtur esse secundum intentionem Evangelii; quia si illi qui adhibentur, alias scivissent, non oporteret eos adhibere ad videndum, sed statim per eos posset convinci. Et praeterea Hieronymus (Origenes) dicit, quod non est misericordia parcere uni, et omnes in discrimen adducere; quod fieret, si peccatum quod est aliis nocivum, non publicaretur ad correptionem. Unde patet quod si peccatum in aliorum detrimentum vergat, debet aliis dici, quantumcumque sit occultum; et etiam si non vergat in detrimentum alterius nisi in illius qui peccat, ut patet secundum Augustinum in regula, ubi sic dicit: *Innocentes non estis, si fratres vestros, quos judicando corrigere potestis, tacendo perire permittatis.* Nec ex hoc aliquis efficitur proditor criminis; quia non manifestat crimen ad infamandum, sed ad corrigendum.

Ad secundum dicendum, quod unus testis inducitur ad admonendum, sed duo ad convincendum. Vel dicendum, quod ipse denuntians cum uno teste sufficit ad denuntiandum, quia per hoc fit aliqua praesumptio judici; sed ad decisionem causae requiruntur duo testes.

Ad tertium dicendum, quod non potest intelligi quod aliquis ex praecedenti monitione non sit emendatus, nisi per hoc quod actum iterat; unde ad hoc inducendi sunt testes, ut actum iteratum videant, ut patet per Augustinum, qui dicit (ubi supra.): *Prius alteri, vel tertio demonstrandum*, scilicet actum peccati. Non tamen debet aliqua occasio praeberi ut peccatum iteret, intentione convincendi; quia non sunt facienda mala ut veniant bona; Rom. 3. Si tamen actus iterati ostendi testibus non possint, debent tamen adhiberi, ut coram ipsis recognoscat, vel saltem ut ipsi admoneant, ut objurgatio plurimorum eum corrigat, ut ibidem Glossa dicit; et has duas causas Glossa interl. ex Hieronymo tangit ibidem super illud: *Adhibe tecum etc.*; *studio scilicet corrigendi vel convincendi.*

Ad quartum dicendum, quod praelatus potest dupliciter considerari; aut secundum quod judicio praesidet: et sic dicere praelato est dicere Ecclesiae; et sic prius debent testes adhiberi quam praelato dicatur: aut extra judicium existens; et sic dicere praelato non est dicere Ecclesiae, sed personae quae potest prodesse et non obesse; quia nullus magis potest prodesse quam praelatus; et secundum hoc debet prius dici praelato quam testibus ostendi aliis, ut quanto minus potest fieri, publicetur; et tunc praelatus adhibetur quasi unus de testibus. Talis enim debet esse ordo correptionis fraternae, quem Augustinus in regula tradit; ut cum quis oculi petulantiam, vel aliud peccatum quodcumque in fratre suo advertit, statim admonere debet, ne coepta progrediantur, sed de proximo corrigantur. Quod si post admonitionem iterum vel tertio id facere videatur, tunc debet quasi vulneratus sanandus manifestari. Sed antequam in publicum prodatur, quod fit cum Ecclesiae dicitur, prius debet alteri vel tertio demonstrari, quod est adhibere unum vel duos testes; et inter eos quibus ostendi debet, antequam aliis ostendatur, per quos convincendus est, si negaverit, prius praeposito debet ostendi post admonitionem, ut secretius correptus non innotescat ceteris. Et ita primo debet admoneri; secundo praelato ostendi; tertio testes adhiberi; quarto in publicum produci convincendus, si negaverit. Sed duo media Dominus sub uno comprehendit.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod secundum Gregorium in Pastorali (part. 2, cap. 10), *nonnulla peccata sunt leviter corrigenda. Nam cum non malitia, sed ignorantia sola vel infirmitate delinquitur, necesse est ut magno moderamine ipsa delicti correptio temperetur . . . Nonnulla autem sunt vehementer increpanda, ut cum culpa ab auctore non agnoscitur quanti sit ponderis, ab increpantis ore sentiatur; et cum quis sibi malum quod perpetravit levigat, hoc contra se gravi-*

ter ex corripientis asperitate pertimescat. Et quamvis ille loquatur de correptione quae praelatis competit, tamen etiam in correptione quae ab aliis fit, hoc est observandum; quamvis fraterna correptio semper magis debeat ad lenitatem accedere; quia non ex auctoritate officii, sed ex caritatis affectu exhibeatur.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Expositio textus.

Moyses et Aaron sacerdotes. Moyses sacerdos dicitur non officio oblationes offerendi, sed quia sacra primitus populo dedit immediate a Deo accepta, Psal 98, 6: *Moyses et Aaron in sacerdotibus ejus.*

Cum esset pontifex anni illius, prophetavit. Sciendum, quod in verbo Caiphae fuerunt quatuor. Primo inspiratio immissa, per quam utilitas passionis Christi cordi ejus inspirata fuit a Spiritu sancto; secundo intellectus quem ipse ex illa inspiratione concepit; tertio intentio exprimendi intellectum suum, et ad effectum perducendi; quarto verba ipsa prolata. Primum quidem fuit quaedam participatio prophetiae; secundum fuit falsus intellectus a seipso; tertium fuit iniqua intentio: quantum fuit vera locutio, quamvis non secundum intellectum ejus; et ideo primum fuit a Spiritu sancto, non autem secundum, neque tertium; sed quartum aliqualiter fuit a Spiritu sancto regulante verba illius ut consonarent inspirationi ab eo factae.

Nullus officio sacerdotis uti debet nisi immunis sit ab illis quae in aliis judicat. Hoc intelligendum est de mortalibus: quia sacerdos potest sine peccato de illis venialibus absolvere in quibus ipse est: quia per ea non redditur executione officii indignus.

Ideo liberavit peccatricem, quia non erat qui juste projiceret lapidem; idest, ex hoc occasionem liberationis ejus sumpsit.

Diligens ergo investigator sapienter interroget a peccatore quod forsitan ignorat, vel verecundia velit occultare. Sed contra, defecerunt scrutantes scrutinio, qui scrutati sunt iniquitates, ut dicitur in Psal. 63. Ergo videtur quod sacerdos non debeat perscrutari conscientiam subditorum.

Et dicendum, quod sacerdos debet perscrutari conscientiam peccatoris in confessione quasi medicus vulnus, et judex causam: quia frequenter quae prae confusione confitens taceret, interrogatus revelat. Sed tamen in interrogationibus faciendis tria sunt attendenda. Primo ut quilibet peccator interrogetur de peccatis quae consueverunt in hominibus illius conditionis abundare. Non enim oportet quod a milite quaeratur de peccato clericorum aut religiosorum, aut e converso. Secundo ut non fiat explicita interrogatio de peccatis, nisi de illis quae omnibus manifesta sunt; de aliis autem adinventionibus peccatorum ita debet a longinquo fieri interrogatio, ut si commisit, dicat; et si non commisit, non addiscat. Tertio ut de peccatis praecipue carnalibus non descendat nimis ad particulares circumstantias: quia hujusmodi delectabilia quanto magis in speciali considerantur, magis concupiscentiam nata sunt movere, ut dicitur in 3 Ethic. (cap. ult.); et ideo potest contingere ut confessor talia quaerens et sibi et confitenti noceat; et sic quandoque deficiant in suo scrutinio iniquitates scrutantes.

Maledicam benedictionibus vestris, quae scilicet ita sunt vestrae quod non Dei.

DISTINCTIO XX.

De his qui in fine poenitent.

Sciendum est etiam, quod tempus poenitentiae est usque in extremum articulum vitae. Unde Leo Papa (epist. 92, cap. 5, et refertur in Decr. dist. 6, cap.): « Nemo est desperandus dum in hoc corpore constitutus est: quia nonnunquam quod diffidentia aetatis (1) differtur, consilio maturiore perficitur. » Augustinus tamen de poenitentiam differentibus ita scribit (lib. 1 homiliarum, hom. 41): « Si quis positus in ultima necessitate, voluerit accipere poenitentiam, et accipit, et mox reconciliatur, et hinc vadit; fateor vobis, non illi negamus quod petit; sed non praesumimus quia bene hinc exit. Si securus hinc exierit, ego nescio. Poenitentiam dare possumus, securitatem vero non. Numquid dico, Damnabitur? Sed nec dico, Liberabitur. Vis ergo a dubio liberari? Age poenitentiam dum sanus es. Si sic agis, dico tibi quia securus es: quia poenitentiam egisti eo tempore quo peccare potuisti. Si vis agere poenitentiam quando jam peccare non potes, peccata te dimiserunt, non tu illa. » Item (ib. paulo infr.): « Duae res sunt. Aut ignoscitur tibi, aut non ignoscitur. Quid horum tibi sit futurum, nescio. Ergo tene certum, et dimitte incertum. » Sed quare hoc dixit Augustinus? cum poenitentia quae in fine agitur, in Psalmo (140) appelletur sacrificium vespertinum, quod erat acceptabilius in lege: et in quacumque die invocetur, Deus adsit; et quacumque hora ingemuerit, et conversus fuerit peccator, vita vivet, et non morietur (Ezech. 18)? Sed illa dixit Augustinus propter illos qui poenitentiam usque in finem vitae protrahunt, et tunc non ex Dei amore videntur poenitere, sed timore mortis, quasi ex necessitate. Unde idem (alius Auctor, de vera et falsa Poenit., cap. 17), quasi aperiens, quare superiora dixerit, ait: « Nullus expectet quando peccare non potest. Arbitrii enim libertatem quaerit Deus, ut deleri possint commissa, non necessitatem, sed caritatem, non tantum timorem (1); quia non in solo timore vivit homo. Quem ergo sero poenitet, oportet non solum timere judicem, sed diligere: quia sine caritate nemo salvus esse potest. Non ergo tantum timeat poenam qui poenitet, sed anxietur pro gloria (2). Quae conversio si contigerit alicui etiam in fine, desperandum non est de ejus remissione. Sed quoniam vix, vel raro est tam justa (3) conversio, timendum est de poenitente sero, maxime cum filii, quos illicite dilexit, sint praesentes, uxor, et mundus ad se vocet. Multos solet serotina poenitentia decipere. Sed quoniam Deus semper potens est, semper etiam in morte juvare valet quos (4) placet. Cum ergo opus sit non hominis, sed Dei, fructifera poenitentia; inspirare eam potest quandocumque vult sua misericordia, et remunerare ex misericordia quos damnare potest ex justitia. Sed quoniam multa sunt quae impediunt, et languentem retrahunt; periculosum est et interitui vicinum ad mortem protrahere

(1) *In edit. Nicolai deest* diffidentia aetatis.

(1) *Nicolai*: Qui prius itaque a peccatis relinquitur quam ipse relinquat, ea non libere, sed quasi ex necessitate condemnat: et qui cum potuerunt, nunquam converti voluerunt, confitentes cum jam peccare nequeunt, non acquirunt quod volunt: scriptum est enim sine caritate neminem salvum esse. Quaerit igitur Deus caritatem, et non tantum timorem etc.

(2) *Idem.* Non timeatur pro poena, sed ametur pro gloria. Convertitur qui vult omnino dimittere peccatum, et qui non tantum poenas timet, sed ad bonum Domini contendere festinat. Quae conversio etc.

(3) *Idem* (seu tam subita).

(4) *Al.* quibus.

poenitentiae remedium. Sed magnum est cui Deus tunc inspirat, si quis est, veram poenitentiam. » (Et cap. 18): « Sed si etiam sic conversus, vita vivat, et non morietur; non tamen promittimus quod evadat omnem poenam. Nam prius purgandus est igne purgationis, qui in aliud saeculum distulit fructum conversionis. Hic autem ignis, etsi aeternus non sit, miro modo gravis est: excellit enim omnem poenam quam unquam passus sit aliquis in hac vita. Nunquam in carne tanta inventa est poena, licet mirabilia Martyres passi sint tormenta, et multi nequiter iniqui quanta saepe sustinuerunt supplicia. » Ex his satis ostenditur quam periculosum sit differre poenitentiam usque in finem vitae. Si tamen etiam tunc vera habeatur poenitentia, hominem liberat, et vitam mortuo impetrat, non sic tamen ut nullam sentiat poenam; nisi forte tanta sit vehementia gemitus et contritionis, quae sufficiat ad delicti punitionem. Licet ergo sit difficile ut tunc sit vera poenitentia, quae tam sera venit, quando cruciatus est membra ligat, et dolor sensum opprimit, ut vix homo aliquid cogitare valeat, melior est tamen sera quam nulla. Poenitentia enim si in extremo vitae hiatu advenit, sanat et liberat. Multum sera fuit latronis poenitentia, sed non fuit sera indulgentia. Sed licet latro veniam meruisset in fine de omni crimine, non tamen dedit baptizatis peccandi et perseverandi auctoritatem.

De his qui poenitentiam non complent.

Si vero quaeritur de illis qui in hac vita poenitentiam non complent, utrum transituri sint per ignem purgatorii, ut ibi quasi compleant quod hic minus fecerunt; idem dicimus et de istis esse sentiendum, et de his qui in extremis poenitent. Si enim tanta fuerit cordis contritio, et delicti exprobratio, ut sufficiat ad puniendum peccatum, liberi ab aliis poenis transeunt ad vitam, etsi inexpleta fuerit poenitentia: quia perfecte poenituerunt, et ingemuerunt corde. Qui vero non adeo conteruntur corde, et ingemiscunt pro peccato, si ante expletionem poenitentiae decesserint, ignem purgatorium sentient, et gravius punientur quam si hic implessent poenitentiam: «Horrendum est enim incidere in manus Dei viventis.» (Heb. 10, 31). Deus enim, cum sit misericors et justus, ex misericordia poenitenti ignoscit, non reservans peccatum ad poenam aeternam; ex justitia vero impunitum non dimittit delictum. Aut enim punit homo, aut Deus. Homo autem punit poenitendo, Deus autem poenam exigendo. Et est poenitentia interior, et exterior. Si ergo interior poenitudo fuerit tanta ut sit sufficiens ultio peccati, Deus, qui hoc novit, ab illo qui taliter poenitet, ulterius poenam non exigit. Si vero interior poenitudo non sufficit in vindictam peccati, nec exterior poenitentia impletur; Deus qui modos et mensuras peccatorum et poenarum novit, addit poenam sufficientem. Studeat ergo quisque sic delicta corrigere ut post mortem non oporteat poenam tolerare. Quaedam enim peccata mortalia in poenitentia fiunt venialia, non tamen mox sanantur. Saepe enim infirmus moreretur, si non medicaretur; non tamen statim medicatus sanatur. Languet victurus, qui prius erat moriturus. Qui autem impoenitens moritur, omnino moritur, et aeternaliter cruciabitur. Si enim semper viveret, semper peccaret (Ex praedicto lib. de vera et falsa Poen., cap. 18, et in Decret. ubi supra).

De illo cui sacerdos indiscretus injungit parvam poenitentiam.

Si vero de illo quaeritur qui satisfactionem injunctam impleverit, quae ignorantia vel negligentia sacerdotis peccato condigna non fuit, utrum de vita migrans ab omni poena liber sit: idem respondeo quod supra de illo qui poenitentiam non complevit, dixi. Quod si tantum est lamentum interioris doloris ut sufficiat in vindictam peccati, omnino liberatus est. Si vero non sufficit dolor interior simul cum poena injuncta, addet Deus poenam. Quod autem interdum sufficiat dolor interior ad vindictam peccati, certum documentum habemus in illo latrone qui sola mentis contritione et confessione statim ut conversus fuit, paradisum ingredi meruit. Sed quia dispensatores Ecclesiae contritionis quantitatem non perpendunt, quibus non est datum intelligere occulta cordium, omnibus leges poenitentiae constituunt tam magis quam minus de peccato dolentibus: quorum studium ad hoc praecipue tendere debet, ut cordis dolorem, quantum fas est, cognoscant, et secundum ipsius modum satisfactionem injungant. Unde Augustinus (in Enchirid., cap. 65): « In actione poenitentiae, ubi tale quid commissum est, ut is qui commisit, a Christi etiam corpore separetur, non tam consideranda est mensura temporis quam doloris. Cor enim contritum et humiliatum Deus non despicit (Psalm. 1). Verum quia plerumque dolor alterius cordis occultus est alteri, nec in aliorum notitiam per verba (1) vel alia quaecumque signa procedit cum sit coram illo cui dicitur (Psalm. 37, 10): Gemitus meus a te non est absconditus; recte constituuntur ab his qui Ecclesiis praesunt, tempora poenitentiae, ut satisfaciat etiam Ecclesiae, in qua peccata ipsa remittuntur: extra eam quippe non remittuntur. Ipsa enim Spiritum sanctum pignus accepit, sine quo non remittuntur ulla peccata. » Hieronymus (2) (ut refertur dist. 1 de Poenit.): « Mensuram temporis in agenda poenitentia ideo non aperte satis praefigunt canones pro unoquoque crimine, ut de singulis dicant qualiter unumquodque emendandum sit; sed magis in arbitrio sacerdotis intelligentis relinquendum statuerunt; quia apud Deum non tantum valet mensura temporis, quantum doloris; nec abstinentia tantum ciborum, quantum mortificatio vitiorum. Ideoque tempora poenitentiae pro fide et conversatione fidelium poenitentium abbrevianda praecipiunt, et pro negligentia protelanda; pro quibusdam tamen culpis modi poenitentiae sunt impositi. »

Quod morientibus non sit imponenda satisfactio, sed innotescenda.

Solet etiam quaeri, utrum satisfactionis lex morituris sit imponenda. De quo Theodorus Cantuariensis Episcopus in poenitentiali suo sic ait: « Ab infirmis in periculo mortis positis (3) pura inquirenda est confessio peccatorum; non tamen est illis imponenda quantitas poenitentiae, sed innotescenda; et cum amicorum orationibus et eleemosynarum largitionibus pondus poenitentiae sublevandum, si forte migraverint (4). Si vero convaluerint, poenitentiae modum a sacerdote impositum diligenter observent. Aliis vero pro qualitate peccati poenitentia decernenda est praesidentium arbitrio. » Unde Leo Papa (5): « Tempora plenitudinis habita moderatione constituenda sunt tuo judicio, prout conversorum animos perspexeris esse devotos. Pariter etiam habere debes aetatis senilis intuitum, et respicere periculorum quorumcumque vel aegritudinum necessitates » (6).

In necessitate non est neganda poenitentia vel reconciliatio.

Sciendum etiam, quod tempore necessitatis non est neganda penitentia vel reconciliatio poenitentibus. Unde Leo Papa (7): « His qui tempore necessitatis et periculi urgentis instantia praesidium poenitentiae et munus reconciliationis implorant, nec satisfactio interdicenda est, nec reconciliatio deneganda: quia misericordiae Dei nec mensuras possumus ponere, nec tempora definire. Quod si ita aliqua aegritudine aggravati sunt ut quod paulo ante poscebant, sub praesentia sacerdotis significare (8) non valeant, testimonia eis fidelium circumstantium prodesse debebunt, ut simul (9) poenitentiae et reconciliationis consequantur beneficium. » Item Julius Papa (10): «Si presbyter poenitentiam abnegaverit morientibus, reus erit animarum: quia Dominus ait (Ezech. 23, 27): Cum conversus fuerit, tunc salvus erit. Vera enim confessio ultimo tempore potest esse: quia non modo temporis, sed etiam cordis Deus inspector est, sicut latro probat. »

Quod presbyter non reconciliet inconsulto Episcopo nisi in necessitate.

Non debet tamen presbyter poenitentem reconciliare inconsulto Episcopo, nisi ultima necessitas cogat. Unde in Carthaginensi Concilio (11): « Presbyter inconsulto Episcopo non

---

(1) *Al.* nisi per verba.

(2) Quod subjungitur ex Hieronymo, et cap. *Mensuram* sic notatur, nec apud illum ullibi extat, et ex antiquo poenitentiali sumptum potius esse, appendix quoque ibi addit (*Ex edit. P. Nicolai*).

(3) *Nicolai addit* per presbyteros.

(4) *Nicolai*: ne obligati (vel obnoxii) poenis a communione et consortio veniae fiant alieni. Si vero divinitus a periculo illo erepti convaluerint etc.

(5) Epist. 79, cap. 6 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(6) *Pergit Nicolai*: in quibus si quis ita graviter urgeatur ut dum adhuc poenitet, de salute illius desperetur, oportet ei per sacerdotalem solicitudinem communi gratia subveniri.

(7) Epist. 81, plenius quam hic, et in Decreti textu causa 26, quaest. 6, cap. *His qui*, ut et prior Appendix ex cap. *Tempora* (*Ex edit. P. Nicolai*).

(8) *Al.* sub praesenti significare.

(9) *Al.* simulque.

(10) Refertur in Decretis causa jam indicata cap. *Si presbyter* (*Ex edit. P. Nicolai*).

(11) Nempe tertio cap. 32 (*Ex edit. P. Nicolai*).

» reconciliet poenitentem, nisi absente Episcopo, si ultima necessitas cogit. Cujuscumque (1) poenitentis publicum crimen » est, quod universam commoverit urbem, ante absidem, » scilicet introitum Ecclesiae, manus ei imponantur. » Item Aurelius Episcopus dixit (2): « Si quis in periculo constitutus » fuerit, et se conciliari (3) divinis altaribus petierit, si Episcopus absens fuerit, debet presbyter consulere Episcopum, » et sic periclitantem ejus praecepto reconciliare. Inconsulto » vero Episcopo non potest excommunicatos vel publice poenitentes presbyter reconciliare ». Unde in Carthaginensi Concilio 3 (cap. 3), statutum est ut chrisma vel reconciliatio poenitentium et puellarum consecratio a presbyteris non fiat. Item (ibid.): « Reconciliare quemquam in publica Missa » presbytero non liceat; puellarum tamen consecratio consulto » Episcopo per presbyterum fieri valeat. » Unde in Carthaginensi Concilio (cap. 36): « Presbyter inconsulto Episcopo virgines non consecret; chrisma vero nunquam conficiat. » (1) Praecepto Episcopi potest presbyter consecrare virgines, sic et reconciliare poenitentes.

(1) *Nicolai addit* autem.
(2) *Nicolai* in Concilio Carthaginensi 2, cap. 4.
(3) *Idem* reconciliari.

An oblatio ejus sit recipienda qui currens ad poenitentiam praevenitur morte.

Si autem quaeritur de illo qui ad poenitentiam festinans, sacerdotem invenire non potuit, et ita decessit, utrum oblatio ejus sit recipienda, dicimus, quia est. Unde in Epaonensi (2) Concilio: « Si aliquis fuerit mortuus, qui non confessus sit, » et testimonium habet bonum, et non poterat venire ad » sacerdotem, sed praeoccupavit eum mors in domo, vel in » via; faciant pro eo parentes ejus oblationem ad altare, et » dent redemptionem pro captivis. »

(1) *Idem addit* ergo.
(2) *Al.* in Apanensi.

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de poenitentia, et de potestate ministrorum quibus competit dispensatio hujus sacramenti, hic determinat quaedam quae poenitentiam consequuntur; et dividitur in partes duas: in prima determinat tempus poenitentiae; in secunda determinat quaedam quae ad defectum poenitentiae pertinent, 22 dist., ibi: *Cumque multis auctoritatibus supra sit assertum, in vera cordis contritione peccata dimitti . . . quaeritur etc.* Prima in duas: in prima ostendit tempus poenitentiae usque ad finem vitae esse; in secunda movet quasdam quaestiones quae ex praedictis ortum habent, 21 dist., ibi: *Solet etiam quaeri etc.* Prima in duas: in prima ostendit quod tempus poenitentiae durat usque ad finem vitae; in secunda ostendit qualiter sit agendum cum illis qui in fine poenitent, ibi: *Solet etiam quaeri, utrum satisfactionis lex morituris sit imponenda.* Prima in duas: in prima ostendit quomodo hi qui in fine vitae poenitent, consequuntur remissionem peccatorum, quamvis adhuc sint debitores poenae temporalis, quam in purgatorio post mortem sustinebunt; in secunda ostendit quod eadem poena debetur eis qui qualitercumque in hac vita condignam satisfactionem non implent, ibi: *Si vero quaeritur de illis qui in hac vita poenitentiam non complent etc.* Circa primum tria facit: primo ostendit quod usque ad finem vitae manet poenitentiae locus; secundo objicit in contrarium, ibi: *Augustinus tamen de poenitentiam differentibus ita scribit;* tertio solvit, ibi: *Sed quare hoc dixit Augustinus?* Ubi ex verbis Augustini ostendit quare non sit poenitentia differenda usque ad finem vitae, propter duo: primo propter poenitendi difficultatem; secundo propter poenam purgatorii quae restat, ibi: *Sed si etiam sic conversus* (1) *vita vivat, et non moriatur; non promittimus quod evadat omnem poenam.*

Si vero quaeritur de illis qui in hac vita poenitentiam non complent . . . idem dicimus de istis esse sentiendum et de his qui in extremis poenitent. Hic ostendit quod poena purgatorii restat post hanc vitam eis qui hic condignam satisfactionem non agunt; et circa hoc duo facit: primo ostendit hoc de illis qui poenitentiam injunctam non explent; secundo ostendit idem de illis quibus condigna satisfactio non est injuncta, ibi: *Si vero de illo quaeritur qui satisfactionem injunctam impleverit, quae ignorantia vel negligentia sacerdotis, peccato condigna non fuit, utrum de vita migrans ab omni peccato liber sit; idem respondeo.*

(1) *Al. sed et si conversus peccaverit etc.*

Solet etiam quaeri, utrum satisfactionis lex morituris sit imponenda. Hic ostendit qualiter sit agendum cum illis qui in fine poenitent; et circa hoc duo facit: primo ostendit hoc quantum ad satisfactionis injunctionem; secundo quantum ad reconciliationem: *Sciendum etiam, quod tempore necessitatis non est neganda poenitentia, vel reconciliatio poenitentibus.* Ubi duo facit: primo ostendit quod tempore ultimae necessitatis non est reconciliatio deneganda poenitenti; secundo ostendit quod alio tempore simplex sacerdos reconciliare poenitentem non potest inconsulto Episcopo, ibi: *Non debet tamen presbyter poenitentem reconciliare inconsulto Episcopo, nisi ultima necessitas cogat.*

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur quinque: 1.° utrum aliquis in extremo vitae suae per poenitentiam possit consequi veniam peccatorum; 2.° de poena quam sacerdos ad satisfaciendum imponit; 3.° de relaxatione hujusmodi poenae per indulgentias; 4.° quis possit indulgentias dare; 5.° quibus prosint.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum aliquis in extremo vitae suae poenitere possit.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in extremo vitae suae aliquis poenitere non possit. 2 Machab., 9, 13, dicitur de Antiocho: *Orabat scelestus Dominum, a quo non erat misericordiam consecuturus.* Hic autem in fine vitae suae erat. Ergo videtur quod in fine poenitentes veniam non consequuntur.

2. Praeterea, omnis vere poenitens peccata dimittit. Sed ille qui in fine vitae poenitet, non dimittit peccata, sed a peccatis dimittitur; quia tunc vult poenitentiam agere, quando peccare non potest, ut in littera dicitur. Ergo videtur quod tunc non consequatur veniam.

3. Praeterea, contritio, quae est pars poenitentiae, habet annexum propositum confitendi et satisfaciendi. Sed hoc propositum habere non potest qui in fine poenitet; quia nullus proponit quod scit sibi impossibile. Ergo non potest conteri; et ita non consequitur veniam.

Sed contra est, quia latro in fine vitae suae poenitens misericordiam invenit, audiens, Luc. 23, 43: *Hodie mecum eris in paradiso.*

Praeterea, sapientia Dei et misericordia vincit humanam malitiam. Sed homo potest usque ad extremum vitae peccare. Ergo potest usque tunc de peccatis per divinam misericordiam veniam consequi.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod in fine vitae poenitens non possit a quolibet sacerdote absolvi. Quia ad absolutionem requiritur aliqua jurisdictio, ut dictum est. Sed sacerdos non acquirit jurisdictionem super illum qui in fine poenitet. Ergo non potest eum in fine absolvere.

2. Praeterea, ille qui sacramentum baptismi in articulo mortis ab alio quam proprio sacerdote recipit, non debet iterum a proprio sacerdote baptizari. Si ergo quilibet sacerdos in articulo mortis posset absolvere a quolibet peccato, non deberet poenitens, si evadit, ad suum sacerdotem recurrere; quod falsum est; quia alias sacerdos non haberet cognitionem de vultu pecoris sui.

3. Praeterea, in articulo mortis sicut licet sacerdoti alieno baptizare, ita et non sacerdoti. Sed non sacerdos nunquam potest absolvere in foro poenitentiali. Ergo nec sacerdos in articulo mortis eum qui non est sibi subditus.

Sed contra, necessitas spiritualis est major quam corporalis. Sed aliquis in necessitate ultima potest aliorum rebus uti, etiam invitis dominis, ad subveniendum corporali necessitati. Ergo et in articulo mortis ad subveniendum spirituali necessitati potest a non suo sacerdote absolvi.

Praeterea, ad idem sunt auctoritates in littera positae.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod poenitentibus in fine non reservetur aliqua poena post mortem. Deus enim, cum sit summe misericors, non exigit ab homine plus quam facere possit. Sed iste qui in fine vitae suae poenituit, nihil aliud facere potuit pro tempore illo quam conteri et confiteri; quod etiam fecit. Ergo videtur quod nihil ab eo post hanc vitam requiratur pro peccatis de quibus poenituit.

2. Praeterea, poena purgatorii excedit omnem poenam hujus mundi, ut in littera dicitur. Sed poena ad quam obligatur poenitens post confessionem et absolutionem, non est tanta quantae sunt multae poenae justae alterius vitae. Ergo injuste cum poenitente agitur, si post hanc vitam puniatur in purgatorio post absolutionem.

3. Praeterea, non est aliquod peccatum tam grande quod per poenas in hac vita inflictas non posset totaliter expiari, dummodo aliquis patienter sustineret; quia tribulatio purgationem facit, ut patet Rom. 5. Sed mors est maxima poenarum. Ergo si aliquis contritus patienter mortem sustinet, non remanet ei aliqua poena post hanc vitam.

Sed contra, justitia divina exigit ut peccatum aut a Deo aut ab homine puniatur. Sed hujus peccatum qui in fine poenitet, non punitum est nec a Deo nec ab homine in hac vita. Ergo oportet quod post hanc vitam puniatur.

Praeterea, nullus ex negligentia debet commodum reportare. Sed iste qui in finem poenitentiam distulit ex negligentia, si statim post peccatum adhuc sanus poenituisset, sustinuisset poenam. Ergo multo fortius, quando poenitentiam distulit usque in finem vitae, adhuc reus est poenae.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod Deus, qui dat omnibus abundanter, nulli gratiam denegat qui quod in se est facit ut se ad gratiam praeparet. Haec autem praeparatio, sicut supra, dist. 17, quaest. 1, art. 3, quaestiunc. 1, 2, 3 et 4, dictum est, fit per motum liberi arbitrii; unde quamdiu manet homini usus liberi arbitrii in hac vita, in qua nondum est confirmatum ad malum, potest se praeparare ad gratiam, de peccatis dolendo; et gratiam remissionis peccatorum consequitur.

Ad primum ergo dicendum, quod veniam consecutus fuisset, si vere poenituisset. Sed non habuit veram poenitentiam; quia non ex amore justitiae de peccatis commissis dolebat, sed timore poenae quam expectabat, vel dolore poenae quam sustinebat: et hoc etiam multis in fine poenitentibus contingit; quia non est facile ut affectus quem homo toto tempore vitae suae inclinavit in aliquid, subito ad contrarium retrahat; nec tamen est impossibile, quia liberum arbitrium non cogitur ex habitu acquisito, nec providentiae Dei potest terminus praefigi, per quam etiam in extremo vitae verae poenitentiae motus inspiratur quandoque.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus in verbis illis ostendit quod poenitentia quam aliquis in fine vitae agit, non est certum signum salutis, et non quod non possit esse etiam tunc efficax ad salutem; quia incertum est, quando aliquis de peccato, quod facere jam non potest, poenitet, utrum voluntatem peccandi amiserit; quod magis manifestum est de illo qui peccare adhuc potest, si poeniteat, quod voluntatem mutavit. Tamen etiam quando aliquis non potest ultra peccare, potest voluntatem mutare, ut nolit quod prius voluit, etiam si posset.

Ad tertium dicendum, quod in contritione sufficit propositum conditionatum satisfactionis et confessionis, ut scilicet velit, si posset: et tale propositum etiam de impossibili esse potest.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod quilibet sacerdos, quantum est de virtute clavium, habet potestatem indifferenter in omnes, et quantum ad omnia peccata; sed quod non possit omnes ab omnibus peccatis absolvere, hoc est quia per ordinationem Ecclesiae habet jurisdictionem limitatam, vel omnino nullam habet. Sed quia necessitas legem non habet; ideo quando articulus necessitatis imminet, per Ecclesiae ordinationem non impeditur quin absolvere possit, ex quo habet claves etiam sacramentaliter; et tantum consequitur ex absolutione alterius sicut si a proprio sacerdote absolveretur. Nec solum a peccatis potest tunc a quolibet sacerdote absolvi, sed etiam ab excommunicatione, a quocumque sit lata; quia haec absolutio etiam ad jurisdictionem pertinet, quae per legem ordinationis Ecclesiae coarctatur.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis potest uti jurisdictione alterius ex ejus voluntate: quia ea quae jurisdictionis sunt, committi possunt. Unde quia Ecclesia acceptat ut quilibet sacerdos absolvere possit in articulo mortis; ideo ex hoc ipso quis jurisdictionis habet usum, quamvis jurisdictione careat.

Ad secundum dicendum, quod non oportet eum recurrere ad proprium sacerdotem, ut iterum a peccatis solvatur, a quibus in articulo mortis absolutus est; sed ut innotescat ei quod est absolutus. Nec similiter oportet quod absolutus ab excommunicatione ad judicem vadat, qui alias absolvere potuisset, absolutionem petens, sed satisfactionem offerens.

Ad tertium dicendum, quod baptismus habet efficaciam ex ipsa sanctificatione materiae; et ideo a quocumque conferatur alicui, ille sacramentum recipit. Sed vis sacramentalis poenitentiae consistit in sanctificatione ministri; et ideo ille qui laico confitetur, quamvis impleat quod ex parte sua est de sacramentali confessione, tamen sacramentalem absolutionem non consequitur; et ideo aliquid valet ei quantum ad diminutionem poenae quae fit per confessionis meritum et poenam; sed non consequitur diminutionem illam poenae quae est ex vi clavium; et ideo oportet quod iterum sacerdoti confiteatur, et magis sic confessus decedens punitur post hanc vitam, quam si fuisset sacerdoti confessus.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod poena post remissionem culpae exigitur, ut inaequalitas injustitiae commissae ad aequalitatem reducatur. Aequalitas autem quantitatem consequitur. Unde sicut ad ordinationem culpae exigitur quod poena pro culpa inferatur; ita exigitur quod pro tanta culpa tanta poena. Et ideo cum peccatum inordinatum remanere non possit, quamvis reatus poenae sit diminutus per contritionem et confessionem et absolutionem, oportet quod adhuc in fine poenitens quicumque satisfactionem non implet in hac vita, post hanc vitam puniatur, nisi tanta fuerit contritio quod totaliter a poena purgetur: quod quandoque contingere potest, ut supra dictum est dist. 17 art. 5, quaestiunc. 2.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui in fine vitae poenitet, non punitur post hanc vitam quia non satisfecit quando satisfacere non potuit; sed quia peccavit, et quia satisfacere neglexit quando potuit; unde non sequitur quod Deus requirat ab homine ultra posse.

Ad secundum dicendum, quod justitia assimilatur mensurae, ut Philosophus dicit in 5 Ethic. (cap. 8 vel 9): unde sicut in diversis terris sunt diversae mensurae rerum venalium, ita et diversae poenae secundum justitiam pro eisdem culpis inferuntur; et similiter pro eadem culpa gravius punitur quis in purgatorio quam in hac vita ratione alterius fori. Tamen illa aggravatio proportionaliter respondet poenae, cujus homo in hac vita reus erat: et hoc debet homo sibi imputare, quia illuc reservavit sibi poenam pro culpa accipiendam.

Ad tertium dicendum, quod mors naturalis est poena consequens originale peccatum, ut quasi jam in naturam sit versa, sicut originale peccatum; et ideo per mortem naturalem non purgatur aliquis de peccato actuali, sed per mortem illatam bene potest purgari. Unde si aliquis mortem illatam patienter sustineat, etiamsi pro aliis criminibus sit illata, valet ad diminutionem poenae, et ad liberationem a tota poena, secundum quantitatem culpae, et patientiae, et contritionis.

ARTICULUS II.

Utrum poena temporalis, cujus reatus post poenitentiam manet, taxetur secundum quantitatem culpae.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod poena temporalis, cujus reatus post poenitentiam manet, non taxetur secundum quantitatem culpae. Taxatur enim secundum quantitatem delectationis quae fuit in peccato, ut patet Apoc. 18, 7: *Quantum glorificavit se, et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum.* Sed quandoque ubi est major delectatio, est minor culpa: quia peccata carnalia quae plus habent delectationis quam spiritualia, minus habent de culpa, secundum Gregorium. Ergo poena non taxatur secundum quantitatem culpae.

2. Praeterea, eodem modo aliquis obligatur ad praecepta mortalia in nova lege sicut in veteri. Sed in veteri lege debebatur pro peccatis poenitentia septem dierum, ut scilicet septem diebus immundi essent. Cum ergo in novo testamento imponatur poena septennis pro uno peccato mortali, videtur quod quantitas poenae non respiciat quantitatem culpae.

3. Praeterea, majus est peccatum homicidii quam peccatum fornicationis in sacerdote: quia circumstantia quae sumitur ex specie peccati, magis aggravat quam quae sumitur ex conditione personae. Sed laico pro homicidio imponitur septennis poenitentia; sacerdoti pro fornicatione decem annorum, secundum canones. Ergo poena non taxatur secundum quantitatem culpae.

4. Praeterea, maximum peccatum est quod in ipsum corpus Christi committitur: quia tanto gravius quis peccat, quanto major est in quem peccatur. Sed pro effusione sanguinis Christi in sacramento altaris contenti, injungitur poenitentia quadraginta dierum, vel parum amplius; pro fornicatione autem simplici injungitur poena septennis secundum canones (causa 32, cap. *Praedicandum*). Ergo quantitas poenae non respondet quantitati culpae.

Sed contra, Isai. 27, 8: *In mensura contra mensuram, cum abjecta fuerit, judicabo eam.* Ergo quantitas judicii punitionis peccati est secundum quantitatem culpae.

Praeterea, homo reducitur ad aequalitatem justitiae per poenam inflictam. Sed hoc non esset, si quantitas culpae et poenae non sibi responderet. Ergo unum alteri respondet.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod poenitens non sit debitor majoris poenae quam illius quae a sacerdote est sibi injuncta. Sacramentum enim semper consequitur suum effectum, nisi sit defectus ex parte recipientis, vel ex parte conferentis. Sed quandoque imponitur minor poenitentia quam sit condigna; et non est defectus ex parte recipientis, quia paratus esset omnem poenitentiam sibi injun-

ctam facere; nec est defectus ex parte conferentis sacramentum, quia secundum conscientiam suam et discretionem talem poenam taxat. Ergo videtur, cum sacramentum poenitentiae sit ordinatum contra peccatum totaliter destruendum, et quantum ad poenam et quantum ad culpam; quod non remaneat debitor alicujus poenae, poenitentia injuncta peracta.

2. Praeterea, Deus est pronior ad remittendum poenam quam ad exigendum. Sed si iste sacerdos majorem poenam satisfactoriam injunxisset, poenitens obligaretur ad eam faciendam. Ergo videtur quod si insufficientem poenam injungat, non exigatur aliquid amplius ab eo.

3. Praeterea, in purgatorio aliquis gravius punitur quam in hac vita. Si ergo post peractam poenitentiam a sacerdote injunctam, adhuc manet poena purgatorii, videtur quod multum noceat sacerdos poenitenti levem poenitentiam injungendo: et ita videtur quod sit valde periculosum confessiones audire, cum non possit sciri quantitas poenae debitae pro peccato; immo sit impossibile, quia sacerdos non potest scire neque quantitatem contritionis neque quantitatem affectionis quam peccator habuit in peccando.

Sed contra, secundum quantitatem delicti debet esse plagarum modus ex praecepto legis (Deuter. 25). Si ergo minus imponatur, residuum ab eo in purgatorio exigetur.

Praeterea, error sacerdotis non potest poenitenti prodesse. Prodesset autem, si non teneretur ad plus quam sibi per errorem imponit. Ergo videtur quod sit adhuc debitor majoris poenae.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod poenam satisfactoriam non possit unus pro alio explere. Quia ad satisfactionem meritum requiritur. Sed unus pro altero non potest mereri vel demereri, cum sit scriptum (Psal. 61, 13): *Tu reddis unicuique secundum opera sua.* Ergo unus pro alio non potest satisfacere.

2. Praeterea, satisfactio contra contritionem et confessionem dividitur. Sed unus pro alio non potest conteri aut confiteri. Ergo nec satisfacere.

3. Praeterea, unus orando pro alio, sibi meretur. Si ergo aliquis pro alio satisfacere potest; satisfaciendo pro alio, pro se satisfacit; et ita ab eo qui pro altero satisfacit non exigitur alia satisfactio pro peccatis propriis.

4. Praeterea, si unus pro alio satisfacere potest; ergo ex quo unus sibi suscipit debitum poenae, alius statim a debito liberatur; ergo si moriatur postquam tota poena sibi debita ab alio suscepta est, statim evolabit; vel si adhuc puniatur, duplex poena reddetur pro eodem peccato: scilicet illius qui satisfacere incipit, et illius qui punitur (1) in purgatorio.

Sed contra, Galat. 6, 2 dicitur: *Alter alterius onera portate.* Ergo videtur quod unus possit onus poenitentiae impositae pro alio suscipere.

Praeterea, caritas magis potest apud Deum quam apud homines. Sed unus potest apud homines pro alterius amore debitum ejus solvere. Ergo multo fortius hoc in divino judicio fieri potest.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod poena post dimissionem culpae exigitur ad duo; scilicet ad debitum solvendum, et ad remedium praestandum. Potest ergo taxatio poenae considerari quantum ad duo. Primo quantum ad debitum; et sic quantitas poenae radicaliter respondet quantitati culpae, antequam de ea aliquid dimittatur. Sed tamen quantum per primum eorum quae nata sunt remittere poenam, plus remittitur, secundum hoc per aliud minus remittendum vel solvendum restat; quia quanto per contritionem plus de poena dimissum est, tanto per confessionem minus dimittendum restat. Secundo quantum ad remedium vel illius qui peccavit, vel aliorum; et sic quandoque pro minori peccato major injungitur poena: vel quia peccato unius difficilius potest resisti quam peccato alterius; sicut juveni pro fornicatione imponitur major poenitentia quam seni, quamvis minus peccet; vel quia in uno peccatum est periculosius, sicut in sacerdote, quam in alio; vel quia multitudo magis prona est ad illud peccatum; et ideo per poenam unius alii sunt exterrendi. Poena ergo in foro poenitentiae quantum ad utrumque taxanda est; et ideo non semper pro majori peccato major poenitentia imponitur. Sed poena purgatorii solum est ad solvendum debitum, quia jam ulterius non manet locus peccandi; et ideo illa poena taxatur solum secundum quantitatem peccati, considerata tamen contritionis quantitate, et confessione, et absolutione; quia per omnia haec aliquid de poena dimittitur. Unde etiam a sacerdote, injungendo satisfactionem, sunt consideranda.

Ad primum ergo dicendum, quod in verbis illis duo tanguntur ex parte culpae, scilicet glorificatio, et deliciae; quorum primum pertinet ad elationem (1) peccantis, qua Deo resistit; secundum ad delectationem peccati. Quamvis autem sit minor delectatio quandoque in culpa majori, tamen est ibi semper major elatio; et ideo ratio non procedit.

Ad secundum dicendum, quod illa poena septem dierum non erat expiativa a poena debita peccato; unde etiam si post illos dies moreretur, in purgatorio puniretur; sed expiabat ab irregularitate, a qua omnia sacrificia legalia expiabant. Nihilominus tamen ceteris paribus plus peccat homo in nova lege quam in veteri propter sanctificationem ampliorem qua sanctificatur in baptismo, et propter beneficia Dei potiora humano generi exhibita; et hoc patet ex hoc quod dicitur Hebr. 10, 29: *Quanto putatis deteriora mereri supplicia qui Filium Dei conculcaverit, et sanguinem testamenti pollutum duxerit, in quo sanctificatus est?* Nec tamen hoc est universaliter verum quod exigatur pro quolibet peccato mortali septennis poenitentia; sed hoc est quasi quaedam regula communis, ut in pluribus competens: quam tamen oportet dimittere, consideratis diversis peccatorum circumstantiis.

Ad tertium dicendum, quod Episcopus vel sacerdos cum majori periculo suo et aliorum peccat; et ideo solicitius retrahunt ipsum canones a peccato quam alios, majorem poenam injungendo, secundum quod est in remedium, quamvis quandoque non debeatur tanta ex debito: unde et in purgatorio non tota ab eo exigitur.

Ad quartum dicendum, quod poena illa est intelligenda, quando nolente sacerdote hoc accidit; si enim sponte effunderet, multo graviori poena dignus esset.

(1) *Al.* ponitur.

(1) *Al.* ad electionem.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod actus ministri bonus vel malus nihil diversificat in efficacia sacramentorum. Unde sive sacerdos discrete se habeat in injunctione poenitentiae, sive non; nihil diversificatur quantum ad efficaciam absolutionis et confessionis et contritionis; et ideo sive discrete poenitentiam injungat, sive non; semper remanet reatus ad quantitatis ejusdem poenam; et ideo si eam hic non explet, ab eo in purgatorio exigetur.

Ad primum ergo dicendum, quod quandocumque injungitur poenitentia minor condigno, defectus est ex parte imponentis, vel ex parte recipientis. Sed quandoque potest esse sine culpa utriusque; sicut quando imponens debitam diligentiam adhibet, et recipiens paratus est ad implendum; et propter hoc non est inconveniens, si totaliter a reatu poenae non liberetur.

Ad secundum dicendum, quod poenitens cum major condigno poenitentia injuncta est, tenetur eam explere ex sacerdotis injunctione, qui non solum debitum poenae considerat, sed peccato remedium adhibet; unde post hanc vitam non exigitur ab eo tota, sed solum quantum sufficit ad debitum solvendum.

Ad tertium dicendum, quod sacerdos minorem condigno poenitentiam injungens, non semper peccat; tum quia non potest determinate quantitatem poenae debitae cognoscere, quamvis aliquid proprie consideratis regulis Patrum determinare possit; tum quia quandoque etiam ex industria minorem poenitentiam imponens, plus prodest poenitenti quam noceat, qui forte magnitudine poenae posset a poenitentia peragenda impediri propter debilitatem virtutis adhuc (1) in eo de novo recuperatae; et ideo negligit minus damnum, ut majus evitet; et iterum paulatim confortatus in eo divinus amor ad plura poenitentiae opera peragenda ipsum incitabit propria sponte quam sacerdos sibi secundum quantitatem peccatorum injungere potuisset.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod poena satisfactoria est ad duo; scilicet ad solutionem debiti, et ad medicinam pro peccato vitando. Inquantum est ad remedium sequentis peccati, sic satisfactio unius non prodest alteri; quia ex jejunio unius caro alterius non domatur, nec ex actibus unius alius bene agere consuevit, nisi secundum accidens, inquantum aliquis per bona opera potest alteri mereri augmentum gratiae, quae efficacissimum remedium est ad peccatum vitandum. Sed hoc est per modum meriti magis quam per modum satisfactionis. Sed quantum ad satisfactionem debiti unus potest pro alio satisfacere, dummodo sit in caritate, ut opera ejus satisfactoria esse possint. Nec oportet quod major poena imponatur ei qui pro altero satisfacit, quam principali imponeretur, ut quidam dicunt, hac ratione moti, quia poena propria magis satisfacit quam aliena; quia habet vim satisfaciendi, maxime ratione caritatis qua homo ipsam sustinet. Et quia major caritas apparet in hoc quod aliquis pro altero satisfacit quam si ipse satisfaceret; ideo minor poena requiritur in eo qui pro altero satisfacit, quam in principali requireretur. Unde dicitur in vitis Patrum, quod propter caritatem unius, qui alterius fratris sui caritate ductus, poenitentiam fecit pro peccato quod non commiserat, alteri peccatum quod commiserat, dimissum est. Nec exigitur etiam quantum ad solutionem debiti, quod ille pro quo fit satisfactio, sit impotens ad satisfaciendum; quia etiam si esset potens, alio satisfaciente pro ipso, ipse a debito immunis esset. Sed hoc requiritur inquantum poena satisfactoria est in remedium; unde non est permittendum ut aliquis pro alio poenitentiam faciat, nisi defectus aliquis appareat in poenitente; vel corporalis, per quem sit impotens ad sustinendum; vel spiritualis, per quem non sit promptus ad portandum poenam.

Ad primum ergo dicendum, quod praemium essentiale redditur secundum dispositionem hominis; quia secundum capacitatem videntium erit plenitudo visionis divinae; et ideo, sicut unus non disponitur per actum alterius, ita unus alteri non meretur praemium essentiale, nisi meritum ejus habeat efficaciam infinitam, sicut Christi, cujus merito solo pueri baptizati ad vitam aeternam perveniunt. Sed poena temporalis pro peccato debita post culpae remissionem non taxatur secundum dispositionem ejus cui debetur; quia quandoque ille qui est melior, habet majoris poenae reatum; et ideo quantum ad poenae dimissionem unus alteri mereri potest, et actus unius efficitur alterius, caritate mediante, per quam omnes unum sumus in Christo.

Ad secundum dicendum, quod contritio ordinatur contra culpam, quae ad dispositionem bonitatis vel malitiae hominis pertinet; et ideo per contritionem unius alius a culpa non liberatur. Similiter per confessionem homo se sacramentis Ecclesiae subjicit. Non autem potest unus sacramentum pro alio accipere; quia in sacramento gratia suscipienti datur, non alii. Et ideo non est similis ratio de satisfactione, contritione, et confessione.

Ad tertium dicendum, quod in solutione debiti attenditur quantitas poenae; sed in merito attenditur radix caritatis; et ideo ille qui ex caritate pro alio meretur saltem merito congrui, etiam sibi magis meretur; non autem qui pro alio satisfacit, pro se satisfacit; quia illa quantitas poenae non sufficit ad utrumque peccatum; tamen sibi meretur majus quid quam sit dimissio poenae, scilicet vitam aeternam.

Ad quartum dicendum, quod si ipsemet ad aliquam poenitentiam se obligasset, non prius a debito esset immunis quam eam solvisset; et ideo poenam ipse patietur, quamdiu ille satisfactionem pro eo fecerit; quam si non fecerit, tunc uterque est debitor illius poenae; unus pro commisso, alius pro omisso; et ita non sequitur quod peccatum unum bis puniatur.

ARTICULUS III.

Utrum per indulgentiam possit aliquid remitti de poena satisfactoria.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod per indulgentiam non possit aliquid remitti de poena satisfactoria. Quia super illud 2 Timoth. 2, 13: *Negare seipsum non potest*, dicit Glossa interlinealis: *Quod faceret, si dicta sua non impleret*. Sed ipse dixit Deut. 25, 2: *Secundum mensuram delicti erit plagarum modus*. Ergo non potest aliquid remitti de poena satisfactionis taxata secundum quantitatem culpae.

(1) *Al.* ad hoc.

2. Praeterea, inferior non potest absolvere ab eo ad quod superior obligavit. Sed Deus absolvendo a culpa ligat ad poenam temporalem, ut dicit Hugo de Sancto Victore (lib. 2 de Sacramentis, part. 14, cap. 1, 3 et 8). Ergo nullus homo potest absolvere a poena illa, aliquid inde dimittendo.

3. Praeterea, hoc ad potestatem excellentiae pertinet, ut sine sacramentis effectus sacramentorum tradatur. Sed nullus habet potestatem excellentiae in sacramentis, nisi Christus. Cum ergo satisfactio sit pars sacramenti operans ad dimissionem poenae debitae, videtur quod nullus homo purus possit dimittere debitum poenae sine satisfactione.

4. Praeterea, potestas ministris Ecclesiae non est tradita in destructionem, sed in aedificationem. Sed hoc ad destructionem pertinet, si satisfactio, quae ad utilitatem nostram inducta est inquantum remedium praebet, tolleretur. Ergo potestas ministrorum Ecclesiae ad hoc non se extendit.

Sed contra, 2 Corinth. 2, 10: *Nam et ego quod donavi, si quid propter vos donavi, in persona Christi;* Glossa: *Idest ac si Christus donasset.* Sed Christus poterat relaxare absque omni satisfactione poenam peccati, ut patet Joan. 8, de muliere adultera. Ergo et Paulus potuit; ergo et Papa potest, qui non est minoris potestatis quam Paulus fuit.

Praeterea, Ecclesia generalis non potest errare: quia ille qui in omnibus exauditus est pro sua reverentia, dicit Petro, super cujus confessione Ecclesia fundata est: *Ego pro te rogavi, Petre, ut non deficiat fides tua*; Lucae 22, 32. Sed Ecclesia generalis indulgentias approbat et facit. Ergo indulgentiae aliquid valent.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non valeant tantum quantum pronuntiantur. Indulgentiae enim non habent effectum nisi ex vi clavium. Sed ex vi clavium non potest habens clavem dimittere de poena peccati nisi aliquid determinatum, considerata quantitate peccati et contritionis poenitentis. Ergo cum indulgentiae fiant pro libito instituentis indulgentiam, videtur quod non valeant tantum quantum pronuntiantur.

2. Praeterea, per debitum poenae homo a gloriae adeptione retardatur, quam summe appetere debet. Sed si indulgentiae tantum valent quantum pronuntiantur, in brevi homo per indulgentias discurrens posset ab omni reatu temporalis poenae immunis reddi. Ergo videtur quod deberet his acquirendis, omnibus aliis operibus dimissis, homo vacare.

3. Praeterea, aliquando datur indulgentia, quod qui dat auxilium ad aliquam fabricam erigendam, tertiam partem remissionis peccatorum consequatur. Si ergo indulgentiae tantum valent quantum praedicantur, tunc qui dat unum denarium, et secundo unum, et iterum tertium; plenam absolutionem ab omni peccatorum poena consequitur; quod videtur absurdum.

4. Praeterea, quandoque datur hoc modo indulgentia quod qui vadit ad aliquam Ecclesiam, septem annos remissionis consequatur. Si ergo tantum valet indulgentia quantum praedicatur, ille qui habet domum juxta Ecclesiam, vel clerici Ecclesiae, qui quotidie vadunt, consequuntur tantum quantum ille qui a remotis partibus venit; quod videtur injustum; et iterum, ut videtur, pluries illam indulgentiam consequitur in die, cum pluries vadat.

5. Praeterea, idem videtur alicui remittere poenam ultra justam aestimationem quam remittere absque causa: quia quantum ad hoc quod excedit, non recompensatur. Sed ille qui facit indulgentiam, non posset remittere absque causa poenam in toto vel in parte alicui; ut si Papa diceret alicui: Ego remitto tibi omnem poenam tibi debitam pro peccato. Ergo videtur quod nec possit aliquid dimittere ultra justam aestimationem. Sed indulgentiae plerumque praedicantur ultra justam aestimationem. Ergo non tantum valent quantum praedicantur.

Sed contra, Job 13, 7: *Numquid Deus indiget vestro mendacio, ut loquamini pro eo dolos?* Ergo Ecclesia praedicando indulgentias, non mentitur; et ita tantum valent quantum praedicantur.

Praeterea, 1 Corinth., 15, 14, dicit Apostolus: *Si inanis est praedicatio nostra, inanis est et fides nostra.* Ergo quicumque in praedicatione falsum dicit, fidem, quantum est in se, evacuat; et ita mortaliter peccat. Si ergo non tantum valent indulgentiae quantum praedicantur, omnes mortaliter peccant indulgentiam praedicantes; quod est absurdum.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod pro temporali subsidio non debeat dari indulgentia. Quia remissio peccatorum est quoddam spirituale. Sed dare spirituale pro temporali est simonia. Ergo hoc fieri non debet.

2. Praeterea, spiritualia subsidia sunt magis necessaria quam temporalia. Sed pro spiritualibus subsidiis non videntur fieri indulgentiae. Ergo multo minus pro temporalibus fieri debent.

Sed contra est communis Ecclesiae consuetudo, quae pro peregrinationibus et eleemosynis faciendis indulgentias facit.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ab omnibus conceditur indulgentias aliquid valere: quia impium esset dicere, quod Ecclesia aliquid vane faceret. Sed quidam dicunt, quod non valent ad absolvendum a reatu poenae quam quis in purgatorio secundum judicium Dei meretur, sed valent ad absolutionem ab obligatione qua sacerdos obligavit poenitentem ad poenam aliquam, vel ad quam etiam ordinatur ex canonum statutis. Sed haec opinio non videtur vera. Primo, quia est expresse contra privilegium Petro datum ut quod in terra remitteret, et in caelo remitteretur; unde remissio quae fit quantum ad forum Ecclesiae, valet etiam quantum ad forum Dei; et praeterea Ecclesia hujusmodi indulgentias largiens seu dans, magis damnificaret quam adjuvaret: quia remitteret ad graviores poenas, scilicet purgatorii, absolvendo a poenitentiis injunctis.

Et ideo aliter dicendum, quod valent et quantum ad forum Ecclesiae, et quantum ad judicium Dei ad remissionem poenae residuae post contritionem et absolutionem et confessionem, sive sit injuncta, sive non. Ratio autem quare valere possunt, est unitas corporis mystici, in qua multi operibus poenitentiae supererogaverunt ad mensu-

ram debitorum suorum; et multas etiam tribulationes injuste sustinuerunt patienter, per quas multitudo poenarum poterat expiari, si eis deberetur: quorum meritorum tanta est copia quod omnem poenam debitam nunc viventibus excedunt, et praecipue propter meritum Christi, quod etsi in sacramentis operatur, non tamen efficacia ejus in sacramentis includitur, sed sua infirmitate efficaciam sacramentorum excedit. Dictum est autem supra, art. 2, quaestiunc. 3, quod unus pro alio satisfacere potest. Sancti autem in quibus superabundantia operum satisfactionis invenitur, non determinate pro isto qui remissione indiget, hujusmodi opera fecerunt: alias absque omni indulgentia remissionem consequeretur: sed communiter pro tota Ecclesia, sicut Apostolus dicit (ad Coloss. 1) se implere ea quae desunt passioni Christi in corpore suo pro Ecclesia ad quam scribit. Et sic praedicta merita sunt communia totius Ecclesiae. Ea autem quae sunt communia multitudinis alicujus, distribuuntur singulis de multitudine secundum arbitrium ejus qui multitudini praeest. Unde sicut aliquis consequeretur remissionem poenae, si alius pro eo satisfecisset; ita si ei satisfactio alterius sibi per eum qui potest, distribuatur.

Ad primum ergo dicendum, quod remissio quae per indulgentias fit, non tollit quantitatem poenae ad culpam: quia pro culpa unius alius sponte poenam sustinuit, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod iste qui indulgentias suscipit, non absolvitur, simpliciter loquendo, a debito poenae; sed datur sibi unde debitum solvat.

Ad tertium dicendum, quod effectus sacramentalis absolutionis est diminutio reatus: et hic effectus non inducitur per indulgentias; sed pro eo dans indulgentias solvit poenam quam debebat, de Ecclesiae communibus bonis, ut ex dictis patet.

Ad quartum dicendum, quod majus remedium praebetur contra peccata vitanda ex gratia quam ex assuetudine nostrorum operum. Et quia ex affectu quem accipiens indulgentiam concipit ad causam pro qua indulgentia datur, ad gratiam disponitur; ideo etiam per indulgentias remedium ad peccata vitanda datur; et ita non est in destructionem indulgentias dare, nisi inordinate dentur. Tamen consulendum est eis qui indulgentiam consequuntur, ne propter hoc ab operibus poenitentiae injunctis abstineant, ut etiam ex his remedium consequantur, quamvis a debito poenae essent immunes; et praecipue, quia quandoque sunt plurium debitores quam credant.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod circa hoc est multiplex opinio. Quidam enim dicunt, quod hujusmodi indulgentiae non tantum valent quantum praedicantur; sed unicuique tantum valent quantum fides et devotio sua exigit. Sed dicunt, quod Ecclesia ad hoc ita pronuntiat, ut quadam pia fraude homines ad bene faciendum alliciat, sicut mater quae promittens filio pomum, ipsum ad ambulandum provocat. Sed hoc videtur valde periculosum dicere. Sicut enim dicit Augustinus in epistola 8 ad Hieronymum, *si in sacra Scriptura deprehenditur aliquid falsitatis, jam robur auctoritatis sacrae Scripturae perit*; et similiter si in praedicatione Ecclesiae aliqua falsitas deprehenderetur, non essent documenta Ecclesiae alicujus auctoritatis ad roborandum fidem.

Et ideo alii dixerunt, quod valent quantum pronuntiantur secundum justam aestimationem, non tamen dantis indulgentiam, qui nimis (1) forte aestimat quod dat; aut secundum aestimationem recipientis, qui nimis parum aestimare posset quod datur; sed secundum aestimationem quae justa est secundum judicium bonorum, pensata conditione personae, et utilitate et necessitate Ecclesiae: quia uno tempore Ecclesia plus indiget quam alio. Sed haec etiam opinio non potest stare, ut videtur. Primo, quia secundum hoc indulgentiae non valerent ad remissionem, sed magis ad commutationem quamdam: et praeterea praedicatio Ecclesiae a mendacio non excusaretur, cum quandoque indulgentia praedicetur longe major quam justa aestimatio possit requirere omnibus praedictis conditionibus pensatis; sicut quando Papa dat indulgentiam, quod qui vadit ad unam Ecclesiam habeat septem annos de indulgentia: cujusmodi etiam indulgentiae a beato Gregorio in stationibus Romae institutae sunt.

Et ideo alii dicunt, quod quantitas remissionis in indulgentiis non est mensuranda secundum devotionem tantum suscipientis, ut prima opinio dicebat, neque secundum quantitatem ejus quod datur, sicut dicebat secunda; sed secundum causam pro qua indulgentia datur, ex qua reputatur dignus ut talem indulgentiam consequatur; unde secundum quod accedit ad causam illam, secundum hoc consequitur remissionem indulgentiae, vel in toto vel (2) in parte. Sed hoc iterum non potest salvare consuetudinem Ecclesiae, quae interdum majorem pro eadem causa, interdum minorem indulgentiam ponit; sicut rebus eodem modo se habentibus, quandoque datur unus annus visitantibus Ecclesiam unam, quandoque quadraginta dies, prout gratiam Papa facere voluerit indulgentiam constituens. Unde quantitas remissionis non est mensuranda ex causa quae facit indulgentia dignum.

Et ideo aliter dicendum, quod quantitas effectus consequitur quantitatem suae causae. Causa autem remissionis poenae in indulgentiis non est nisi abundantia meritorum Ecclesiae, quae se habet sufficienter ad totam poenam expiandam; non autem causa remissionis effectiva est vel devotio aut labor aut datum recipientis, aut causa pro qua fit indulgentia. Unde non oportet ad aliquod horum proportionare quantitatem remissionis, sed ad merita Ecclesiae, quae semper superabundant; et ideo secundum quod applicantur ad istum, secundum hoc remissionem consequitur. Ad hoc autem quod applicentur isti, requiritur auctoritas dispensandi hujusmodi thesaurum; et unio ejus cui dispensatur, ad eum qui merebatur, quod est per caritatem; et ratio dispensationis, secundum quam salvetur intentio illorum qui opera meritoria fecerunt; fecerunt enim ad honorem Dei, et utilitatem Ecclesiae in generali. Unde quaecumque causa adsit quae in utilitatem Ecclesiae vergat, et honorem Dei, sufficiens est ratio indulgentias elargiendi.

Et ideo secundum alios dicendum, quod indulgentiae simpliciter tantum valent quantum praedicantur, dummodo ex parte dantis sit auctoritas, ex parte recipientis caritas, ex parte causae pietas, quae comprehendit honorem Dei, et proximi utilitatem. Nec

---

(1) *Al.* minus.
(2) *Al.* ut.

in hoc nimis fit magnum forum de misericordia Dei ut quidam dicunt: nec justitiae divinae derogatur: quia nihil de poena dimittitur, sed unius poena alteri computatur.

Ad primum ergo dicendum, quod clavis, sicut supra dictum est, est duplex: scilicet ordinis et jurisdictionis. Clavis ordinis sacramentale quoddam est; et quia sacramentorum effectus non sunt determinati ab homine, sed a Deo; ideo non potest taxare sacerdos quantum per clavem ordinis in foro confessionis de poena debita dimittat; sed tantum dimittitur quantum Deus ordinavit. Sed clavis jurisdictionis non est quid sacramentale, et effectus ejus arbitrio hominis subjacet; et hujus clavis effectus est remissio quae est per indulgentias, cum non pertineat ad dispensationem sacramentorum talis remissio, sed ad dispensationem bonorum communium Ecclesiae; et ideo etiam legati non sacerdotes indulgentias concedere possunt. Unde in arbitrio dantis indulgentiam est taxare quantum per indulgentiam de poena remittatur. Si tamen inordinate (1) remittat, ita quod homines, quasi pro nihilo ab operibus poenitentiae revocentur, peccat faciens tales indulgentias; nihilominus quis plenam indulgentiam consequitur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis hujusmodi indulgentiae multum valeant ad remissionem poenae, tamen alia opera satisfactionis sunt magis meritoria respectu praemii essentialis, quod in infinitum melius est quam dimissio poenae temporalis.

Ad tertium dicendum, quod quando datur indulgentia indeterminate: *Qui dat auxilium ad fabricam Ecclesiae*, intelligitur tale auxilium quod sit conveniens ei qui auxilium dat: et secundum hoc plus vel minus de indulgentia consequitur; unde etiam aliquis pauper dans unum denarium, consequitur totam indulgentiam, non autem dives, quem non decet ad opus tam pium et fructuosum ita parum dare; sicut non diceretur rex alicui homini auxilium facere, si ei obolum daret.

Ad quartum dicendum, quod ille qui est vicinus Ecclesiae, et etiam sacerdotes et clerici, consequuntur tantam indulgentiam sicut illi qui venirent a mille dietis: quia remissio non proportionatur labori, ut dictum est, sed meritis quae dispensantur, ut dictum est. Sed iste qui plus laboraret, plus de merito acquireret. Sed hoc intelligendum, quando indistincte indulgentia datur: quandoque enim distinguitur: sicut Papa in generalibus absolutionibus illis qui transeunt mare, dat quinque annos; aliis qui transeunt montes, tres; aliis unum: nec tamen quotiescumque vadit infra tempus indulgentiae, toties eam consequitur. Quandoque autem ad determinatum tempus datur; ut cum dicitur: *Quicumque vadit ad Ecclesiam talem usque ad tale tempus, habeat tantum de indulgentia*; intelligitur semel tantum. Sed si in aliqua Ecclesia sit indulgentia perennis, sicut in Ecclesia beati Petri, quadraginta dierum; tunc quoties vadit aliquis, toties indulgentiam consequitur.

Ad quintum dicendum, quod causa non requiritur ad hoc quod secundum eam debeat mensurari remissio poenae, sed ad hoc quod intentio illorum quorum merita communicantur, ad ipsum pervenire possit. Bonum autem unius continuatur alteri dupliciter. Uno modo per caritatem; et sic etiam sine indulgentiis aliquis est omnium bonorum particeps quae fiunt, si in caritate sit. Alio modo per intentionem facientis; et sic per indulgentias, si causa legitima adsit, potest intentio illius qui pro utilitate Ecclesiae operatus est, ad istum continuari.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod temporalia ad spiritualia ordinantur, quia propter spiritualia temporalibus uti debemus; et ideo pro temporalibus simpliciter non potest fieri indulgentia, sed pro temporalibus ordinatis ad spiritualia, sicut repressio inimicorum Ecclesiae, qui pacem Ecclesiae perturbant; vel (1) sicut constructio Ecclesiarum et pontium, et aliarum eleemosynarum collatio (2). Et per hoc patet quod non fit ibi simonia, quia non datur spirituale pro temporali, sed pro spirituali.

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod etiam pro pure spiritualibus potest fieri indulgentia, et fit quandoque; sicut quicumque orat pro rege Franciae habet decem dies de indulgentia a Papa Innocentio IV. Et similiter crucem praedicantibus datur quandoque eadem indulgentia quae crucem accipientibus.

ARTICULUS IV.

Utrum quilibet sacerdos parochialis possit indulgentiam dare.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod quilibet sacerdos parochialis possit indulgentiam dare. Indulgentia enim habet efficaciam ex meritorum Ecclesiae abundantia. Sed non est aliqua congregatio, in qua non sit aliqua abundantia meritorum. Ergo quilibet sacerdos potest elargiri indulgentiam, si habeat plebem subjectam; et similiter quilibet sacerdos praelatus.

2. Praeterea, praelatus quilibet gerit personam totius multitudinis, sicut unus homo gerit personam suam. Sed quilibet potest alteri communicare bona sua pro altero satisfaciendo. Ergo et praelatus potest communicare bona multitudinis sibi commissae; et sic videtur quod possit indulgentias dare.

Sed contra, minus est excommunicare quam indulgentias dare. Sed hoc non potest sacerdos parochialis. Ergo nec illud.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod diaconus non possit indulgentias concedere, vel alius, nisi sacerdos. Quia remissio peccatorum est effectus clavium. Sed non habet claves nisi solus sacerdos. Ergo ipse solus potest indulgentias dare.

2. Praeterea, plenior remissio poenae est in indulgentiis quam in foro poenitentiali. Sed hoc non potest nisi sacerdos. Ergo nec illud.

Sed contra, eidem confertur dispensatio thesauri Ecclesiae cui committitur regimen Ecclesiae. Sed hoc committitur quandoque non sacerdoti. Ergo potest indulgentias dare; nam ex dispensatione thesauri Ecclesiae efficaciam habent.

(1) *Al.* ordinate.

(1) *Al. deest* vel.
(2) *Al. deest* collatio.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod etiam Episcopus non possit elargiri indulgentiam. Quia thesaurus Ecclesiae communis est toti Ecclesiae. Sed id quod est commune toti Ecclesiae, non potest dispensari nisi per illum qui toti Ecclesiae praeest. Ergo solus Papa potest indulgentias concedere.

2. Praeterea, nullus potest remittere poenas a jure determinatas, nisi ille qui habet potestatem jus condendi. Sed poenae satisfactoriae sunt pro peccatis determinatae in jure. Ergo remittere hujusmodi poenas potest solus Papa, qui est conditor juris.

Sed contra est consuetudo Ecclesiae, secundum quam Episcopi dant indulgentiam.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod ille qui est in peccato mortali, non possit dare indulgentias. Quia rivus cui fons non influit, nihil profluere potest. Sed praelato in peccato mortali existenti non influit fons gratiae, scilicet Spiritus sanctus (1). Ergo non potest in alios profluere dando indulgentias.

2. Praeterea, majus est dare indulgentiam quam recipere. Sed ille qui est in peccato mortali, non recipit, ut dicetur. Ergo nec dare potest.

Sed contra, quia indulgentiae fiunt per potestatem praelatis Ecclesiae traditam. Sed peccatum mortale non tollit potestatem, sed bonitatem. Ergo potest aliquis in peccato mortali existens dare indulgentias.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod indulgentiae effectum habent secundum quod opera satisfactoria unius alteri computantur, non solum ex vi caritatis, sed ex intentione operantis aliquo modo directa ad ipsum. Sed intentio alterius potest ad alterum dirigi tripliciter; aut in speciali, aut in generali, aut in singulari. In singulari quidem, sicut cum quis pro alio satisfacit determinate; et sic quilibet potest alteri sua opera communicare. In speciali autem, sicut cum quis orat pro congregatione sua et familiaribus et benefactoribus, et ad hoc ordinat etiam sua opera satisfactoria; et sic ille qui congregationi praeest, potest opera illa alii communicare applicando intentionem illorum qui sunt de congregatione sua ad hunc determinate. Sed in generali, sicut cum quis opera sua ordinat ad bonum Ecclesiae in generali; et sic ille qui praeest Ecclesiae generaliter, potest opera illa communicare applicando intentionem suam ad hunc vel ad illum. Et quia homo est pars congregationis, et congregatio est pars Ecclesiae; ideo in intentione privati boni includitur intentio boni congregationis et boni totius Ecclesiae; et ideo ille qui praeest Ecclesiae, potest communicare ea quae sunt congregationis, et hujus hominis; et ille qui praeest congregationi ea quae sunt hujus hominis, sed non convertitur. Sed neque prima communicatio, neque secunda, indulgentia dicitur, sed solum tertia, propter duo. Primo, quia per illas communicationes quamvis homo solvatur a reatu poenae quantum ad Deum, tamen non solvitur a debito faciendi satisfactionem injunctam, ad quam obligatus est ex praecepto Ecclesiae; sed per tertiam communicationem homo etiam ab hoc debito absolvitur. Secundo, quia in una persona vel in una congregatione non est indeficientia meritorum, ut sibi in omnibus aliis valere possit; unde iste non absolvitur a poena debita pro toto; nisi tantum determinate pro eo fiat quantum debebatur. Sed in Ecclesia tota est indeficientia meritorum praecipue propter meritum Christi; et ideo solus ille qui praeficitur Ecclesiae, potest indulgentiam elargiri. Sed cum Ecclesia sit congregatio fidelium; congregatio autem hominum sit duplex; scilicet oeconomica, ut illi qui sunt de una familia; et politica, sicut illi qui sunt de uno populo; Ecclesia similatur congregationi politicae, quia ipse populus Ecclesia dicitur; sed conventus diversi vel parochiae in una diocesi similantur congregationi in diversis familiis vel in diversis officiis; et ideo solus Episcopus proprie praelatus Ecclesiae dicitur; et ideo ipse solus quasi sponsus anulum Ecclesiae recipit; et ideo solus ipse habet plenam potestatem in dispensatione sacramentorum, et jurisdictionem in foro causarum quasi persona publica; alii autem secundum quod ab eo eis committitur. Sed sacerdotes qui plebibus praeficiuntur, non sunt simpliciter praelati, sed quasi coadjutores; unde in consecratione sacerdotum Episcopus dicit: *Quanto fragiliores sumus, tanto magis his auxiliis indigemus;* et propter hoc etiam non omnia sacramenta dispensant. Unde sacerdotes parochiales, vel Abbates, aut alii hujusmodi praelati non possunt hujusmodi indulgentias dare.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod potestas concedendi indulgentias sequitur jurisdictionem, ut supra dictum fuit: et quia diaconi et alii non sacerdotes possunt habere jurisdictionem vel commissam, sicut legati, vel ordinariam, sicut electi, ideo possunt indulgentias concedere etiam non sacerdotes; quamvis non possint absolvere in foro poenitentiali, quod est ordinis.

Et per hoc patet solutio ad objecta. Indulgentias enim concedere pertinet ad clavem jurisdictionis, non ad clavem ordinis.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod Papa habet plenitudinem pontificalis potestatis, quasi Rex in regno; sed Episcopi assumuntur in partem solicitudinis, quasi judices singulis civitatibus praepositi: propter quod etiam solos eos in suis litteris fratres vocat, reliquos autem omnes vocat filios. Et ideo potestas faciendi indulgentias plene residet in Papa, quia potest facere quod vult, causa tamen existente legitima; sed in Episcopis est taxata secundum ordinationem Papae; et ideo possunt dare secundum quod eis taxatum est, et non amplius.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod elargiri indulgentias pertinet ad jurisdictionem. Sed per peccatum homo non amittit jurisdictionem: et ideo indulgentiae aeque valent, si fiant ab eo qui est in peccato mortali, sicut si fierent ab eo qui est sanctissimus; cum non remittat poenam ex vi suorum meritorum, sed ex vi meritorum reconditorum in thesauris Ecclesiae.

Ad primum ergo dicendum, quod iste praelatus in peccato mortali indulgentias dans non profluit aliquid de suo; et ideo non requiritur quod influxum recipiat a fonte ad hoc quod ejus indulgentiae valeant.

(1) *Al.* Spiritus sancti.

Ad secundum dicendum, quod majus est dare indulgentias quam recipere, quantum ad potestatem; sed est minus quantum ad propriam utilitatem.

ARTICULUS V.

Utrum indulgentia valeat existentibus in peccato mortali.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod indulgentia valeat existentibus in peccato mortali. Quia aliquis potest alteri mereri, etiam in peccato mortali existenti, gratiam, et multa alia bona. Sed indulgentiae habent efficaciam ex hoc quod merita sanctorum applicantur ad istum. Ergo habent effectum in illis qui sunt in peccato mortali.

2. Praeterea, ubi est major indigentia, magis habet locum misericordia. Sed ille qui est in peccato mortali, maxime indiget. Ergo ei maxima debet fieri misericordia per indulgentias.

Sed contra, membrum mortuum non suscipit influentiam ex aliis membris vivis. Sed ille qui est in peccato mortali, est quasi membrum mortuum. Ergo per indulgentias non suscipit influentiam ex meritis vivorum membrorum.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod indulgentiae non valeant religiosis. Non enim competit eis supplere ex quorum superabundantia aliis suppletur. Sed ex superabundantia operum satisfactionis quae sunt in religiosis, aliis suppletur per indulgentias. Ergo eis non competit per indulgentias suppleri.

2. Praeterea, in ecclesia non debet aliquid fieri quod inducat religionis dissolutionem. Sed si religiosis indulgentiae prodessent, esset occasio dissolutionis disciplinae regularis: quia religiosi nimis vagarentur per hujusmodi indulgentias. et poenas sibi impositas in capitulo negligerent. Ergo religiosis non prosunt.

Sed contra, nullus ex bono reportat damnum. Sed religio bonum est. Ergo religiosi non consequuntur hoc damnum, ut eis indulgentiae non valeant.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod ei qui non facit hoc pro quo indulgentia datur, possit quandoque indulgentia dari. Quia ei qui non potuit operari, voluntas pro facto reputatur. Sed aliquando fit indulgentia pro aliqua eleemosyna facienda, quam pauper facere non potest, et tamen libenter faceret. Ergo indulgentia ei valet.

2. Praeterea, unus potest pro alio satisfacere. Sed indulgentia ad remissionem poenae operatur, sicut et satisfactio. Ergo unus pro alio potest indulgentiam accipere; et sic ille consequitur indulgentiam qui non facit hoc pro quo indulgentia datur.

Sed contra, remota causa removetur effectus. Si ergo aliquis non facit hoc pro quo indulgentia datur, quod est indulgentiae causa, indulgentiam non consequitur.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod indulgentia non valeat ei qui facit. Quia dare indulgentias est jurisdictionis. Sed nullus in seipsum potest exercere ea quae sunt jurisdictionis, sicut nullus potest se excommunicare. Ergo nullus potest indulgentiae a se factae particeps esse.

2. Praeterea, secundum hoc, ille qui facit indulgentiam, posset pro aliquo modico facto sibi poenam remittere omnium peccatorum suorum, et ita impune peccare; quod videtur absonum.

3. Praeterea, ejusdem potestatis est concedere indulgentias, et excommunicare. Sed aliquis non potest excommunicare seipsum. Ergo nec indulgentiae quam facit, particeps esse potest.

Sed contra, quia tunc esset ipse pejoris conditionis quam alii, si ipse non posset uti thesauro Ecclesiae, quem aliis dispensat.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quidam dicunt indulgentias valere etiam existentibus in peccato mortali, non quidem ad dimissionem poenae, quia nulli potest dimitti poena, nisi cui jam dimissa est culpa; qui enim non est consecutus operationem Dei in remissione culpae, non potest consequi remissionem poenae a ministro Ecclesiae neque in indulgentiis, neque in foro poenitentiali: valet tamen eis ad acquirendum gratiam. Sed hoc non videtur verum: quia quamvis merita illa quae per indulgentiam communicantur, possent valere ad merendum gratiam, non tamen propter hoc dispensantur, sed determinate ad remissionem poenae; et ideo non valent existentibus in mortali; et ideo in omnibus indulgentiis fit mentio de vere contritis et confessis. Si autem fieret communicatio per hunc modum: *Facio participem meritorum totius Ecclesiae, vel unius congregationis, vel unius specialis personae,* sic posset valere ad merendum aliquid illi qui est in peccato mortali, ut praedicta opinio dicit.

Et per hoc patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis sit magis indigens qui est in peccato mortali, tamen est minus capax.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod tam saecularibus quam religiosis valent indulgentiae, dummodo sint in caritate, et servent ea quae pro indulgentiis indicuntur. Non enim religiosi sunt minus adjuvabiles meritis aliorum quam saeculares.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis religiosus sit in statu perfectionis; tamen ipse sine peccato vivere non potest; et ideo si aliquando propter peccatum aliquod commissum sit reus alicujus poenae, potest per indulgentiam ab hac expiari. Non enim est inconveniens, si ille qui est simpliciter superabundans, aliquo tempore indigeat, et quantum ad aliquid; et sic indiget supplemento quo sublevetur; unde dicitur Gal. 6, 2: *Alter alterius onera portate.*

Ad secundum dicendum, quod propter indulgentias non debet dissolvi regularis observantia; quia religiosi magis merentur religionem suam servando, quantum ad praemium vitae aeternae, quam indulgentiam exquirendo; quamvis minus quantum ad dimissionem poenae, quod est minus bonum. Nec iterum per indulgentias dimittuntur poenae injunctae in capitulo; quia in capitulo agitur forum quasi judiciale magis quam poenitentiale; unde etiam non sacerdotes capitulum tenent.

Sed absolvitur a poena injuncta, vel debita pro peccato, in foro poenitentiali.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod non existente conditione, non consequitur illud quod sub conditione datur. Unde cum indulgentia detur sub hac conditione quod aliquis aliquid faciat vel det; si illud non exerceat, indulgentiam non consequitur.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc intelligitur quantum ad praemium essentiale; sed non quantum ad alia accidentalia praemia, sicut est dimissio poenae, vel aliquid hujusmodi.

Ad secundum dicendum, quod opus proprium potest quis applicare per intentionem cuicumque voluerit; et ideo potest pro quocumque vult satisfacere; sed indulgentia non potest applicari ad aliquem, nisi ex intentione ejus qui dat indulgentiam; et ideo cum ipse applicet ad facientem vel dantem (hic autem illud non potest), ille qui hoc facit, ad alterum hanc intentionem transferre non potest. Si tamen fieret sic indulgentia: *Ille qui facit, vel pro quo hoc fit, habeat tantam indulgentiam*; valeret ei pro quo fit; nec tunc iste qui facit hoc opus, daret alteri indulgentiam, sed ille qui indulgentiam sub tali forma facit.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod indulgentia debet ex aliqua causa dari ad hoc quod aliquis per indulgentiam ad aliquem actum provocetur, qui in utilitatem Ecclesiae et in honorem Dei vergat. Praelatus autem, cui cura Ecclesiae utilitatis procurandae (1) et honoris divini propagandi est commissa, non habet causam ut seipsum ad hoc provocet; et ideo non potest praebere indulgentiam sibi tantum, sed potest uti indulgentia quam pro aliis facit, quia aliis subest causa faciendi.

Ad primum ergo dicendum, quod actus jurisdictionis non potest aliquis in seipsum exercere; sed eis quae auctoritate jurisdictionis dantur aliis potest etiam praelatus uti tam in temporalibus quam in spiritualibus; sicut etiam sacerdos sibi eucharistiam accipit quam aliis dat; et ita etiam Episcopus potest accipere sibi suffragia Ecclesiae quae aliis dispensat, quorum effectus immediatus est remissio poenae per indulgentias, et non jurisdictionis.

Ad secundum patet solutio ex dictis.

Ad tertium dicendum, quod excommunicatio profertur per modum sententiae, quam nullus in seipsum ferre potest, eo quod in judicio non potest idem esse judex et reus. Indulgentia autem non per modum sententiae datur, sed per modum dispensationis cujusdam, quam homo potest facere ad seipsum.

(1) *Al.* propagatione.

Expositio textus.

Tene certum. Loquitur de certitudine conjecturae, non de certitudine scientiae; quia nemo scit utrum sit dignus odio, vel amore: Eccl. 9.

Arbitrii libertatem quaerit, idest liberam electionem, ut scilicet homo non dimittat peccatum quia jam non potest peccare, sed quia non vult Deum offendere, etiam si posset; quod etiam in tarde poenitentibus quandoque contingit, ut dictum est.

Horrendum est incidere in manus Dei viventis. Verum est quantum ad statum futurae vitae, ubi habet locum principaliter justitia; quia in hac vita, ubi est locus misericordiae, verum est quod dicitur 2 Reg. ult. 14: *Melius est mihi incidere in manus Dei quam in manus hominis.*

Si enim semper viveret, semper peccaret; idest, semper in peccato permaneret; quia de se non posset a peccato liberari, cum sit spiritus vadens, et non rediens; non quod semper actum peccati exerceret.

Statim ut conversus fuit, paradisum ingredi meruit. Hoc non est intelligendum de terrestri, ut quidam dicunt: quia passio Christi non reducit ad illum paradisum; sed ad caelestem; qui quidem paradisus potest accipi dupliciter: scilicet secundum gloriam fruitionis, et sic statim moriens in paradiso fuit; vel quantum ad locum gloriae convenientem; et sic nullus intravit ante ascensionem.

Non est imponenda in articulo mortis poenitentia, sed innotescenda. Quia per hoc quod imponitur aliqua poenitentia alicui, obligatur ad illam faciendam. Nullus autem debet ad aliquid obligari quod non potest facere. Sed est innotescenda, ut procuret per amicos et eleemosynas expiari, et ut ejus complendae propositum habeat, si evadat. Tamen est confortandus ex divina misericordia, ne in desperationem cadat.

Non enim debet presbyter poenitentem inconsulto Episcopo reconciliare. Hoc intelligendum est de ligato ab Episcopo per excommunicationem, vel de agente poenitentiam solemnem.

Puellarum consecratio per presbyterum fieri valeat consulto Episcopo. Hoc non est de jure communi; quia solis Episcopis, qui sunt vicem sponsi gerentes, competit desponsare (1), et *uni viro virginem castam exhibere Christo*, 2 Corinth. 11, 2. Unde modo non habet locum, sed fuit ex aliqua dispensatione factum in aliquo loco. Vel loquitur de benedictione viduarum, quae per presbyteros fieri valet.

(1) *Al.* dispensari.

DISTINCTIO XXI.

De peccatis quae post hanc vitam dimittuntur.

Solet etiam quaeri, utrum post hanc vitam aliqua peccata remittantur. Quod (1) aliqua post hanc vitam remittantur, Christus ostendit in Evangelio (Matth. 12, 31), ubi ait: « Qui » peccaverit in Spiritum sanctum, non remittetur ei neque » in hoc saeculo, neque in futuro (1). » Ex quo datur intelligi, sicut sancti doctores tradunt, quod quaedam peccata in futuro dimittentur. Quaedam enim culpae in hoc saeculo relaxantur; quaedam vero (2) etiam in futuro; quae quidem

(1) *Nicolai*: Et quidem quod.

(1) *Idem omittit sequentia usque ad illa verba.* Quaedam enim.

(2) *Al. superfluit* poenae.

post mortem gravant, sed dimittuntur, si digni sunt (1), si bonis actibus in hac vita meruerunt ut dimittantur eis. De illis etiam qui aedificant lignum, fenum, stipulam, dicit Augustinus, quod ignem tribulationis transitoriae invenient cremabilia aedificia, quae secum portaverunt, cremantem. Ait enim sic (lib. 21 de civ. Dei, cap. 26): « Post istius sane corporis » mortem, donec de igne purgatorio veniatur ad diem damnationis et remunerationis, si hoc temporis intervallo spiritus defunctorum qui aedificaverunt lignum, fenum, stipulam, hujusmodi ignem dicantur perpeti, quem alii non sentiunt qui hujusmodi aedificia non (2) portaverunt, ut inveniant ignem transitoriae tribulationis venialia concremantem; » non redarguo, quia forsitan verum est. Sed quia dicitur: » Salvus erit quasi per ignem (1 Corinth. 3, 15), contemnitur ille ignis. Gravior tamen erit ignis ille quam quidquid » potest homo pati in hac vita. » Hic aperte insinuatur, quod illi qui aedificant lignum, fenum, stipulam, quaedam cremabilia aedificia, idest venialia peccata, secum portant, quae in igne emendatorio cremantur. Unde constat quaedam venialia peccata post hanc vitam deleri.

Quod alii citius, alii tardius, purgantur in igne.

In illo autem igne purgatorio alii tardius, alii citius purgantur, secundum quod ista pereuntia magis vel minus amaverunt. Unde Augustinus (in Enchiridio, cap. 69): « Post hanc » vitam incredibile non est nonnullos fideles per ignem quem» dam purgatorium, quanto magis minusve bona pereuntia » dilexerunt, tanto tardius citiusque salvari (3) . . . Unde non » frustra illa tria distinxit Apostolus, lignum, fenum, stipu» lam, quae illi aedificant, qui etsi aliena non rapiunt, rebus » tamen infirmitati concessis aliqua dilectione inhaerent; qui » secundum suos amandi modos, vel diutius, ut lignum, vel » minus, ut fenum, vel minimum, ut stipulam, ignem sustinebunt . . . (4) Qui vero superaedificant aurum, argentum, » lapidem praetiosum, de utroque igne securi sunt, non » solum de illo aeterno, qui cruciaturus est impios in aeter» num, sed etiam de illo emendatorio, quo purgabuntur qui» dam salvandi.

Oppositio.

Hic objici potest. Si per lignum, fenum, stipulam venialia intelliguntur peccata; et nullus adeo perfectus est qui venialiter non peccet; ergo qui aedificant aurum, argentum, lapidem pretiosum, aedificant etiam lignum, fenum, stipulam; ergo per ignem transibunt. Ad quod dicimus, quia non omnis qui venialiter peccat, lignum, fenum, stipulam aedificat, sicut e converso non omnis qui contemplatur Deum et diligit proximum, et opera bona facit, aedificat aurum, argentum, lapidem pretiosum; et tamen in auro intelligitur contemplatio Dei, in argento dilectio proximi, in lapide pretioso bona opera. Sed illi qui aedificant lignum, fenum, stipulam, Deum contemplantur, et proximum diligunt, et opera bona faciunt; nec tamen aedificant aurum, argentum, lapidem pretiosum. Haec enim aedificat qui sic illa tria facit ut cogitet quae sunt Dei, et quomodo pareat Deo, non mundo. Lignum vero et fenum et stipula accipi possunt saecularium rerum quamvis licite concessarum tales cupiditates, ut amitti sine animi dolore non possint. Haec ergo aedificat is qui cogitat quae mundi sunt, et quomodo placeat mundo; qui circa divitias suas quodammodo carnali affectu tenetur, et tamen ex eis multa beneficia facit, nec pro eis aliquid fraudis vel rapinae molitur (5). Ex his ergo patet quod non idem homo simul haec et illa aedificat. Illa enim aedificatio perfectorum tantum est, qui non cogitant placere mundo, sed tantum Deo; qui etsi venialiter aliquando peccant, fervore tamen caritatis ita absumitur in eis peccatum, sicut gutta aquae in camino ignis; et ideo nunquam secum portant cremabilia. Haec autem inferior aedificatio minorum est, qui non tantum Deo, sed etiam mundo placere cogitant, Deum tamen praeponunt. Si vero mundum praeponerent, non superaedificarent, sed destruerent fundamentum. Affectiones ergo carnales, quibus dediti sunt domibus, conjugibus, possessionibus, ita ut nihil praeponant Christo, illis tribus significantur quae in mentes perfectorum non cadunt, etsi alia venialia admittant. In cordibus vero minorum interdum durant usque in finem; qui cum talibus aedificiis transeunt, sed dissolventur in igne. Ipsi vero merito fundamenti salvi erunt, gravissimam tamen poenam sentient. Ex quo apparet quantum hic misericordiam exhibet Deus, et quantum ibi exerceat severitatem, cum pro eodem peccato multo gravius ibi puniat quam hic.

Opinio quorumdam cum objectione.

Sed forte dices, illud esse accipiendum de poena peccati, non de ipso peccato, quod Gregorius dicit lib. 4 Dialog., cap. 39), quaedam levia in futuro dimittenda. Si enim veram poenitentiam habuerit quis, peccata omnia dimissa sunt ei; sed poena forte remansit. Ideoque si vere poenitens obiit, sine peccato transit. Si autem vere poenitens non est in obitu, maculam portat quae nunquam delebitur. Qui vero aedificat lignum, fenum, stipulam, vere poenitet, quia bonus est, et caritatem habet, et in caritate de hac vita transiit. Ergo sine peccato transit? Non sequitur. Verum quidem est quia bonus est, et caritatem habet, et vere poenitet; et tamen cum veniali peccato transit, quod non delevit poenitentia. Poenitentia enim non delet nisi peccatum illud quod deserit homo. Tale autem peccatum saepe in hac vita non relinquitur ab homine; et tamen vere poenitens est, etsi non de omnibus venialibus (1) poeniteat. Potest enim quis de omni mortali et (2) de omni veniali poenitere, excepto uno vel pluribus venialibus quidem; sicut habet quis caritatem, et unum vel plura venialia; quod de criminalibus nullatenus esse potest. Est enim aliquis bonus caritatem habens, sed adhuc quodam cupiditatis affectu amans haec saecularia. Talis existens subita morte opprimitur; in illo terreno affectu mortuus est, et tamen salvabitur, a quo non se hic absolvit. Ergo post hanc vitam ab illo purgabitur. Constat ergo quaedam peccata, sed levia, post hanc vitam dimitti. Si vero de poena peccati illud intelligi voluissent auctores, cur magis commemorassent levia quam gravia, cum etiam gravium poena hic inexpleta post hanc vitam restet?

De generali confessione, quid prosit.

Post haec considerandum est, quid prosit confessio illa ubi singula peccata quae quisque fecit, non exprimuntur. Sane dici potest, quod omnia criminalia semel saltem oportet in confessione exprimi, nisi aliqua a mente exciderint. Sed quia nemo delicta intelligit omnia, generaliter saltem ea confitere quorum memoriam non habes; et sic nihil celasti de sceleribus tuis. Venialia vero, quia innumerabilia sunt, sufficit generaliter confiteri, nisi aliqua sint frequenter iterata; perfectius est tamen etiam illa exprimere, si vales. Ideoque quotidie generaliter fit confessio in Ecclesia pro venialibus, scilicet peccatis, quae quotidie admittimus, et pro illis mortiferis, quorum notitiam non habemus. Unde Augustinus (3) (Hypognostici, lib. 5, cap. 1): « Veritatem dicit Deo poenitens, » quod nihil illi de commissis sceleribus celat: non quod si » veritatem celaverit (4), Deus ignoret; sed veritatem sibi » dici vult ab eo ut veniam consequatur. Si vero mente ali» qua exciderint, confitetur veritatem Deo, cum generaliter » dixerit: Deus qui nosti occulta cordis, tu scis opera (5) » mea, et delicta a te non sunt abscondita; quibus veniam » largiaris precor; et haec est veritas confitentis quam diligit » Deus. Unde (Psalm. 50, 8): Ecce enim veritatem dilexisti » Hic insinuatur quod generalis confessio etiam mortalia delet, quorum intelligentia non habetur.

Nemo confiteatur peccata quae non fecit.

Sicut autem poenitens celare non debet peccatum suum, quia superbia est; ita nec humilitatis causa fateri se reum illius quod se non commisisse noscit; quia incauta est talis humilitas, et peccatorem constituit. Unde Augustinus (de verbis Apost., serm. 39, cap. 4): « Cum humilitatis causa mentiris, » si non eras peccator antequam mentireris, mentiendo effi» ceris quod vitaras. Veritas in te non est, nisi ita te dixeris » peccatorem, ut etiam esse cognoscas. Veritas autem ipsa

---

(1) *Nicolai* si digni sunt qui eas commiserunt, et si bonis actibus etc.
(2) *Al. deest* non.
(3) Et in Psalm. 80 (*Ex edit. P. Nicolai*).
(4) Et iterum in Psalm. 37 (*Ex edit. P. Nicolai*).
(5) Ut Augustinus dicit ubi supra, et in lib. de fide et operibus, cap. 16 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) *In edit. Nicolai deest* venialibus.
(2) *Nicolai*: et non de omni.
(3) Quod hic Augustini nomine ut ex Hypognostico notatur, alterius Auctoris, non ejus est (*Ex edit. P. Nicolai*).
(4) *Al.* non quod etsi voluntate celaverit.
(5) *Al.* et opera.

« est ut quod es, dicas. Nam quomodo est veritas, ubi regnat « falsitas? »

De poenis sacerdotis qui peccatum publicat confitentis.

Caveat autem sacerdos ne peccata confitentium aliis prodat; alioquin deponatur. Unde Gregorius (1) (ut refertur de Poen., dist. 6, cap. « Sacerdos »): « Sacerdos ante omnia caveat ne « de his quae ei confitentur peccata alicui recitet, non pro- « pinquis, non extraneis, nec, quod absit, pro aliquo scandalo. « Nam si hoc fecerit, deponatur, et omnibus diebus vitae « suae ignominiosus peregrinando pergat. » Quod vero dictum est, ut poenitens eligat sacerdotem scientem ligare et solvere, videtur contrarium ei quod in canonibus (1) reperitur, ut nemo scilicet alterius parochianum judicare praesumat. Sed aliud est favore vel odio proprium sacerdotem contemnere, quod canones prohibent; aliud caecum vitare, quod Urbanus facere monet, ne si caecus caecum ducat, ambo in foveam cadant. Ait enim Urbanus secundus (in decret. dist. 6, de Poenit. cap. « Placuit »): « Placuit ut nulli sacer- « dotum deinceps liceat quemlibet commissum alteri sacerdoti « ad poenitentiam suscipere sine ejus consensu cui se prius « commisit, nisi pro ignorantia illius cui prius confessus est. « Qui vero contra hoc facere tentaverit, gradus sui periculo « subjacebit. »

(1) Nihil tale in Gregorio Magno (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) Nimirum causa 9, quaest. 2, cap. *Nullus* ex Callisto epist. 2 (*Ex edit. P. Nicolai*).

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de tempore poenitentiae, hic movet quasdam quaestiones contra determinata, et eas solvit; et dividitur in partes duas: in prima movet quaestionem circa tempus poenitentiae; in secunda circa confessionem quae a poenitentibus requiritur, ibi: *Post hoc considerandum est etc.* Prima in tres: in prima movet quaestionem circa determinata. Dixerat enim, quod tempus poenitentiae usque ad finem vitae datur; et cum omnia per poenitentiam in hac vita dimittantur peccata, inquirit, utrum post hanc vitam aliqua peccata dimitti possint; secundo determinat veritatem secundum auctoritates sanctorum, ibi: *Quod aliqua post hanc vitam remittantur, Christus ostendit in Evangelio;* in tertia refellit quorumdam responsionem ad auctoritates, ibi: *Sed forte dices, illud esse accipiendum de poena peccati.* Circa secundum duo facit: primo determinat veritatem quaestionis motae; secundo ex veritate determinata quamdam dubitationem movet, ibi: *Hic objici potest etc.* Circa primum duo facit: primo ostendit quod post hanc vitam aliqua peccata dimittuntur in purgatorio; secundo ostendit quod quidam tardius a peccatis ibi purgantur, ibi: *In illo autem igne purgatorio alii tardius, alii citius purgantur.*

Post haec autem considerandum est etc. Hic movet quaestiones circa determinata prius de confessione: et primo ex parte confitentis; secundo ex parte confessoris, qui scilicet confessionem audit, ibi: *Caveat autem sacerdos ne peccata confitentium aliis prodat.* Circa primum duo quaerit: primo utrum quis debeat singula peccata confiteri quae non fecit, ibi: *Sicut autem poenitens celare non debet peccatum suum, quia superbia est; ita nec humilitatis causa fateri se reum illius quod se non commisisse noscit.*

Caveat autem Sacerdos ne peccata poenitentium aliis prodat. Hic etiam duo determinat ex parte confessoris: primo ut peccatum celet; secundo quod non quisque sacerdos confessionem cujuslibet audiat, ibi: *Quod vero dictum est, ut poenitens eligat sacerdotem scientem ligare et solvere, videtur contrarium ei quod in canonibus reperitur.*

QUAESTIO I.

Hic est triplex quaestio. Prima de purgatorio. Secunda de confessione generali. Tertia de sigillo confessionis quo peccata celantur.

Circa primum quaeruntur tria: 1.° de ipso purgatorio; 2.° de ligno, feno, et stipula, quae in purgatorio purgantur; 3.° de effectu purgatorii.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum purgatorium sit post hanc vitam.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod purgatorium non sit post hanc vitam. Apoc. 14, 13, dicitur: *Beati mortui qui in Domino moriuntur. Amodo jam dicit spiritus ut requiescant a laboribus suis.* Ergo his qui in Domino moriuntur, non manet aliquis purgatorius labor post hanc vitam; nec illis qui non in Domino moriuntur, quia illi purgari non possunt. Ergo purgatorium post hanc vitam non est.

2. Praeterea, sicut se habet caritas ad praemium aeternum, ita peccatum mortale ad supplicium aeternum. Sed decedentes in peccato mortali statim ad supplicium aeternum deportantur. Ergo decedentes in caritate statim ad praemium vadunt; et ita non manet eis aliquod purgatorium post hanc vitam.

3. Praeterea, Deus, qui est summe misericors, pronior est ad praemiandum bona quam ad puniendum mala. Sed sicut illi qui sunt in statu caritatis, faciunt aliqua mala quae non sunt digna supplicio aeterno; ita qui sunt in peccato mortali, interdum faciunt aliqua bona ex genere, quae non sunt digna praemio aeterno. Ergo cum illa bona non praemientur in damnandis post hanc vitam; nec illa mala debent post hanc vitam puniri; et sic idem quod prius.

Sed contra, 2 Mach. 12, 46, dicitur: *Sancta et salubris est cogitatio pro defunctis exorare, ut a peccatis solvantur.* Sed pro defunctis qui sunt in paradiso, non est orandum, quia illi nullo indigent; nec iterum pro illis qui sunt in inferno, quia illi a peccatis solvi non possunt. Ergo post hanc vitam sunt aliqui a peccatis nondum absoluti, qui solvi possunt; et tales caritatem habent, sine qua non fit peccatorum remissio; quia *universa delicta operit caritas:* Prov. 10, 12. Unde ad mortem aeternam non devenient; quia *qui vivit et credit in me, non morietur in aeternum;* Joan. 11, 26: nec ad gloriam inducentur nisi purgati; quia nihil immundum ad illam perveniet, ut patet Apoc. ult. Ergo aliqua purgatio restat post hanc vitam.

Praeterea, Gregorius Nyssenus (1) dicit: *Si aliquis Christo amico consentiens in hac vita purgare peccata minus potuerit, post transitum hinc per purgatorii ignis conflationem expeditur.* Ergo post hanc vitam restat aliqua purgatio.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non sit idem locus quo animae purgantur, et quo damnati puniuntur. Quia poena damnatorum est aeterna, ut dicitur Matth. 25, 46: *Ibunt hi in ignem aeternum.* Sed purgatorius ignis est temporalis, ut supra Magister dixit. Ergo non simul puniuntur hi et illi eodem igne; et sic oportet loca esse distincta.

2. Praeterea, poena inferni nominatur pluribus nominibus, ut in Psalm. 10, *ignis, sulphur, et spiritus procellarum etc.* Sed poena purgatorii non nisi uno nomine nominatur, scilicet ignis. Ergo non eodem igne et eodem loco puniuntur.

3. Praeterea, Hugo de Sancto Victore dicit (lib. 2 de Sacram. part. 16, cap. 4): *Probabile est quod in his locis puniuntur in quibus commiserunt culpam.* Gregorius etiam in Dial. (lib. 4, cap. 40), narrat quod Germanus Episcopus Capuanus Paschasium qui in balneis purgabatur, invenit. Ergo in loco inferni non purgantur, sed in hoc mundo.

Sed contra est quod Gregorius (2) dicit, quod sicut sub eodem igne aurum rutilat et palea fumat; ita sub eodem igne peccator crematur, et electus purgatur. Ergo idem est ignis purgatorii et inferni; et sic in eodem loco sunt.

Praeterea, sancti Patres ante adventum Christi fuerunt in loco digniori quam sit locus in quo purgantur animae post mortem; quia non erat ibi aliqua poena sensibilis. Sed locus ille erat conjunctus inferno, vel idem quod infernus; alias Christus ad limbum descendens non diceretur ad inferos descendisse. Ergo et purgatorium est in eodem loco, vel juxta infernum.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod poena purgatorii non excedat omnem poenam temporalem hujus vitae. Quanto enim aliquid est magis passivum, tanto magis affligitur, si sensum laesionis habeat. Sed corpus est magis passivum quam anima separata; tum quia habet contrarietatem ad ignem agentem; tum quia habet materiam quae est susceptiva qualitatis agentis: quod de anima non potest dici. Ergo major est poena quam corpus patitur in hoc mundo, quam poena qua anima purgatur post hanc vitam.

2. Praeterea, poena purgatorii directe ordinatur contra venialia. Sed venialibus, cum sint levissima peccata, levissima poena debetur, si secundum mensuram delicti sit plagarum modus. Ergo poena purgatorii est levissima.

3. Praeterea, reatus, cum sit effectus culpae, non intenditur nisi culpa intendatur. Sed in illo cui jam culpa dimissa est, non potest culpa intendi. Ergo in eo cui culpa mortalis dimissa est, pro quo non plene satisfecit, reatus non crescit in morte. Sed in hac vita non erat ei reatus respectu gravissimae poenae. Ergo poena quam patietur post hanc vitam non erit ei gravior omni poena istius vitae.

Sed contra est quod Augustinus dicit in quodam sermone (4 de igne Purgatorii): *Ille ignis purgatorii durior erit quam quidquid in hoc saeculo poenarum aut sentire aut videre aut cogitare quis potest.*

Praeterea, quanto poena est universalior, tanto major. Sed anima separata tota punitur, cum sit simplex; non autem ita est de corpore. Ergo illa poena quae est animae separatae, est major omni poena quam corpus patitur.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod illa poena sit voluntaria. Quia illi qui sunt in purgatorio, rectum cor habent. Sed haec est rectitudo cordis, ut quis voluntatem suam voluntati divinae conformet, ut Ambrosius dicit (lib. 1 de vocat. Gentium, cap. 2). Ergo cum Deus velit eos puniri, ipsi illam poenam voluntarie sustinent.

2. Praeterea, omnis sapiens vult illud sine quo non potest pervenire ad finem intentum. Sed illi qui sunt in purgatorio, sciunt se non posse pervenire ad gloriam nisi prius puniantur. Ergo volunt puniri.

Sed contra, nullus petitu (1) liberari a poena quam voluntarie sustinet. Sed illi qui sunt in purgatorio, petunt liberari, sicut patet per multa quae in dialogo (2) narrantur. Ergo non sustinent illam poenam voluntarie.

QUAESTIUNCULA V.

Ulterius. 1. Videtur quod animae in purgatorio per daemones puniantur. Quia, sicut infra, dist. 47, in fine, dicit Magister, illos habebunt tortores in poenis quos habuerunt incentores in culpa. Sed daemones incitant ad culpam non solum mortalem, sed etiam venialem, quando aliud non possunt. Ergo etiam in purgatorio ipsi animas pro peccatis venialibus torquebunt.

2. Praeterea, purgatio a peccatis competit justis et in hac vita et post hanc vitam. Sed in hac vita purgantur per poenas a diabolo inflictas, sicut patet de Job. Ergo etiam post hanc vitam punientur a daemonibus purgandi.

Sed contra, injustum est ut qui de aliquo triumphavit, ei subjiciatur post triumphum. Sed illi qui sunt in purgatorio, de daemonibus triumphaverunt sine peccato mortali decedentes. Ergo non subjicientur eis puniendi per eos.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ex illis quae supra determinata sunt, satis potest constare, purgatorium esse post hanc vitam. Si enim per contritionem deleta culpa non tollitur ex toto reatus poenae, nec etiam semper venialia dimissis mortalibus tolluntur; et justitia Dei hoc exigit ut peccatum per poenam debitam ordinetur; oportet quod ille qui post contritionem

---

(1) Nihil tale in operibus quae nunc extant (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) Immo potius Augustinus, lib. 1 de Civ. Dei, cap. 8, ultimis verbis immutatis. Elici autem ex 4 Dialog. lib., cap. 4, ut prius ad marginem notabatur, fictitium est (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) *Al.* potest.

(2) Scilicet lib. 4 Dialogor. Gregorii, cap. 40, et 55 (*Ex edit. P. Nicolai*).

de peccato et absolutionem decedit ante satisfactionem debitam, post hanc vitam puniatur; et ideo illi qui purgatorium negant, contra divinam justitiam loquuntur; et propter hoc erroneum est, et a fide alienum. Unde Gregorius Nyssenus post praedicta verba subjungit: *Hoc praedicamus, dogma veritatis servantes, et ita credimus; hoc etiam universalis Ecclesia tenet, pro defunctis exorans ut a peccatis solvantur;* quod non potest nisi de illis qui sunt in purgatorio intelligi. Ecclesiae autem auctoritati quicumque resistit, haeresim incurrit.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de labore operationis ad merendum et non merendum, et non de labore passionis ad purgandum.

Ad secundum dicendum, quod malum non habet causam perfectam, sed ex singularibus defectibus contingit; sed bonum ex una causa perfecta consurgit, ut Dionysius dicit (de div. Nom., cap. 4, part. 4); et ideo quilibet defectus impedit a perfectione boni; sed non quodlibet bonum impedit consummationem aliquam mali; quia nunquam est malum sine aliquo bono: et ideo peccatum veniale impedit habentem caritatem ne ad perfectum bonum deveniat, scilicet vitam aeternam, quamdiu purgatur; sed peccatum mortale non potest impediri per aliquod bonum adjunctum, quo minus statim ad ultimum malorum perducat.

Ad tertium dicendum, quod ille qui in peccatum mortale incidit, omnia bona ante acta mortificat; et quae in peccato mortali existens facit, mortua sunt; quia ipse Deum offendens, omnia bona merentur amittere, quae a Deo habet. Unde ei qui in peccato mortali decedit, non manet aliquod praemium post hanc vitam, sicut manet aliquando poena ei qui in caritate decedit, quae non semper delet omne malum quod invenit, sed solum hoc quod est sibi contrarium.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod de loco purgatorii non invenitur aliquid expresse determinatum in Scriptura, nec rationes possunt ad hoc efficaces induci. Tamen probabiliter, et secundum quod consonat magis Sanctorum dictis, et revelationi factae multis, locus purgatorii est duplex. Unus secundum legem communem; et sic locus purgatorii est locus inferior inferno conjunctus, ita quod idem ignis sit qui damnatos cruciat in inferno, et qui justos in purgatorio purgat; quamvis damnati secundum quod sunt inferiores merito, et loco inferiores ordinandi sint. Alius est locus purgatorii secundum dispensationem; et sic quandoque in diversis locis aliqui puniti leguntur, vel ad vivorum instructionem, vel ad mortuorum subventionem, ut viventibus eorum poena innotescens, per suffragia Ecclesiae mitigaretur. Quidam tamen dicunt, quod secundum legem communem locus purgatorii est ubi homo peccat; quod non videtur probabile, quia simul potest homo puniri pro peccatis quae in diversis locis commisit. Quidam vero dicunt quod puniuntur supra nos secundum legem communem; quia sunt medii inter nos et Deum quantum ad statum. Sed hoc nihil est; quia non puniuntur pro eo quod supra nos sunt, sed pro eo quod est infimum in eis, scilicet peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod ignis purgatorius est aeternus quantum ad substantiam, sed temporalis quantum ad effectum purgationis.

Ad secundum dicendum, quod poena inferni est ad affligendum; et ideo nominatur omnibus illis quae hic nos affligere consueverunt; sed poena purgatorii est principaliter ad purgandum reliquias peccati; et ideo sola poena ignis purgatorio attribuitur, quia ignis habet purgare et consumere.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit secundum dispensationem, et non secundum legem communem.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in purgatorio erit duplex poena: una damni, inquantum scilicet retardantur a divina visione; alia sensus, secundum quod ab igne corporali puniuntur; et quantum ad utrumque poena purgatorii minima excedit maximam poenam hujus vitae. Quanto enim aliquid magis desideratur, tanto ejus absentia est molestior. Et quia affectus quo desideratur summum bonum, post hanc vitam in animabus sanctis est intensissimus, quia non retardatur affectus mole corporis, et etiam quia terminus fruendi summo bono jam advenisset, nisi aliquid impediret; ideo de tardatione maxime dolent. Similiter etiam cum dolor non sit laesio, sed laesionis sensus; tanto aliquis magis dolet de aliquo laesivo, quanto magis est sensitivum; unde laesiones quae fiunt in locis maxime sensibilibus, sunt maximum dolorem causantes. Et quia totus sensus corporis est ab anima; ideo si in ipsam animam aliquod laesivum agat, de necessitate oportet quod maxime affligatur. Quod autem anima ab igne corporali patiatur, hoc ad praesens supponimus, quia de hoc infra, dist. 44, qu. 3, art. 3, quaestiunc. 3, in corp., dicetur. Et ideo oportet quod poena purgatorii quantum ad poenam damni et sensus excedat omnem poenam istius vitae. Quidam autem assignant rationem ex hoc quod anima tota punitur, non autem corpus. Sed hoc nihil est; quia sic poena damnatorum esset minor post resurrectionem quam ante; quod falsum est.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis anima sit minus passiva quam corpus, tamen est magis cognoscitiva passionis; et ubi est major passionis sensus, ibi est major dolor, etiam si sit minor passio.

Ad secundum dicendum, quod acerbitas illius poenae non est tantum ex quantitate peccati, quantum ex dispositione puniti; quia idem peccatum gravius punitur ibi quam hic: sicut ille qui est melioris complexionis, magis punitur eisdem plagis impositis quam alius; et tamen judex utrique easdem plagas pro eisdem culpis inferens, juste facit.

Et per hoc etiam patet solutio ad tertium.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod aliquid dicitur voluntarium dupliciter. Uno modo voluntate absoluta; et sic nulla poena est voluntaria, quia ex hoc est ratio poenae, quod voluntati contrariatur. Alio modo dicitur aliquid voluntarium voluntate conditionata, sicut ustio est voluntaria propter sanitatem consequendam; et sic aliqua poena potest esse voluntaria dupliciter. Uno modo, quia per poenam aliud bonum acquirimus; et sic ipsa voluntas assumit poenam aliquam, ut patet in satisfactione; vel etiam quia ille libenter eam accipit, et non vellet eam non esse, sicut accidit in martyrio. Alio modo, quia quamvis per poenam nullum bonum nobis accrescat, tamen sine poena ad bonum pervenire non possumus, sicut patet de morte naturali; et tunc voluntas non assumit poenam, et

vellet ab ea liberari; sed eam supportat; et quantum ad hoc voluntaria dicitur; et sic poena purgatorii est voluntaria. Quidam autem dicunt, quod non est aliquo modo voluntaria, quia sunt ita absorpti poenis, quod nesciunt se per poenam purgari, sed putant se esse damnatos. Sed hoc est falsum; quia nisi scirent se liberandos, suffragia non peterent, quod frequenter faciunt.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Solutio V. Ad quintam quaestionem dicendum, quod sicut post diem judicii divina justitia succendet ignem quo damnati in perpetuum punientur; ita etiam nunc sola justitia divina electi post hanc vitam purgantur; non ministerio daemonum, quorum victores extiterunt; nec ministerio Angelorum, quia cives suos non tam vehementer affligerent. Sed tamen possibile est quod eos ad loca poenarum deducant, et etiam ipsi daemones, qui de poenis hominum laetantur, eas concomitentur, et assistant (1) purgandis, tum ut de eorum poenis satientur, tum ut in eorum exitu a corpore aliquid suum ibi reperiant. In hoc autem saeculo, quando adhuc locus pugnae est, puniuntur homines et a malis angelis, sicut ab hostibus, ut patet de Job; et a bonis, sicut patet de Jacob, cujus nervus femoris Angelo percutiente emarcuit. Et hoc etiam expresse Dionysius dicit in 4 cap. de div. Nom., quod boni Angeli interdum puniunt.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS II.

Utrum lignum, fenum, et stipula, quae superaedificantur, sint peccata venialia.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod lignum, fenum, et stipula, quae superaedificari dicuntur supra positum fundamentum, non sint peccata venialia. Quia supra id quod est summum, nihil potest aedificari. Sed fundamentum spiritualis aedificii, ut Glossa Augustini dicit, est in summo. Ergo non potest super ipsum aedificari.

2. Praeterea, aedificium per fundamentum sustentatur. Sed peccata venialia non sustentantur per fundamentum spirituale, quod est fides per dilectionem operans. Ergo lignum, fenum, et stipula, quae aedificantur, non sunt peccata venialia.

3. Praeterea, Isa. 5, super illud: *Vae qui conjungitis domum ad domum*, dicit Hieronymus: *Haeretici dogmata dogmatibus conjungunt; et qui super fundamentum aedificare debuerunt aurum, argentum, et lapides pretiosos, aedificant lignum, fenum et stipulam.* Sed haeretici dogmata falsa confingentes, non peccant venialiter. Ergo lignum, fenum et stipula non sunt peccata venialia.

4. Praeterea, secundum Ambrosium (Ambrosiastrum in 1 Corinth., cap. 3), apostolica doctrina est fundamentum; ille autem superaedificat qui veniens post Apostolos docet, sive malus sive bonus sit. Sed bene docentes post Apostolos aedificant aurum, argentum, et lapides pretiosos, in quibus doctrina praeclara signatur; mali autem lignum, fenum, et stipulam, in quibus vana et frivola doctrina est peccatum mortale. Ergo per lignum, fenum et stipulam, mortalia peccata intelliguntur, et non venialia.

Sed contra est quod dicitur in littera per verba Augustini.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur, quod iidem sint qui utraque superaedificant. Quia, secundum Augustinum, per aurum signatur Dei contemplatio; per argentum dilectio proximorum; per lapides pretiosos bona opera. Sed illi qui inordinatos affectus aliquos habent ad res temporales, qui dicuntur lignum, fenum et stipulam aedificare, contemplantur aliquando Deum, et diligunt proximum, et aliqua bona opera faciunt. Ergo iidem sunt qui aedificant utraque.

2. Praeterea, sicut in littera dicitur, illi aedificant aurum, argentum, et lapides pretiosos, qui cogitant quae Dei sunt, quomodo placeant Deo. Sed tales etiam aliqua venialia committunt, ut patet 1 Joan. 1, qui per lignum, fenum, et stipulam intelliguntur. Ergo iidem sunt qui utraque superaedificant.

Sed contra est quod Augustinus dicit, quod illi qui aedificant aurum, argentum, et lapides pretiosos, sunt securi; sed illi qui aedificant lignum, fenum et stipulam, non sunt securi. Ergo non sunt iidem qui utraque aedificant.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod venialia etiam mortali adjuncta sint lignum, fenum, et stipula, ut non puniantur etiam aeternaliter in damnatis, sed temporaliter. Quia secundum distantiam culparum debet esse distantia poenarum. Sed culpa mortalis in infinitum excedit venialem. Ergo et poena poenam. Sed hoc non potest esse secundum acerbitatem, quia acerbitas utriusque poenae est finita. Ergo oportet quod hoc sit secundum durationem; quod non esset, si veniale aeternaliter puniretur.

2. Praeterea, non est personarum acceptio apud Deum, ut dicitur Rom. 2. Sed videretur esse, si pro eadem culpa unum plus et alium minus puniret. Cum ergo pro culpa veniali justus temporaliter puniatur, etiam damnatus non aeternaliter, sed temporaliter punietur.

Sed contra, Matth. 5, 26: *Non exies inde, donec reddas novissimum quadrantem*, idest minuta peccata. Sed ille qui in peccato mortali decedit, potest reddere. Ergo pro peccatis venialibus punietur aeternaliter.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod venialia caritati adjuncta possunt per aliquam poenam consumi; et ideo convenienter secundum metaphoram signantur illa quae per ignem consumuntur; et quia quanto aliquod peccatum est gravius, tanto difficilius purgatur; in peccatis autem venialibus invenitur alterum altero gravius; ideo convenienter eorum diversitas signatur per diversitatem eorum quae facilius et tardius consumuntur ab igne. Et quia perfectio cujuslibet quantitatis ternario comprehenditur, propter principium, medium, et finem; ideo triplex differentia ponitur; quia quaedam sunt gravissima in genere venialium, et difficillime purgabilia; et haec per lignum signantur; quaedam minima, quae per stipulam; quaedam media, quae per fenum signantur.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut fundamentum transumitur ad spiritualia ratione priori-

(1) *Al.* concomitantur, et assistunt.

tatis, et non ratione inferioritatis; ita superaedificari dicuntur non quae superius, sed quae posterius fiunt.

Ad secundum dicendum, quod venialia non dicuntur superaedificari quasi ex fundamento stabilitatem habentia. Dicitur enim aliquid super fundamentum poni tripliciter. Uno modo directo situ, quod supra fundamentum firmatur; et sic solum bona opera fidei formatae, quae fundamentum dicitur, superaedificantur. Alio modo dicitur esse super, quod est juxta, sicut patet in Psalm. 136: *Super flumina Babylonis;* et sic venialia superaedificantur, quia fundamentum non destruunt, sed simul cum fundamento sunt. Alio modo dicitur esse super, quod est post; sicut Ezech. ult. 3: *Super terminum Aser*, idest post, ut Glossa dicit: et sic etiam mortalia possunt superaedificari, quae fundamentum destruunt. Vel, secundum quosdam, per lignum, fenum et stipulam non intelliguntur ipsa venialia, sed opera bona quibus aliquis motus venialis peccati se immiscet; et haec superaedificantur quantum ad id quod est boni in eis, et non quantum ad id quod habent de veniali. Sed hoc non videtur esse secundum intentionem Apostoli et Augustini; quia tunc non esset distinctio inter lignum, fenum et stipulam, et aurum, argentum, et lapidem pretiosum.

Ad tertium dicendum, quod in sacra Scriptura praeter principalem sensum quem Auctor intendit, possunt alii sensus non incongrue aptari. Et sic Hieronymus per adaptationem quamdam loquitur, et non secundum intentionem Apostoli.

Ad quartum dicendum, quod aliqui etiam male docentes quandoque non mortaliter, sed venialiter peccant, sicut quando aliqua inutilia docent, vel aliquis motus inanis gloriae eis insurgit. Vel dicendum, quod loquitur secundum eumdem modum sicut Hieronymus.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod aurum, argentum et lapis pretiosus; et lignum, fenum et stipula, possunt dupliciter exponi. Uno modo ita quod quaelibet bona opera dicantur aurum, argentum et lapis pretiosus; et quaelibet venialia dicantur lignum, fenum et stipula; et sic non est dubium quod iidem aedificant utraque; sed quidam dicuntur haec et quidam illa aedificare, secundum quod eis magis insistunt; sicut etiam activi a contemplativis distinguuntur, quamvis et contemplativi aliquid agant, et activi aliquid contemplentur aliquando. Alio modo ita quod per aurum, argentum et lapidem pretiosum intelligantur solum opera perfectorum; et per lignum, fenum et stipulam superaedificata intelligantur venialia eorum qui solicitudinem de rebus temporalibus gerunt, non soli Deo vacantes; et tunc patet quod non sunt iidem qui utraque aedificant; quia imperfecti, etsi bona opera faciunt, tamen obscurantur ex solicitudinibus hujus mundi, ut claritatem auri, argenti et lapidis pretiosi non habeant; et similiter perfecti, etiam si aliqua venialia habeant, tamen ex fervore caritatis in eis consumuntur, et ex solicitudine continua quam de purgatione propria habent; et ideo non dicuntur ea superaedificare, quia in eis habitualiter non manent; et tales securi sunt, quia nihil est in eis purgabile.

Et secundum hoc patet solutio ad objecta.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod culpa [illegible] ordinari nisi per poenam; et quia Deus nihil inordinatum relinquit, ideo nunquam culpam sine poena dimittit. In illis autem qui damnantur, non potest aliqua culpa dimitti, nec aliquis reatus tolli, cum careant caritate, per quam et culpa purgatur, et reatus tollitur; et ideo culpa venialis in eis semper manebit, vel reatus ejus, si etiam ante peccatum mortale veniale dimissum fuisset quantum ad culpam, manente reatu; et propter hoc aeternaliter damnati de illis venialibus punientur.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum mortale meretur poenam aeternam, inquantum gratiam tollit, et a Deo aeterno separat; et secundum hoc in infinitum distat a veniali. In illo ergo qui gratia caret, et a Deo in perpetuum separatus est, per accidens veniali aeterna poena debetur ratione subjecti, quae per se debetur mortali.

Ad secundum dicendum, quod non est ibi aliqua personarum acceptio; quia in justo est gratia, cujus virtute, culpa ejus purgatur vel reatus; qua carent damnati; et ideo eorum culpa vel reatus per poenam expiari non potest: et sic patet quod venialia mortalibus adjuncta in damnatis per accidens habent quod non sunt lignum, fenum, et stipula.

ARTICULUS III.

Utrum per poenam purgatorii expietur peccatum veniale quo ad culpam.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod per poenam purgatorii non expietur peccatum veniale quo ad culpam. Quia super illud 1 Joan. 5: *Est peccatum ad mortem etc.* dicit Glossa interlinealis (1): *Quod in hac vita non corrigitur, frustra post mortem ejus venia postulatur.* Ergo nullum peccatum post hanc vitam quo ad culpam dimittitur.

2. Praeterea, ejusdem est labi in peccatum et a peccato liberari. Sed anima post mortem non potest peccare venialiter. Ergo nec a peccato veniali absolvi.

3. Praeterea, Gregorius dicit (homil. 13) (2), quod talis in judicio quisque futurus est, qualis de corpore exivit; quia lignum ubi ceciderit, ibi erit; Eccl. 11. Si ergo aliquis in hac vita exit cum veniali, in judicio cum veniali erit; et ita per purgatorium non expiatur a culpa veniali aliquis.

4. Praeterea, supra dictum est, dist. 17, qu. 2, art. 2, quaestiunc. 3, quod culpa actualis non deletur nisi per contritionem. Sed post hanc vitam non erit contritio, quae est actus meritorius; quia tunc non erit meritum neque demeritum, cum secundum Damascenum (lib. 2 de Fide orthod., cap. 4, in fine), hoc sit hominibus mors quod Angelis casus. Ergo post hanc vitam non dimittitur in purgatorio veniale quo ad culpam.

5. Praeterea, veniale non est in nobis nisi ratione fomitis; unde in primo statu Adam venialiter non peccasset, ut in 2 lib., dist. 21, quaest. 2, art. 3, in corp., dictum est. Sed post hanc vitam in purgatorio non erit sensualitas fomite corrupto in

(1) Sumpta est ex Gregorio lib. 16 Moral., cap 28, super illud Job. 24: *Usque ad inferos peccatum ejus* (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) Lib. 4 Dialogorum cap. 39, paulo aliis verbis (*Ex edit. P. Nicolai*).

anima separata, quia fomes dicitur lex carnis, Rom. 7. Ergo non erit ibi venialis culpa; et ita non potest expiari per purgatorium ignem.

Sed contra est quod Gregorius dicit in 4 Dial. (cap. 39), et Augustinus de vera Poenitentia (ubi supra), quod quaedam culpae leves in futuro remittuntur. Nec potest intelligi quo ad poenam (1); quia sic omnes culpae, quantumcumque graves, quantum ad reatum poenae per ignem purgatorium expiantur. Ergo venialia quantum ad culpam purgantur per ignem purgatorium.

Praeterea, 1 Corinth. 3, per lignum, fenum, et stipulam, ut dictum est, venialia intelliguntur. Sed lignum, fenum et stipula per purgatorium consumuntur. Ergo ipsae veniales culpae post hanc vitam remittuntur.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod ignis purgatorius non liberet a reatu poenae. Omnis enim purgatio respicit foeditatem. Sed poena non importat aliquam foeditatem. Ergo ignis purgatorius non liberat a poena.

2. Praeterea, contrarium non purgatur nisi per suum contrarium. Sed poena contrariatur poenae. Ergo per poenam purgatorii non purgatur aliquis a reatu poenae.

3. Praeterea, 1 Corinth. 3, super illud: *Salvus erit, sic tamen etc.*, dicit Glossa vetus: *Ignis iste est tentatio tribulationis, de qua scriptum est: Vasa figuli probat fornax;* Eccli. 27, 6. Ergo homo expiatur ab omni poena per poenas hujus mundi, saltem per mortem, quae est maxima poenarum, et non per purgatorium ignem.

Sed contra, poena purgatorii est gravior quam poena quaelibet hujus mundi, ut supra dictum est. Sed per poenam satisfactoriam, quam aliquis in hac vita sustinet, expiatur a debito poenae. Ergo multo fortius per poenam purgatorii.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod ab illa poena unus non liberetur alio citius. Quanto enim gravior est culpa et major reatus, tanto acerbior poena imponitur in purgatorio. Sed quae est proportio poenae acerbioris ad culpam graviorem, eadem est proportio poenae levioris ad culpam leviorem. Ergo ita cito liberatur unus a poena illa sicut alius.

2. Praeterea, inaequalibus meritis adduntur aequales (2) retributiones, et in caelo et in inferno, quantum ad durationem. Ergo videtur esse similiter in purgatorio.

Sed contra est similitudo Apostoli, qui differentias venialium per lignum, fenum et stipulam significavit. Sed constat quod lignum diutius manet in igne quam fenum et stipula. Ergo unum peccatum veniale diutius punitur in purgatorio quam aliud.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quidam dixerunt, quod post hanc vitam non dimittitur aliquod peccatum quo ad culpam; et si cum mortali culpa quis decedat, damnatur, et remissionis capax non est; non autem potest esse quod cum veniali decedat sine mortali, quia ipsa gratia finalis culpam purgat venialem. Veniale enim peccatum contingit ex hoc quod aliquis Christum habens in fundamento, nimis aliquod temporale diligit; qui quidem excessus ex concupiscentiae corruptione contingit; unde si gratia omnino concupiscentiae corruptionem vincat, sicut in beata Virgine fuit, non manet aliquis locus veniali; et ita, cum in morte omnino diminuatur et annihiletur ista concupiscentia, potentiae animae totaliter gratiae subjiciuntur, et veniale expellitur. Sed haec opinio frivola est et in se, et in causa sua. In se quidem, quia dictis sanctorum et Evangelii adversatur, cujus dicta non possunt exponi de remissione venialium quantum ad poenam, ut Magister in littera dicit; quia sic tam levia quam gravia in futuro dimittuntur. Gregorius autem (4 lib. dial. cap. 39), leves culpas tantum post hanc vitam remitti perhibet. Nec sufficit quod dicunt, quod hic dicitur specialiter de levibus, ne putetur nihil grave pro eis nos passuros; quia remissio poenae magis aufert gravitatem poenarum quam ponat. Quantum ad causam autem frivola apparet; quia defectus corporalis, qualis est in ultimo vitae, non aufert concupiscentiae corruptionem vel diminuit, quantum ad radicem, sed quantum ad actum; sicut patet etiam de illis qui graviter infirmantur. Nec iterum tranquillat potentias animae, ut eas gratiae subjiciat; quia tranquillitas potentiarum et subjectio earum ad gratiam est, quando inferiores vires obediunt superioribus, quae legi Dei condelectantur; quod in statu illo esse non potest, cum actus utrarumque impediatur; nisi tranquillitas dicatur privatio pugnae, sicut etiam in dormientibus accidit; nec tamen propter hoc somnus dicitur concupiscentiam diminuere, aut vires animae tranquillare, aut eas gratiae subdere. Et praeterea, dato quod concupiscentiam radicaliter diminueret defectus ille, et vires animae subderet gratiae; adhuc hoc non sufficeret ad purgationem culpae venialis jam commissae, quamvis sufficeret ad vitationem futurae; quia culpa actualis, etiam venialis, non dimittitur sine actuali contritionis motu, ut supra, dist. 16, qu. 1, art. 2, quaestiunc. 3, dictum est, quantumcumque habitualiter intendatur. Contingit autem quandoque quod aliquis dormiens moritur in gratia existens, qui cum veniali aliquo obdormivit; et talis non potest actum contritionis habere de veniali ante mortem. Nec potest dici, ut dicunt, quod, si non poenituit actu vel proposito in generali vel speciali, sit versum in mortale, propter hoc quod veniale fit mortale dum placet; quia non quaelibet placentia venialis facit peccatum mortale (alias omne veniale esset mortale, quia quodlibet veniale placet, cum sit voluntarium); sed talis placentia quae ad fruitionem spectat, in qua omnis humana perversitas consistit, dum rebus utendis fruimur, ut Augustinus dicit; et sic placentia illa quae facit peccatum mortale, est actualis placentia; quia omne peccatum mortale in actu consistit. Potest autem contingere quod aliquis postquam veniale peccatum commisit, nihil actualiter cogitet de peccato vel dimittendo vel tenendo; sed cogitet forte quod triangulus habet tres angulos aequales duobus rectis; et in hac cogitatione obdormiat, et moriatur. Unde patet quod haec opinio omnino irrationalis est.

Et ideo cum aliis dicendum, quod culpa venialis in eo qui cum gratia decedit, post hanc vitam

(1) *Al.* ad culpam.
(2) *Al.* inaequales.

dimittitur per ignem purgatorium; quia poena illa (1) aliqualiter voluntaria, virtute gratiae habebit vim expiandi culpam omnem quae simul cum gratia stare potest.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa loquitur de peccato mortali. Vel dicendum, quod quamvis in hac vita non corrigatur in se, corrigitur tamen in merito; quia hic homo meruit, ut ibi illa poena sit meritoria sibi.

Ad secundum dicendum, quod peccatum veniale contingit ex corruptione fomitis, qui in anima separata in purgatorio existente non erit; et ideo non poterit peccare venialiter; sed remissio culpae venialis est ex gratia informante (2), quae in purgatorio erit in anima separata; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod venialia non variant statum hominis; quia neque tollunt neque diminuunt caritatem, secundum quam mensuratur quantitas gratuitae bonitatis animae; et ideo per hoc quod venialia dimittuntur, talis manet anima qualis prius.

Ad quartum dicendum, quod post hanc vitam non potest esse meritum respectu praemii essentialis; sed respectu alicujus accidentalis potest esse quamdiu manet homo in statu viae aliquo modo; et ideo in purgatorio potest esse actus meritorius quantum ad remissionem culpae venialis.

Ad quintum dicendum, quod quamvis veniale ex pronitate fomitis contingat, tamen culpa in mente consequitur; et ideo etiam destructo fomite, culpa adhuc manere potest.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod quicumque est debitor alicujus, per hoc a debito absolvitur quod debitum solvit; et quia reatus nihil est aliud quam debitum poenae; per hoc quod aliquis poenam sustinet quam debebat, a reatu absolvitur; et secundum hoc poena purgatorii a reatu purgat.

Ad primum ergo dicendum, quod reatus, quamvis non importet foeditatem quantum in se est, tamen habet ordinem ad foeditatem ex causa sua.

Ad secundum dicendum, quod poena quamvis non contrarietur poenae, tamen contrariatur reatui ad poenam; quia ex hoc manet obligatio ad poenam quod poenam non sustinuit quam debebat.

Ad tertium dicendum, quod in eisdem verbis sacrae Scripturae latet multiplex intellectus; unde et ille ignis potest intelligi tribulatio praesens, vel poena sequens; et per utramque venialia purgari possunt. Sed quod mors naturalis ad hoc non sufficiat, supra dictum est, dist. 20, art. 1, quaest. 3, ad 3.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quaedam venialia sunt majoris adhaerentiae quam alia, secundum quod affectus magis ad ea inclinatur, et fortius in eis figitur: et quia ea quae sunt majoris adhaerentiae, tardius purgantur, ideo quidam in purgatorio diutius quam alii torquentur, secundum quod affectus eorum ad venialia fuit magis immersus.

Ad primum ergo dicendum, quod acerbitas poenae proprie respondet quantitati culpae; sed diuturnitas respondet radicationi culpae in subjecto; unde potest contingere quod aliquis diutius moretur qui minus affligitur, et e converso.

(1) *Nicolai*, cum sit aliqualiter etc.
(2) *Al.* informata.

Ad secundum dicendum, quod peccatum mortale, cui debetur supplicium inferni, et caritas, cui debetur praemium paradisi post hanc vitam, radicantur immobiliter in subjecto; et ideo quantum ad omnes est eadem diuturnitas utrobique; secus autem est de peccato veniali, quod in purgatorio punitur, ut ex dictis patet.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de confessione generali; et circa hoc quaeruntur tria: 1.° utrum virtute confessionis generalis venialia deleantur quo ad culpam; 2.° utrum peccata mortalia oblita; 3.° utrum aliquis possit licite confiteri peccata quae non fecit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum per confessionem generalem, quae fit in Completorio et Prima, dimittantur venialia.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod per confessionem generalem, quae fit in Completorio et Prima, non dimittantur venialia. Confessio enim qua dimittuntur peccata, est quoddam sacramentale. Sed illa generalis confessio non est sacramentalis, quia potest fieri etiam non sacerdoti. Ergo non valet ad peccatorum venialium dimissionem.

2. Praeterea, confessio per hoc ordinatur ad peccatorum dimissionem, inquantum per eam peccata confitentis manifestant. Sed post confessionem generalem ita remanent occulta peccata confitentis respectu ejus cui fit confessio, sicut et prius; tum quia quandoque ille cui fit confessio, non potest distinguere voces singulorum, quando plures simul generalem confessionem faciunt; tum quia in illis generalibus quae in confessione generali dicuntur, non est aliquis qui non peccet. Ergo confessio generalis non valet ad dimissionem venialium.

3. Praeterea, contritio directius ordinatur ad remissionem culpae quam confessio. Sed contritio generalis non sufficit ad remissionem venialium; quia quandoque cum generali contritione simul stat habitualis placentia alicujus venialis. Ergo multo minus confessio generalis peccata venialia quo ad culpam delet.

4. Praeterea, *Si dixerimus, quod peccatum non habemus, nos ipsos seducimus*, ut dicitur 1 Joan. 1, 8. Sed aliqui qui non habent peccata mortalia, frequenter confessionem generalem faciunt. Si ergo talis confessio sufficit ad delendum venialia, frequenter sunt sine peccato aliquo; quod videtur esse contra auctoritatem inductam.

Sed contra, nihil in Ecclesia frustra agitur. Sed post generalem confessionem sequitur secundum usum Ecclesiae, oratio, qua sacerdos dimissionem peccatorum confitentibus precatur. Ergo confessio generalis valet ad dimissionem peccatorum saltem venialium.

Praeterea, sacerdos accedens ad Missam celebrandam, confessionem generalem facit, ut purius accedat. Sed hoc non esset, si talis confessio non purgaret. Ergo purgat saltem a peccatis venialibus.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ista est ratio quare per infusionem gratiae et caritatis peccata venialia non dimittantur, quia non opponuntur caritati quantum ad habitum, sed magis quantum ad actum ejus, quem impediunt vel retardant;

et ideo, quando actus caritatis contra venialia dirigitur, ea quasi suo contrario delet. Nec oportet quod contra singulum eorum actus caritatis feratur ad eorum deletionem; quia nullum eorum de se habet specialem rationem qua caritati aliquo modo contrarietur, sicut est de peccatis mortalibus; sed omnia secundum unam rationem disponunt ad contrarium caritatis, inquantum nimis temporalibus rebus inhaeretur. Unde cum confessio generalis sit actus ex caritate procedens in eo qui caritatem habet, in venialia directus; constat quod valet ad venialium peccatorum dimissionem quantum ad culpam, et quandoque quantum ad poenam; tanta potest devotio confitentis adesse.

Ad primum ergo dicendum, quod confessio generalis quandoque est sacramentalis, et quandoque non. Sacramentalis quidem est, quando aliquis in secreto sacerdoti confitetur quaedam quae meminit, et alia venialia in generali; et tunc illa generalis confessio ex quatuor habet quod valeat ad remissionem venialium, quantum ad culpam, et etiam poenam, vel in parte vel in toto: scilicet ex contritione confitentis, ex humilitate confessionis, ex oratione sacerdotis, inquantum est quaedam persona; ex vi clavium. Quando autem fit publice coram multis et cum multis in Ecclesia, non est sacramentalis; unde tunc habet efficaciam ex tribus primis, et non ex quarto; et propter hoc etiam non subjungitur in Prima et Completorio absolutio, nec satisfactionis injunctio, sed solum oratio *Misereatur*.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de confessione sacramentali, quae judicium sacerdotis expectat; et ideo requiritur aliqualis peccatorum manifestatio.

Ad tertium dicendum, quod contritio generalis sufficit ad peccatorum venialium dimissionem quo ad culpam; sed illud quod habitu retinetur in affectu, excluditur ab illa generalitate; unde illud non deletur per talem contritionem, neque etiam per generalem confessionem.

Ad quartum dicendum, quod non fuit intentio Apostoli dicere, quod non sit aliquod momentum in quo homo non sit sine peccato quo ad culpam; sed quia ista vita a nullo sine peccato agitur; et quia etiam dimissa culpa reatus aliquis manet.

ARTICULUS II.

Utrum confessio generalis sufficiat ad delendum peccata mortalia oblita.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod confessio generalis non sufficiat ad delendum peccata mortalia oblita. Peccatum enim quod per confessionem deletum est, non est necesse iterum confiteri. Si ergo peccata oblita per confessionem generalem dimitterentur, non esset necessarium quod cum ad notitiam redeunt, aliquis ea confiteretur.

2. Praeterea, quicumque non est conscius alicujus peccati; vel non habet peccatum, vel est oblitus sui peccati. Si ergo per generalem confessionem factam peccata oblita mortalia dimittuntur; quicumque non est sibi conscius de aliquo peccato mortali, quandocumque generalem confessionem facit, potest esse certus quod sit immunis a peccato mortali; quod est contra Apostolum 1 Corinth. 4, 4: *Nihil mihi conscius sum, sed non in hoc justificatus sum.*

3. Praeterea, nullus ex negligentia reportat commodum. Sed non potest esse sine negligentia quod aliquis peccatum mortale obliviscatur antequam ei dimittatur. Ergo non reportat ex hoc tale commodum, quod sine speciali confessione de peccato ei dimittatur.

4. Praeterea, magis est elongatum a cognitione confitentis illud quod est omnino ignoratum, quam illud cujus est oblitus. Sed peccata per ignorantiam commissa generalis confessio non delet; quia tunc, haeretici qui nesciunt aliqua peccata, in quibus sunt, esse peccata, aut etiam aliqui simplices, per generalem confessionem absolverentur; quod falsum est. Ergo generalis confessio non tollit peccata oblita.

Sed contra, Psalm. 33, 6: *Accedite ad eum, et illuminamini, et facies vestrae non confundentur.* Sed ille qui confitetur omnia quae scit, accedit ad Deum quantum potest; plus autem ab eo requiri non potest. Ergo non confunditur, ut repulsam patiatur; sed veniam consequitur.

Praeterea, ille qui confitetur, veniam consequitur, nisi sit fictus. Sed ille qui confitetur omnia peccata quae in memoria habet, et oblitus est aliquorum, non ex hoc est fictus; quia ignorantiam facti patitur, quae a peccato excusat. Ergo veniam consequitur, et sic peccata oblita sibi relaxantur; cum impium sit a Deo dimidiam sperare veniam, ut supra, dist. 15, Magister dicit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod confessio operatur praesupposita contritione, quae culpam delet; et sic ordinatur confessio directe ad dimissionem poenae; quod quidem facit et ex erubescentia quam habet, et ex vi clavium, cui se confitens subjicit. Contingit autem quandoque quod per contritionem praecedentem peccatum aliquod deletum est quo ad culpam sive in generali, si ejus tunc memoria non habeatur, sive in speciali; et tamen ante confessionem aliquis illius peccati oblitus est; et tunc confessio generalis sacramentalis operatur ad dimissionem poenae ex vi clavium, quibus se confitens subjicit, nullum obstaculum, quantum in ipso est, ponens. Sed ex illa parte qua erubescentia confessionis peccati poenam minuebat, poena ipsius, de qua quis specialiter coram sacerdote non erubuit, non est diminuta.

Ad primum ergo dicendum, quod in sacramentali confessione non solum requiritur absolutio, sed judicium sacerdotis satisfactionem imponentis expectatur; et ideo quamvis iste absolutione sit functus, tamen tenetur confiteri, ut suppleatur quod defuit sacramentali confessioni.

Ad secundum dicendum, quod confessio non operatur, ut dictum est, nisi contritione praesupposita; de qua quando vera fuerit, non potest aliquis scire, sicut nec scire potest an gratiam habeat, per certitudinem. Et ideo sciri non potest, utrum per confessionem generalem sit sibi peccatum oblitum dimissum per certitudinem; quamvis possit per conjecturas aliquas aestimari, de quibus supra, dist. 9, dictum est.

Ad tertium dicendum, quod iste non reportat commodum ex negligentia; quia non ita plenam remissionem consequitur, sicut alias consecutus fuisset; nec tantum meretur; et tenetur iterum confiteri, cum ad memoriam peccatum reduxit.

Ad quartum dicendum, quod ignorantia juris non excusat, quia ipsa peccatum est; sed ignorantia

facti excusat. Unde aliquis de hoc quod non confitetur peccata quae nescit esse peccata propter ignorantiam juris divini, non excusatur a fictione; excusaretur autem, si nesciret ea esse peccata propter ignorantiam particularis circumstantiae, ut si cognovit alienam quam credidit esse suam. Sed oblivio de actu peccati habet ignorantiam facti; et ideo excusat a peccato fictionis in confessione, quod fructum absolutionis et confessionis impedit.

ARTICULUS III.

Utrum aliquis licite possit confiteri peccatum quod non habet.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis licite possit confiteri peccatum quod non habet. Quia, sicut dicit Gregorius (1), bonarum mentium est ibi culpam agnoscere ubi culpa non est. Ergo ad bonam mentem pertinet ut de illis culpis se accuset quas non commisit.

2. Praeterea, aliquis per humilitatem se reputat deteriorem aliquo qui est manifestus peccator; et in hoc commendandus est. Sed quod corde quis aestimat, licet ore confiteri. Ergo licite potest se confiteri habere gravius peccatum quam habeat.

3. Praeterea, aliquis quandoque dubitat de aliquo peccato, utrum sit mortale vel veniale; et talis debet, ut videtur, de illo confiteri ut de mortali. Ergo aliquis debet confiteri aliquod peccatum quod non habet.

4. Praeterea, satisfactio ex confessione ordinatur. Sed aliquis potest satisfacere de peccato quod non commisit. Ergo potest etiam confiteri peccatum quod non fecit.

Sed contra, quicumque dicit se fecisse quod non fecit, mentitur. Sed nullus in confessione mentiri debet, cum omne mendacium sit peccatum. Ergo nullus debet confiteri peccatum quod non fecit.

Praeterea, in judicio exteriori non debet aliquod crimen alicui impingi, quod non potest per testes idoneos probari. Sed testis in foro poenitentiae est conscientia. Ergo aliquis non debet se accusare de peccato quod conscientia sua non habet.

Solutio. Respondeo dicendum, quod per confessionem debet poenitens se confessori suo manifestare. Ille autem qui aliud de se sacerdoti loquitur quam sua conscientia habeat, sive bonum, sive malum, non se sacerdoti manifestat, sed magis occultat; et ideo non est idonea confessio; sed ad hoc quod sit idonea requiritur quod os cordi concordet, ut solum hoc os accuset quod conscientia tenet.

Ad primum ergo dicendum, quod agnoscere culpam ubi non est, potest esse dupliciter. Uno modo ut intelligatur quantum ad substantiam actus; et sic non est verum; non enim ad bonam mentem pertinet, sed ad errantem, ut se actum aliquem commisisse cognoscat quem non commisit. Alio modo quantum ad conditionem actus; et sic verum est quod Gregorius dicit, quia justus in actu qui de se bonus videtur, formidat ne aliquis defectus ex parte sua fuerit; et sic dicitur Job 9, 18: *Verebar omnia opera mea.* Et ideo ad bonam mentem etiam pertinet ut hanc formidinem quam corde tenet, lingua accuset.

Et per hoc patet solutio ad secundum; quia justus qui est vere humilis, non reputat se deteriorem quantum ad perpetrationem actus qui sit pejor ex genere; sed timet ne in his quae bene agere videtur, per superbiam gravius delinquat.

Ad tertium dicendum, quod quando aliquis dubitat de aliquo peccato an sit mortale, tenetur illud confiteri dubitatione manente; quia qui aliquid committit vel omittit, in quo dubitat esse mortale peccatum, peccat mortaliter, discrimini se committens. Et similiter periculo se committit qui de hoc quod dubitat esse mortale, negligit confiteri. Non tamen debet asserere illud esse mortale, sed cum dubitatione loqui, et judicium sacerdotis expectare, cujus est discernere inter lepram et lepram.

Ad quartum dicendum, quod ex hoc quod homo satisfacit pro peccato quod non commisit, non incurrit mendacium, sicut cum quis confitetur peccatum quod non credit se fecisse. Si enim dicat peccatum quod non fecit, tamen credit se fecisse, non mentitur; et ideo non peccat si eo modo dicat sicut est in corde suo.

(1) Colligitur ex Lib. 12 Epist., indict. 7, epist. 31 (*Ex edit. P. Nicolai*).

QUAESTIO III.

Deinde quaeritur de sigillo confessionis; et circa hoc quaeruntur tria: 1.° utrum in quolibet casu teneatur homo celare ea quae sub sigillo confessionis habet; 2.° utrum possit alii revelare de licentia confitentis; 3.° utrum teneatur ea celare, si etiam alias ea novit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum in quolibet casu teneatur sacerdos celare peccata quae sub sigillo confessionis novit.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non in quolibet casu teneatur celare sacerdos peccata quae sub sigillo confessionis novit. Quia, sicut dicit Bernardus (tract. de Praecepto et Dispens., cap. 3), *quod est institutum pro caritate, contra caritatem non militat.* Sed celatio confessionis in aliquo casu contra caritatem militaret; sicut aliquis in confessione scit aliquem haereticum, quem non potest inducere ad hoc quod desistat a corruptione plebis; et similiter de illo qui scit per confessionem affinitatem esse inter aliquos qui contrahere volunt. Ergo talis debet confessionem revelare.

2. Praeterea, id ad quod quis obligatur ex praecepto Ecclesiae tantum, non est necesse observari mandato Ecclesiae in contrarium facto. Sed celatio confessionis introducta est ex statuto Ecclesiae tantum. Si ergo per Ecclesiam praecipiatur quod quicumque scit aliquid de tali peccato, dicat; ille qui scit per confessionem, dicere debet.

3. Praeterea, magis debet homo servare conscientiam suam quam famam alterius; quia caritas ordinata est. Sed aliquando aliquis peccatum celans incurrit propriae conscientiae damnum, sicut cum in testimonium adducitur pro peccato illo, et jurare cogitur de veritate dicenda; vel cum aliquis Abbas scit per confessionem alicujus Prioris sibi subjecti peccatum, cujus occasio inducit ipsum ad ruinam, si ei Prioratum dimittat; unde debet ei auferre propter debitum pastoralis curae; auferendo autem videtur confessionem publicare.

4. Praeterea, aliquis sacerdos per confessionem alicujus, quam audit, potest accipere conscientiam quod sit praelatione indignum. Sed quilibet tenetur contradicere promotioni indignorum, si sua intersit. Cum ergo contradicendo suspicionem inducere videatur de peccato, et sic quodammodo confessionem revelare; videtur quod oporteat quandoque confessionem revelare.

Sed contra est quod dicit Decret. de Poenit. et Remis. (cap. *Omnis utriusque sexus*): *Caveat sacerdos ne verbo vel signo vel alio quovis modo prodat aliquatenus peccatorem.*

Praeterea, sacerdos debet Deo, cujus est minister, conformari. Sed Deus peccata quae per confessionem panduntur, non revelat, sed tegit. Ergo nec sacerdos revelare debet.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod sigillum confessionis se extendat ad alia quam illa quae sunt de confessione. Quia de confessione non sunt nisi peccata. Sed aliquando aliquis cum peccatis multa alia narrat quae ad confessionem non pertinent. Ergo, cum ea sacerdoti dicantur ut Deo, videtur quod ad illa etiam sigillum confessionis se extendat.

2. Praeterea, aliquando aliquis dicit alicui aliquod secretum, et ille recipit sub sigillo confessionis. Ergo sigillum confessionis se extendit ad illa quae non sunt de confessione.

Sed contra, sigillum confessionis est aliquid annexum sacramentali confessioni. Sed ea quae sunt annexa alicui sacramento, non se extendunt ultra sacramentum illud. Ergo sigillum confessionis non se extendit nisi ad ea de quibus est sacramentalis confessio.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod non solum sacerdos sigillum confessionis habeat. Quia aliquando aliquis confitetur sacerdoti per interpretem necessitate urgente. Sed interpres etiam tenetur confessionem celare. Ergo etiam non sacerdos aliquid sub sigillo confessionis habet.

2. Praeterea, aliquando aliquis in casu necessitatis potest laico confiteri. Sed ille tenetur peccata celare, cum sibi dicantur sicut Deo. Ergo non solum sacerdos sigillum confessionis habet.

3. Praeterea, aliquando aliquis se sacerdotem finget, ut conscientiam alicujus exploret per hanc fraudem; et ille etiam, ut videtur, peccat, si confessionem revelet. Ergo non solus sacerdos sigillum confessionis habet.

Sed contra est quod solus sacerdos est minister hujus sacramenti. Sed sigillum confessionis est annexum sacramento. Ergo solus sacerdos habet sigillum confessionis.

Praeterea, homo tenetur ea quae in confessione audit, celare; quia nescit ea ut homo, sed ut Deus. Sed solus sacerdos est minister Dei. Ergo ipse solus tenetur occultare.

Solutio. I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in sacramentis ea quae exterius geruntur, sunt figura rerum quae interius contingunt; et ideo confessio qua quis sacerdoti se subjicit, signum est interioris qua quis Deo subjicitur. Deus autem peccatum illius qui se sibi subjicit per poenitentiam, tegit; unde et hoc oportet in sacramento poenitentiae significari; et ideo de necessitate sacramenti est quod quis confessionem celet; et tamquam violator sacramenti peccat qui revelat; et praeter hoc sunt aliae utilitates hujus celationis; quia per hoc homines ad confessionem magis attrahuntur, et simplicius peccata confitentur.

Ad primum ergo dicendum, quod quidam dicunt, quod sacerdos non tenetur servare sub sigillo confessionis nisi peccata de quibus poenitens emendare promittit; alias potest ea dicere ei qui potest prodesse, non obesse. Sed haec opinio videtur erronea, cum sit contra veritatem sacramenti. Sicut enim baptismus est sacramentum, quamvis quis fictus accedit; nec est mutandum propter hoc aliquid de essentialibus sacramenti; ita confessio non desinit esse sacramentalis, quamvis ille qui confitetur, emendationem non proponat; et ideo nihilominus sub occulto tenendum est. Nec tamen sigillum confessionis contra caritatem militat; quia caritas non requirit quod apponatur remedium peccato quod homo nescit. Illud autem quod sub confessione scitur, est quasi nescitum, cum non sciat (1) ut homo, sed ut Deus. Tamen aliquod remedium adhibere debet in praedictis casibus quantum potest sine confessionis revelatione, sicut monendo eos qui confitentur, et aliis diligentiam apponendo ne corrumpantur per haeresim. Potest etiam dicere praelato, quod diligentius invigilet super gregem suum; ita tamen quod non dicat aliquid per quod verbo vel nutu confitentem prodat.

Ad secundum dicendum, quod praeceptum de confessione servanda consequitur ipsum sacramentum; et ideo sicut praeceptum de confessione sacramentali facienda est de jure divino, et non potest aliqua dispensatione vel jussione humana homo ab eo absolvi; ita nullus ad revelationem confessionis potest ab homine cogi vel licentiari. Unde si praecipiatur sub poena excommunicationis latae sententiae, quod dicat si aliquid scit de peccato, non debet dicere; quia debet aestimare quod intentio praecipientis sit, si sciat ut homo. Si etiam exprimeret de confessione interrogans, non deberet dicere; nec excommunicationem incurreret; quia non est subjectus superiori suo nisi ut homo; hoc autem non scit ut homo, sed ut Deus.

Ad tertium dicendum, quod homo non adducitur in testimonium nisi ut homo; et ideo absque laesione conscientiae potest jurare se nescire quod scit tantum ut Deus. Similiter autem absque laesione conscientiae potest praelatus impunitum dimittere peccatum quod scit ut Deus, vel sine aliquo remedio; quia non tenetur adhibere remedium nisi eo modo quo ad ipsum defertur; unde in his quae deferuntur ei in foro poenitentiae, in eodem foro debet quantum potest adhibere remedium; ut Abbas in casu praedicto admoneat eum, ut Prioratum resignet; vel si noluerit, potest ex aliqua alia occasione absolvere a cura Prioratus; ita tamen quod omnis suspicio vitetur de confessionis revelatione.

Ad quartum dicendum, quod ex multis aliis causis aliquis redditur indignus ad praelationis officium quam ex peccato; sicut ex defectu scientiae vel aetatis vel alicujus hujusmodi; et ideo qui contradicit, nec suspicionem de crimine facit, nec confessionem revelat.

(1) *A'.* nesciat. *et infra* nescit.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sigillum confessionis non directe se extendit nisi ad illa quae cadunt sub sacramentali confessione; sed indirecte id quod non cadit sub sacramentali confessione, etiam ad confessionis sigillum pertinet, sicut illa per quae posset peccator vel peccatum deprehendi. Nihilominus etiam illa summo studio sunt celanda, tum propter scandalum, tum propter pronitatem quae ex consuetudine accidere posset.

Et per hoc patet responsio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod homo non de facili debet recipere aliquid hoc modo; si tamen recipiat, ex promissione tenetur hoc modo celare ac si in confessione haberet, quamvis sub sigillo confessionis non habeat.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sigillum confessionis competit sacerdoti inquantum est minister hujus sacramenti, quod nihil est aliud quam debitum confessionem celandi; sicut clavis est potestas absolvendi. Tamen sicut aliquis qui non est sacerdos, in aliquo casu participat aliquid de actu clavis, dum confessionem audit propter necessitatem; ita etiam participat de actu sigilli confessionis, et tenetur celare; quamvis, proprie loquendo, sigillum confessionis non habeat.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS II.

Utrum de licentia poenitentis possit sacerdos peccatum quod sub sigillo confessionis habet, alteri prodere.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod de licentia poenitentis non possit sacerdos peccatum quod sub sigillo confessionis habet, alteri prodere. Quod enim non potest superior, non potest inferior. Sed Papa non posset aliquem licentiare ut peccatum quod scit in confessione, alteri diceret. Ergo nec ille qui confitetur, potest ipsum licentiare.

2. Praeterea, illud quod est institutum propter bonum commune, non potest ex arbitrio unius mutari. Sed celatio confessionis est instituta propter bonum totius Ecclesiae, ut homines confidentius ad confessionem accedant. Ergo ille qui confitetur, non potest licentiare sacerdotem ad dicendum.

3. Praeterea, si posset sacerdos licentiari, videretur dari pallium malitiae malis sacerdotibus; quia possent praetendere sibi licentiam datam, et sic impune peccarent; quod non est conveniens. Ergo videtur quod non possit a confitente licentiari.

4. Praeterea, ille cui iste revelabit, non habebit hoc sub sigillo confessionis; et sic poterit publicari peccatum quod jam deletum est; quod non est conveniens. Ergo non potest licentiari.

Sed contra, superior potest remittere peccatorem cum litteris ad inferiorem sacerdotem de voluntate ipsius. Ergo de voluntate confitentis potest alteri peccatum revelare.

Praeterea, qui potest aliquid facere per se, potest etiam per alterum facere. Sed confitens potest per se peccatum suum, quod fecit, revelare. Ergo potest internuntium sacerdotem facere.

Solutio. Respondeo dicendum, quod duo sunt propter quae sacerdos tenetur peccatum occultare. Primo et principaliter, quia ipsa occultatio est de essentia sacramenti, inquantum scit illud ut Deus, cujus vicem gerit ad confessionem. Alio modo propter scandalum vitandum. Potest autem poenitens facere ut illud quod sacerdos sciebat ut Deus, sciat etiam ut homo; quod facit dum eum licentiat ad dicendum; et ideo si dicat, non frangit sigillum confessionis. Tamen debet cavere scandalum dicendo, ne fractor sigilli praedicti reputetur.

Ad primum ergo dicendum, quod Papa non potest licentiare eum ut dicat; quia non potest facere ut sciat ut homo; quod potest qui confitetur.

Ad secundum dicendum, quod non tollitur illud quod est propter bonum commune institutum; quia sigillum confessionis non frangitur, quia dicitur quod alio modo scitur.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc non datur aliqua impunitas malis sacerdotibus; quia imminet eis probatio, si accusantur, quod de licentia confitentis revelaverunt.

Ad quartum dicendum, quod ille ad quem notitia peccati devenit mediante sacerdote ex voluntate confitentis, participat in aliquo actum sacerdotis; et ideo simile est de eo et de interprete; nisi forte peccator velit quod ille absolute sciat et libere.

ARTICULUS III.

Utrum illud quod quis scit per confessionem et alio modo, nullo modo possit revelare.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod illud quod quis scit per confessionem et alio modo, nullo modo possit revelare. Non enim frangitur sigillum confessionis, nisi dum peccatum quod in confessione habetur, revelatur (1). Si ergo iste revelat peccatum quod in confessione audivit, qualitercumque aliter sciat, sigillum confessionis frangere videtur.

2. Praeterea, quicumque confessionem alicujus audit, ei obligatur ad hoc quod peccata ipsius non revelet. Sed si aliquis alicui promitteret tenere privatum quod ei dicitur, quantumcumque postea sciret, deberet privatum tenere. Ergo quod in confessione quis audit, quantumcumque alias sciatur, debet privatum haberi.

3. Praeterea, duorum quod est altero potentius trahit ad se reliquum. Sed scientia sua qua scit peccatum ut Deus, est potentior, et dignior illa qua scit ut homo. Ergo trahit ad se eam; et ita non poterit revelari, secundum quod scientia qua scit ut Deus, exigit.

4. Praeterea, secretum confessionis institutum est ad vitandum scandalum, et ut homines a confessionibus non retraherentur. Sed si aliquis posset dicere illud quod in confessione audivit, etiam si alias sciret, nihilominus scandalum sequeretur. Ergo nullo modo potest dicere.

Sed contra, nullus potest alium obligare ad quod non erat obligatus, nisi sit suus praelatus, qui obliget eum praecepto. Sed ille qui sciebat alicujus peccatum per visum, non erat obligatus ad celandum. Ergo ille qui ei confitetur, cum non sit praelatus suus, non potest eum obligare ad celandum hoc quod sibi confitetur.

Praeterea, secundum hoc posset impediri justi-

---

(1) *Ita Nicolaius ex MS. Al.* quod in confessione, qualitercumque etc. *intermediis omissis.*

tia Ecclesiae, si aliquis, ut evaderet sententiam excommunicationis, quae in ipsum ferenda erat propter aliquod peccatum de quo convictus est, confiteretur ei qui sententiam ferre debet. Sed justitiae executio est in praecepto. Ergo non tenetur celare peccatum quod quis in confessione audit, si alias scit.

Solutio. Respondeo dicendum (1), quod circa hoc est triplex opinio. Quidam enim dicunt, quod illud quod aliquis audit in confessione, non potest aliquo modo dicere, si sciat alias, sive ante sive post. Quidam vero dicunt, quod per confessionem praecluditur sibi via ne possit aliquid dicere quod prius scivit; non autem quin possit dicere, si postea alio modo sciat. Utraque autem opinio, dum nimium sigillo confessionis attribuit, praejudicium veritati et justitiae servandae facit. Posset enim aliquis ad peccata esse proclivior, si non timeret ab illo accusari cui confessus est, si coram ipso peccatum iteraret. Similiter etiam multum justitiae perire poterit, si testimonium ferre non posset aliquis de eo quod vidit, propter confessionem de hoc factam. Nec obstat quod quidam dicunt, quod debet protestari, se non tenere privatum hoc; quia hoc non posset protestari nisi postquam peccatum esset sibi dictum; et tunc quilibet sacerdos posset, cum vellet, revelare peccatum protestationem faciendo, si hoc ipsum ad revelandum liberum redderet.

Et ideo alia opinio est, et verior, quia illud quod homo alias scit, sive ante confessionem, sive post, non tenetur celare quantum ad id quod scit ut homo. Potest enim dicere: scio illud, quia vidi; tenetur tamen celare illud, inquantum scit ut Deus. Non potest enim dicere: Ego audivi hoc in confessione. Tamen propter scandalum vitandum debet abstinere ne de hoc loquatur, nisi necessitas immineat.

Ad primum ergo dicendum, quod quando aliquis dicit se vidisse quod in confessione audivit, non revelat quod in confessione audivit, nisi per accidens; sicut qui scit per auditum et visum, non revelat quod videt, per se loquendo, si dicat se audisse; sed per accidens, quia dicit auditum, cui accidit visum esse; et ideo talis sigillum confessionis non frangit.

Ad secundum dicendum, quod non obligatur audiens confessionem quod non revelet peccatum simpliciter, sed prout est in confessione auditum; nullo enim casu dicere debet se audivisse in confessione.

(1) *Al. additur* ad primam quaestionem.

Ad tertium dicendum, quod intelligendum est de duobus qui habent oppositionem. Sed scientia qua scit aliquis peccatum ut Deus, et illa qua scit ut homo, non sunt opposita; et ideo ratio non procedit.

Ad quartum dicendum, quod non debet ita vitari peccatum ex una parte quod ex alia justitia relinquatur; veritas enim non est propter scandalum dimittenda; et ideo quando imminet periculum justitiae et veritatis, non debet dimitti revelatio ejus quod quis in confessione audivit, si alias scit, propter scandalum; dum tamen scandalum, quantum in se est, evitare nitatur.

Expositio textus.

Non redarguo, quia forsitan verum est. Hoc non dicit Augustinus quasi dubitans an purgatorium sit; sed an de hoc igne Apostolus intelligat.

Quod omnia criminalia semel saltem oportet in confessione exprimi. Contra, contritio non oportet quod sit singillatim de omnibus. Ergo nec confessio. — Et dicendum, quod contritio est in conspectu Dei, qui uno intuitu omnia videt; sed confessio fit homini, cui oportet singillatim omnia exponi. Et praeterea oportet de omni peccato mortali quod memoriae occurrit, singulariter dolere, ut praedictum est.

Nisi aliqua sint frequenter iterata. Contra, iteratio non trahit ea extra genus venialium peccatorum. — Et dicendum, quod loquitur quantum ad dispositionem; quia frequens venialium iteratio disponit ad illam placentiam venialium in qua consistit peccatum mortale; quia secundum quod habitus ex consuetudine generatur et augetur, secundum hoc delectatio et pronitas crescit.

Sed aliud est favore vel odio proprium sacerdotem contemnere, quod canones prohibent; aliud caecum vitare, quod Urbanus facere monet. Contra, ergo secundum hoc videtur quod aliquis possit cui vult confiteri, quando habet sacerdotem ignorantem. — Et dicendum, quod hoc intelligendum est, quando sacerdotis ignorantia posset hominem inducere in errorem; tunc enim de licentia sacerdotis vel superioris debet alium petere prudentiorem. Quinque tamen casus ponuntur in quibus licet alii confiteri quam proprio sacerdoti sine ejus licentia. Primus est, si sit vagabundus; secundus, si mutavit domicilium; tertius, si offendit in aliena parochia; quartus propter malitiam sacerdotis, si revelat confessiones, vel incitat ad malum; quintus in articulo necessitatis.

DISTINCTIO XXII.

Si peccata dimissa redeant.

Cumque multis auctoritatibus supra sit assertum, in vera cordis contritione peccata dimitti ante confessionem vel satisfactionem, ei etiam qui aliquando in crimen relapsurus est; quaeritur si post cordis contritionem confiteri contempserit, vel in peccatum idem vel simile reciderit, an peccata dimissa redeant. Cujus quaestionis solutio obscura est et perplexa; aliis asserentibus, aliis e contra negantibus peccata semel dimissa ulterius replicari ad poenam. Qui vero dicunt peccata dimissa redire, subditis se muniunt testimoniis. Ambrosius ait (Ambrosiaster in cap. 4 Epist. ad Ephesios, aliis verbis): « Donate invicem, si alter in alterum peccat; alioquin Deus repetit dimissa. Si enim in his contemptus fuerit, sine dubio revocabit sententiam, per quam misericordiam dederat, sicut in Evangelio (Matth. 18), de servo nequam legitur, qui in conservum suum impius deprehensus est. » Item Rabanus (ut habetur de Poen., dist. 4, cap. « Si Judas »): « Nequam servum tradidit Deus tortoribus quo ad usque redderet universum debitum; quia non solum peccata quae post baptismum homo egit, reputabuntur ei ad poenam, sed etiam originalia quae in ba-

» ptismo sunt ei dimissa. » Item Gregorius (1): « Ex dictis » evangelicis constat quia si ex corde non dimittimus quod » in nos delinquitur, et hoc rursum exigitur quod jam nobis » per poenitentiam dimissum fuisse gaudebamus. » Item Augustinus (2): « Dicit Deus: Dimitte, et dimittetur tibi. Sed » ego prius dimisi, dimitte vel postea. Nam si non dimise» ris, revocabo te, et quidquid dimiseram, replicabo, tibi. » Item (3): « Qui divini beneficii oblitus suas vult vindicare » injurias, non solum de futuris peccatis veniam non mere» bitur, sed etiam praeterita, quae jam sibi dimissa credebat, » ad vindictam ei replicabuntur. » Item Beda (super. Luc. lib. 4, cap. 48), super illud (4): « Revertar in domum meam » etc. Timendus est ille versiculus, non exponendus; ne » culpa quam in nobis extinctam credebamus, per incautelam » nos vacantes opprimat. » Item ibid.: « Quemcumque enim » post baptisma sive privatas haeretica, seu cupiditas mun» dana arripuerit, mox omnium prosternet in ima vitiorum. » Item Augustinus (lib. 1 de Bapt. contra Donatistas, cap. 12): « Redire dimissa peccata ubi fraterna caritas non est, aper» tissime (5) Dominus in Evangelio (Matth. 18), docet in illo » servo a quo dimissum Dominus debitum petiit, eo quod » ille conservo suo debitum nollet dimittere. » His auctoritatibus innituntur qui dicunt peccata dimissa, si replicantur, redire simpliciter. Quibus opponitur. Si quis pro peccato de quo poenituit, et indulgentiam accepit, iterum punitur, non videtur justum. Si punitur pro eo quod peccavit et non emendavit, justitia est aperta. Si vero requiritur quod fuerat condonatum, vel justitia non est, vel justitia est occulta. Videtur etiam Deus bis in idipsum judicare, et duplex tribulatio (6) consurgere; quod Scriptura negat (Nahum 1, 9). Sed ad hoc potest dici, quod neque duplex tribulatio consurgit, neque judicat Deus his in idipsum. Hoc enim fieret, si post condignam satisfactionem et sufficientem poenam iterum puniret. Sed non satisfecit digne et sufficienter qui non perseveravit. Debuit enim jugem peccati habere memoriam non ad faciendum, sed ad cavendum; debuit non oblivisci omnes retributiones (7) Dei, quae tot sunt, quot sunt peccatorum remissiones. Tot ergo debuit cogitare dona (8) Dei quot mala sua, ac pro illis usque in finem gratias agere. Sed quia ingratus ad vomitum sicut canis rediit, anteacta bona mortificavit, et peccatum dimissum revocavit, ut cui humiliato ante Deus peccatum dimiserat, eidem postea elato et ingrato imputet.

Aliorum sententia.

Sed quia absonum videtur ut peccata dimissa iterum imputentur, placet quibusdam neminem pro peccatis semel dimissis iterum a Deo puniri. Sed ideo dicuntur dimissa redire, et imputari, quia propter ingratitudinem ita reus; et peccator constituitur, ut ante fuerat. Sic enim quod missum fuerat, dicitur exigi, quia remissionis perceptae ingratus ita reus fit ut ante fuerat. Utrique parti quaestionis probati favent doctores. Ideoque alicui parti non praejudicans, studioso lectori judicium relinquo; addens mihi tutum fore ac saluti propinquum sub mensa dominorum micas edere.

Quid sit hic sacramentum et res.

Post praedicta restat investigare quid in actione poenitentiae sit sacramentum et res. Sacramentum enim signum est sacrae rei. Quid ergo hic signum est, et quae est res sacra hujus signi? Quidam dicunt sacramentum hic esse quod exterius tantum geritur, scilicet exterior poenitentia, quae est signum interioris poenitentiae, scilicet contritionis cordis, et humiliationis. Quod si est, non omne sacramentum evangelicum id efficit quod figurat. Exterior enim poenitentia non efficit interiorem, sed potius interior causa est exterioris. Sed ad hoc inquiunt illi, hoc esse intelligendum de illis sacramentis quae in novo testamento instituta sunt, ut est sacramentum baptismi, confirmationis, corporis Christi. Sacramentum vero poenitentiae, sicut et conjugii, ante tempus gratiae etiam a primordio humani generis fuit; utrumque enim institutum fuit in primis parentibus. Item. Si exterior poenitentia sacramentum est, et interior res sacramenti, saepius praecedit res sacramentum quam sacramentum rem. Sed nec hoc inconveniens est; nam et in aliis sacramentis quae efficiunt quod figurant, hoc saepe contingit. Quidam autem dicunt exteriorem poenitentiam et interiorem esse sacramentum; nec duo sacramenta, sed unum, ut species panis et vini non duo sunt sacramenta, sed unum; et sicut in sacramento corporis, ita etiam in hoc sacramento dicunt aliud esse tantum sacramentum, scilicet exteriorem poenitentiam; aliud sacramentum, et rem, scilicet interiorem poenitentiam, aliud rem, et non sacramentum, scilicet remissionem peccatorum. Interior enim poenitentia et res est sacramenti, idest exterioris poenitentiae, et sacramentum remissionis peccati, quam significat, et facit. Exterior quoque poenitentia et interioris signum est, et remissionis peccatorum.

---

(1) Lib. 4 Dialog., cap. 60, ut et alia quae sequuntur ex Gregorio, Augustino, et Beda, cap. *Constat*, et cap. *Dixit Dominus*, et cap. *Qui divini*, et cap. *Revertar*, et cap. *Quemcumque* quod etiam editio Veneta an. 1593, insinuaverat ad marginem (*Ex edit. P. Nicolai*).
(2) Serm. 15 de verbis Domini (*Ex edit. P. Nicolai*).
(3) Ibidem (*Ex edit. P. Nicolai*).
(4) *Al. deest* super illud.
(5) *Al.* aptissime.
(6) *Al. additur* non.
(7) *Al.* in tribulationes.
(8) *Al. deest* dona.

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de tempore poenitentiae, quod concomitatur ipsam poenitentiam, hic determinat quaedam quae pertinent ad effectum ipsius, qui est remissio peccatorum; et dividitur in partes duas: in prima inquirit, utrum remissio peccatorum sit irrevocabilis, an peccata dimissa quandoque redeant; in secunda, quia in quolibet sacramento effectus est res ipsius, inquirit quid sit sacramentum et res in poenitentia, ibi: *Post praedicta restat investigare etc.* Circa primum tria facit: primo movet quaestionem; secundo ponit diversas opiniones circa solutionem ipsius quaestionis, ibi: *Cujus quaestionis solutio obscura est et perplexa.* Tertio opiniones prosequitur, ibi: *Qui vero dicunt, peccata dimissa redire, subditis se muniunt testimoniis.* Et circa hoc duo facit: primo prosequitur primam opinionem; secundo secundam, ibi: *Sed quia absonum videtur ut peccata dimissa iterum imputentur, placet quibusdam, neminem pro peccatis semel dimissis iterum a Deo puniri.* Circa primum tria facit: primo ponit auctoritates quibus confirmatur prima opinio; secundo objicit in contrarium; ibi: *Quibus opponitur etc.* Tertio ponitur eorum solutio, ibi: *Sed ad hoc potest dici etc.*

Post praedicta restat investigare etc. Hic inquirit, quid sit sacramentum et quid res in poenitentia; et circa hoc duo facit: primo movet quaestionem; secundo solvit eam, ibi: *Quidam enim dicunt sacramentum hic esse quod exterius tantum geritur.* Et dividitur in partes duas secundum duas opiniones quas ponit; secunda incipit, ibi: *Quidam autem dicunt, exteriorem poenitentiam et interiorem esse sacramentum.* Circa primum duo facit: primo narrat opinionem; secundo narrat objectiones in contrarium, ibi: *Quod si est, non omne sacramentum evangelicum id efficit quod figurat.* Et dividitur in partes duas secundum duas objectiones quas ponit; secunda incipit, ibi: *Item si exterior poenitentia sacramentum est, et interior res sacramenti, saepius praecedit res sacramentum quam sacramentum rem.* Et utraque

dividitur in objectionem et solutionem, ut per se patet.

QUAESTIO I.

Hic est duplex quaestio. Prima de reditu peccatorum. Secunda de eo quod est sacramentum vel res in poenitentia.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.° utrum peccata dimissa redeant; 2.° de ingratitudine, per quam peccata redire dicuntur; 3.° quae peccata per ingratitudinem redire possunt; 4.° utrum recidivans teneatur confiteri peccata de quibus prius confessus fuerat.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum peccata dimissa redeant in eo qui recidivat. (3 *p., qu.* 88, *art.* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod peccata dimissa redeunt in eo qui recidivat. Dicit enim Leo Papa (1): *Quae divina misericordia solidavit in ea revolvit prurigo; quoniam iterata iniquitas misericordiam concessam exinanivit.* Ergo videtur quod per recidivum peccata dimissa redeant.

2. Praeterea, remoto operculo apparet quod operiebatur. Sed *caritas operit multitudinem peccatorum*; 1 Petr., 4, 24. Ergo remota caritate per peccatum sequens, redeunt peccata dimissa.

3. Praeterea, Ezech. 18, 24, dicitur: *Si averterit se justus a justitia sua . . . omnes suae justitiae quas fecerat, non recordabuntur.* Ergo in eodem statu est ac si nullam justitiam fecisset. Sed si non fecisset justitiam poenitentiae, non essent ei peccata dimissa. Ergo dimissio illa annulatur; et sic peccata dimissa redeunt.

4. Praeterea, magis peccat qui offendit Deum quam qui offendit hominem. Sed si aliquis est ab aliquo domino manumissus, per offensam in ipsum commissam iterum reducitur in servitutem. Ergo multo fortius, si aliquis divina gratia a servitute peccati liberatus Deum per recidivum peccati offendat, in pristinam servitutem revocatur; et sic peccata dimissa redeunt.

5. Praeterea, esto quod aliquis post veram contritionem de peccatis praeteritis cadat in peccatum, et moriatur statim; constat quod in infernum descendat. Ergo de peccatis quae sibi dimissa fuerunt, ibi punitur, cum non sit sibi poena totaliter remissa. Ibi vero punietur aeternaliter, quia in inferno nulla est redemptio. Ergo similem reatum incurrit ei quem habebat; et ita videtur quod in isto peccata dimissa redeunt; et similis ratio est de illo qui confessus est, et non satisfecit plene.

6. Praeterea, sicut per poenitentiam remittuntur peccata, ita per peccatum actuale mortificantur merita praecedentia. Sed per poenitentiam, quae peccatum destruit, priora merita reviviscunt. Ergo per peccatum quod poenitentiam destruit, qua remittebatur peccatum, peccata dimissa reviviscunt.

Sed contra Augustinus (2) in lib. de Responsionibus Prosperi: *Qui recedit a Christo, et alienatus a gratia finit hanc vitam, quid nisi in perditionem vadit? Sed non in id quod dimissum est, redit, nec originali peccato damnabitur.* Ergo peccata dimissa non redeunt.

Praeterea, eodem peccato et aequali unus non fit alio deterior. Sed contingit innocentem et poenitentem eodem et aequali peccato mortali peccare. Ergo poenitens non fit deterior per hoc peccatum quam innocens. Fieret autem, si peccata dimissa redeant. Ergo non redeunt.

Praeterea, contrarium non reducit suum contrarium. Sed contingit quandoque quod peccatum quod aliquis post poenitentiam committit, est contrarium peccato quod per poenitentiam deletum est, sicut avaritia prodigalitati. Ergo peccatum sequens non reducit peccatum praecedens.

Praeterea, nullus incurrit peccati maculam vel reatum, nisi ex commissione ipsius peccati. Sed poenitens antequam faceret simplicem fornicationem, non habebat maculam vel reatum homicidii, quod sibi jam dimissum erat. Ergo nec postea fornicando homicidium committit; ergo non redit homicidium sibi dimissum quantum ad culpam, neque quantum ad reatum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod aliquo modo redire peccata oportet dicere; quia auctoritates expresse hoc dicunt. Quidam simpliciter hoc concesserunt in omni qui patitur recidivum; nec fuit intentio eorum dicere, quod actus ille peccati idem numero revocaretur, vel eadem numero macula quae prius ablata fuerat per poenitentiam; quia quod omnino in nihilum decidit, idem numero resumi non potest; sed ita quod sicut per peccata commissa aliquis impediebatur ante peractam poenitentiam de eis ne gratiam a Deo reciperet; ita eisdem impeditur postquam a statu poenitentiae decidit per peccatum mortale, quo recidivat. Sic enim dicitur peccatum mortale quantum ad culpam manere, in quantum ex actu qui jam praeteriit, impeditur aliquis a gratiae receptione, sicut a quodam obstaculo posito inter Deum et animam; remitti autem quo ad culpam, quando ratione actuum praeteritorum aliquis gratia non privatur. Sed haec opinio non potest stare; quia ad causandum tenebras utrumque duorum per se sufficit, scilicet dispositio recipientis, et interpositio obstaculi; unde si tenebrae debeant amoveri, oportet et indispositionem tolli, et obstaculum amoveri; et ita poenitentia, quae tenebras peccati tollebat, non solum removebat indispositionem quae erat in anima ad gratiam suscipiendam, sed etiam removebat obstaculum praecedentis peccati, non quidem ita quod actus ille non praecesserit, sed quod non haberet vim impediendi gratiam actus praecedens; quae quidem vis praedicto actui restitui non potest, nisi iteretur; quod est impossibile. Et ideo non potest dici, quod praedicto modo peccata quo ad maculam redeunt.

Et ideo alii dixerunt, quod non redit peccatum dimissum per quodlibet peccatum sequens, sed quatuor tantum; scilicet per odium fraternum, per apostasiam a fide, per contemptum confessionis, et per hoc quod aliquis dolet se poenituisse; unde fecerunt versus:

Fratres odit, apostata fit, spernitque fateri,
Poenituisse piget; pristina culpa redit.

Sed haec opinio minus habet de ratione quam

(1) Nihil tale occurrit in Leone iis omnibus in locis ubi simile argumentum tractat (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) Immo potius Prosper ipse, non in aliquo ex 4 libris responsionum, qui operibus Augustini inserti sunt, sed in responsionibus ad capitula Gallorum responsione 3 (*Ex edit. P. Nicolai*).

prima; quia non magis potest assignare causam quare per haec peccata redeant peccata dimissa quam per alia, cum etiam alia contingat quandoque esse graviora; nisi quod ex auctoritatibus et quibusdam rationibus frivolis inducebantur ad dicendum, quod per haec peccata redirent peccata dimissa; et videbatur eis absurdum quod per omne peccatum sequens praecedentia redirent. Nec sufficit quod dicunt, quod Deus dimittat peccata sub conditione vitandi ista quatuor; quia causa sufficiens inducit effectum suum absolute, nihil expectans a futuro; gratia autem et passio Christi, ex cujus virtute sacramenta efficaciam habent, sufficientissime se habent ad omnem culpam delendam. Et praeterea nulla est ratio quare magis sub ratione vitandi haec peccata, priora remittantur quam sub conditione vitandi alia; cum omne peccatum contrarietur gratiae, per quam fit remissio peccatorum.

Et ideo dicendum est cum aliis, quod aliquid potest redire dupliciter: vel in se; et sic peccata dimissa nullo modo redeunt quantum ad maculam, et per consequens nec quantum ad reatum: vel in suo effectu; et hoc modo peccata dimissa redeunt, inquantum ex dimissis peccatis aliquid in sequentibus relinquitur. Ex hoc enim quod homo Deum per peccatum offendit post remissionem praecedentium peccatorum, quamdam deformitatem ingratitudinis actus sequentis peccati acquirit; et ideo dicitur communiter, quod redeunt quantum ad ingratitudinem.

Ad primum ergo dicendum, quod misericordia Dei, per quam fiebat remissio peccatorum, ad duo ordinatur. Ad unum in praesenti, scilicet remissionem praecedentium peccatorum; et quantum ad hunc effectum non exinanitur peccatum sequens. Ad aliud in futuro, scilicet ad vitam aeternam consequendam; quia gratia, per quam fiebat remissio peccatorum, faciebat dignum vita aeterna; et quantum ad hunc effectum exinanitur per sequens peccatum.

Ad secundum dicendum, quod caritas dicitur operire peccata Deo, qui omnia videt; unde oportet quod ea destruat, non quidem faciens ut actus non praecesserit, sed quod vim impediendi gratiam non habeat. Sed coram oculis hominum aliquid potest operiri quod de se manet; et de tali operimento objectio procedebat.

Ad tertium dicendum, quod justitiae ejus non rememorabuntur quantum ad effectum qui ex eis expectabatur in futuro, quia per eas ad vitam aeternam non perveniet; sed rememorabuntur quantum ad hunc effectum qui est peccata praeterita abolere, quem in praesenti faciebant.

Ad quartum dicendum, quod quamvis aliquis manumissus reducatur in eamdem servitutem de qua liberatus fuerat, non tamen ut sit ex eadem causa servus, ex qua primo fuerat, sed ex alia, scilicet offensa post manumissionem commissa. Et similiter qui recidivat, reducitur in servitutem peccati, non tamen ut sit servus peccati ex actibus peccatorum ex quibus prius erat, sed ex actu istius peccati sequentis. Unde peccata dimissa non redeunt, sed novum inducitur.

Ad quintum dicendum, quod pro illa parte poenae quae sibi dimissa est in confessione vel contritione, nunquam punietur, sed pro residua; in aeternum tamen, ut quidam dicunt: quia ratione fori in quo punitur, aeterna poena debetur; sicut est in venialibus, quae in purgatorio puniuntur poena temporali, et in inferno aeterna. Sed hoc non videtur simile; quia veniale ideo in inferno aeternaliter punitur, quia semper manet, cum non sit ibi aliquid quod culpam delere possit; sed poena ex hoc ipso quod solvitur, expiatur. Et ideo alii dicunt, quod poena cujus est aliquis debitor post culpam remissam, in inferno (1) punietur temporaliter. Nec propter hoc sequitur quod sit in inferno redemptio; quia poena quae solvitur, non redimitur. Nec est inconveniens quod quantum ad aliquid accidentale poena inferni minuatur usque ad diem judicii, sicut etiam augetur.

Ad sextum dicendum, quod peccatum mortale non mortificabat merita praecedentia quin in se essent viva, unde in gloriam electorum cedebant; sed mortificabantur solum quantum ad illum cujus erant, qui impediebatur a consecutione effectus ipsorum; et ideo, remoto impedimento, in sua efficacia remanent quo ad istum. Sed peccatum per poenitentiam non solum mortificatur quo ad peccantem, sed etiam in se. Remissio enim peccatorum est principaliter opus Dei; sed mortificatio meritorum praecedentium est opus hominis. Homo autem sua actione non potest evacuare simpliciter opus Dei, quamvis possit impedire ne sibi prosit; et ideo homo per peccatum sequens non potest remissionem praecedentium peccatorum annullare; potest autem sua actione evacuare quod per ipsum factum est; et ideo potest mortificationem praecedentium meritorum per merita sequentia penitus annullare, praecipue gratia adjutus.

ARTICULUS II.

Utrum ingratitudo sit speciale peccatum.
(2-2, *qu.* 107, *art.* 2; *et* 3 *p.*, *qu.* 88, *art.* 4.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ingratitudo non sit speciale peccatum. Quod enim invenitur in omni peccato, non est speciale peccatum. Sed ingratitudinem incurrimus per quodlibet peccatum, quia Deum nobis maxime beneficum offendimus quolibet peccato, quantum in nobis est. Ergo ingratitudo non est speciale peccatum.

2. Praeterea, omne peccatum speciale alicui virtuti speciali opponitur. Sed non est assignare aliquam virtutem specialem cui ingratitudo opponatur, cum sit contra omnes, quia omnes ex Dei gratia nobis conferuntur. Ergo ingratitudo non est speciale peccatum

Sed contra, ubicumque est invenire specialem rationem deformitatis, est invenire speciale peccatum. Sed hoc habet ingratitudo. Ergo est speciale peccatum.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non minus sit ingratus innocens, si peccat, quam poenitens. Ille enim per offensam fit magis ingratus qui ad majores gratiarum actiones tenetur. Sed magis tenetur ad gratiarum actiones innocens quam poenitens, inquantum nobilius donum a Deo habet. Ergo magis est ingratus, si peccat.

(1) *Al.* in aeterno.

2. Praeterea, sicut homo per gratiam Dei relevatur a casu, ita per gratiam tenetur ne cadat. Sed ingratitudo, gratiae contemptum importat. Ergo ita est ingratus innocens dum peccat contemnens gratiam sustentantem, sicut poenitens contemnens gratiam relevantem.

Sed contra, rectum judicium est ut ille plus diligat cui plus est dimissum, ut patet Luc. 7. Sed plus dimissum est poenitenti quam innocenti. Ergo plus tenetur diligere; ergo magis est ingratus, si peccat.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod ex ingratitudine recidivantis consurgat tantus reatus, quantus fuit praecedentium peccatorum. Quia quantum est beneficium pristinum, tanta est ingratitudo contemnentis. Sed quantum est peccatum commissum, tantum est beneficium remissionis peccati. Ergo tanta est ingratitudo; et ita videtur quod consurgat aequalis reatus peccatis dimissis secundum ingratitudinem peccati sequentis.

2. Praeterea, non possunt aliqua commensurari nisi secundum quantitatem quam habent. Sed reatus ex ingratitudine recidivantium mensurantur secundum quantitatem peccatorum dimissorum; quia quanto plura et majora peccata sunt alicui dimissa, tanto magis efficitur ingratus contemnendo. Ergo reatus totus praecedentium peccatorum redit per ingratitudinem recidivantis.

Sed contra, quantitas reatus est secundum quantitatem deformitatis in culpa. Sed quandoque non est tanta deformitas in peccato recidivantis, quanta fuit in multis aliis quae prius sibi dimissa fuerunt. Ergo non redit aequalis reatus.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ingratitudo gratiarum actionis privativa est; quae quidem gratiarum actio dationem respicit. Est autem duplex datio. Una quae respicit debitum, vel jam existens, sicut cum quis alicui reddit quod debet; vel ut fiat, sicut cum quis emit vel dat aliquid, ut alterum sibi debitum fiat; et haec datio ad justitiam pertinet. Alia autem est quae neutro modo respicit debitum; et haec proprie donatio dicitur, et ad liberalitatem pertinet. Et quia ad hanc dationem nihil inclinat nisi voluntas dandi, ideo gratuita dicitur; et tali dationi gratiarum actio proprie debetur, ut quis gratiae factae retributionem faciat secundum suum modum. Ex hujusmodi ergo gratiarum actionis defectu aliquis ingratus dicitur; et tanto magis, quanto magis ab hoc discedit. Unde primus modus ingratitudinis est, cum quis effectu pro beneficiis acceptis retribuere aliquid negligit; secundus, cum affectu contemnit; tertius, cum etiam intellectu obliviscitur; quartus, et maximus, ut contra benefacientem aliquid operetur indebite. Ingratitudo autem quantum ad tres primos gradus semper est peccatum speciale; sed quantum ad quartum est deformitas annexa peccato; quia ex hoc ipso quod ponitur aliquid indebite fieri, ponitur peccatum esse; sed ex hoc quod dicitur fieri contra benefacientem, additur circumstantia aggravans, quae est ingratitudo. Unde, cum omne peccatum contra Deum sit, ex quolibet peccato homo ingratitudinem incurrit, quia ipse est nobis summe beneficus; et per hunc modum quodlibet peccatum post beneficium remissionis peccatorum ingratitudinem habet annexam; et ideo ingratitudo, secundum quam peccata redire dicuntur, non est speciale peccatum, quamvis aliqua ingratitudo sit speciale peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod de ratione generalis peccati est non solum quod inveniatur cum omnibus peccatis, sed etiam quod nonnunquam inveniatur sine aliquo aliorum peccatorum: quia nihil est in genere quod non sit in aliqua ejus specie; unde quatenus invenitur ab aliis peccatis separatum, dicitur peccatum speciale, quamvis quandoque etiam aliis adjungatur.

Ad secundum dicendum, quod ingratitudo, ut dictum est, gratiarum actionem tollit, quae est actus justitiae; quia ille qui prius dedit, debitorem sibi constituit illum qui retribuit, quamvis hoc non intenderet; unde opponitur justitiae.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod loquendo de poenitente per se et innocente quantum ad bonum remissionis peccatorum et innocentiae conservatae, donis aliis praetermissis, sic quodammodo plus tenetur ad gratiarum actionem innocens quam (1) poenitens. Gratiarum enim actio respicit et quantitatem doni, et modum gratuitae donationis, et ex utroque mensuram recipit (2): quia tam majori dono quam magis gratis dato major gratiarum actio debetur. Considerando ergo quantitatem doni, sic innocens magis tenetur, quia majus est quod accepit; sed considerando hoc quod est gratis dare, magis tenetur poenitens; quia quanto aliquis est magis elongatus a debito recipiendi, tanto datio fit sibi magis gratis ex parte sua, quamvis non ex parte dantis, qui omnibus aequali liberalitate dat. Magis autem elongatur peccator a debito consequendi remissionem peccatorum, quam innocens a debito conservationis; et ideo uterque aliquo modo plus tenetur ad gratiarum actionem, et aliquo modo aequaliter.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quidam dixerunt, quod per ingratitudinem recidivantis redit tantus reatus quantus fuit omnium peccatorum praecedentium. Sed hoc non potest esse; quia quantitas reatus sequitur quantitatem peccati; quantitas autem peccati per quod quis recidivat, est multo minus quandoque ex genere suo quam peccata quae prius erant dimissa. Et non potest esse quod ingratitudinis circumstantia det sibi tantam quantitatem; quia haec ingratitudo consurgit ex hoc quod aliquid indebite fit contra Dei praecepta; unde secundum mensuram indebiti est mensura ingratitudinis; et sic quantitas peccati quam habet ex suo genere, dat quantitatem ingratitudini; unde quantitas ingratitudinis non potest esse major quam sit quantitas peccati. Et ideo aliter dicendum, quod non redit aequalis reatus secundum quantitatem absolutam, redit autem aequalis secundum proportionalitatem: quia quanto fuerunt peccata dimissa graviora, tanto fuit beneficium remissionis majus; et quanto beneficium fuit majus, tanto ingratitudo major; et sic aliquo modo quantitas reatus praecedentium peccatorum manet in ingratitudine recidivi, non autem secundum aequalitatem absolutam; sicut nec beneficium est aequale peccato dimisso in quantitate, sed multo

(1) *Al.* quodammodo.
(2) *Al.* respicit.

minus: nec ingratitudo secundum quantitatem absolutam est tanta quantum beneficium.

Et secundum hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS III.

Utrum per ingratitudinem redeant peccata venialia. (3 *p., qu.* 88, *art.* 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod per ingratitudinem non redeant peccata venialia. Quia peccatum veniale sicut per ingratitudinem redit, ita et facit alia redire per ingratitudinem. Sed peccatum veniale non facit alia redire per ingratitudinem; alias tota die peccata dimissa redirent. Ergo nec ipsum per ingratitudinem redit.

2. Praeterea, ex hoc aliquod peccatum per ingratitudinem redit quod majorem ingratitudinem facit. Sed peccatum veniale dimissum non facit majorem ingratitudinem; quia non diminuit caritatem. Ergo nec redit per ingratitudinem.

Sed contra, peccata venialia inter debita computantur in oratione dominica, quae specialiter contra venialia valet. Sed in littera dicitur, quod universum debitum exigitur ab eo qui recidivat. Ergo et venialia etiam redeunt.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod originale non redeat. Quia si morbus redit, et medicina redire debet. Sed baptismus, qui est singularis medicina contra originale, non reiteratur aliquo modo. Ergo nec peccatum originale redit.

2. Praeterea, omne peccatum quod per actum incurrimus, actuale est. Sed peccatum originale non est actuale. Ergo peccatum originale per actum peccati sequentis non redit.

Sed contra est quod expresse in littera dicitur.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterus. 1. Videtur quod per illa quatuor peccata non magis redeant peccata dimissa quam per alia. Quia ex hoc aliquis ingratus est Deo quod contra Deum facit. Sed sicut illa quatuor, ita et alia contra Deum sunt. Ergo omnibus per ingratitudinem peccata dimissa redeunt.

2. Praeterea, peccatum in Spiritum sanctum est gravius quam aliquod praedictorum. Ergo per ipsum magis deberet dici quod peccatum rediret.

Sed contra est quod Auctores maxime loquuntur de illis peccatis.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod eo modo quo peccata mortalia per ingratitudinem redeunt, et venialia similiter. Sicut enim beneficio Dei ascribenda est remissio mortalium peccatorum, ita et venialium; et secundum hoc quod beneficium remissionis contemnitur quodammodo in peccato sequenti, secundum hoc dimissa per ingratitudinem redire dicuntur.

Ad primum ergo dicendum,quod peccatum veniale, quamvis non tollat gratiam, tamen per gratiam tollitur; peccatum autem mortale et gratiam tollit et per gratiam tollitur; et ideo peccatum mortale et ingratitudinem causat, per quam alia peccata redeunt, et ipsum per ingratitudinem redit; sed peccatum veniale redit quidem, sed alia redire non facit, quia ingratitudinem non causat.

Ad secundum dicendum, quod quamvis non diminuat gratiam, relinquit tamen majorem ingratitudinem, inquantum beneficium gratiae tollitur.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod eodem modo originale etiam redit, quod beneficio gratiae tollitur.

Ad primum dicendum, quod ratio illa procederet, si originale per se rediret: nunc autem non dicitur redire in se, sed in alio, in quo quodammodo quantitas ipsius manet, ut dictum est.

Et similiter dicendum ad secundum.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sicut per ista peccata redeunt peccata dimissa ex ingratitudine, ita etiam per illa; tamen in istis est aliquid speciale prae aliis: quia non solum sunt contra ipsum remittentem peccata, quod in omnibus aliis est peccatis, sed etiam sunt contra remedium quo peccata dimittebantur. Remissio autem peccatorum attribuitur primo fidei, secundo caritati, tertio poenitentiae; et ideo apostasia a fide, quae opponitur primo; et odium fraternum, quod opponitur secundo; et alia duo, quae opponuntur tertio, specialem habent rationem, ut faciant redire peccata, non ratione gravitatis majoris, sed ratione praedicta.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrum recidivans teneatur peccata confiteri de quibus prius confessus fuit.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod recidivans tenetur peccata confiteri de quibus prius confessus fuit. Ingratitudo enim videtur esse peccatum gravissimum, cum per eam alia peccata quodammodo redeant. Sed ingratitudinem aliquis non confitetur, nisi simul confiteatur illa peccata ex quorum remissione factus est ingratus. Ergo oportet quod recidivans priora peccata confiteatur.

2. Item, per confessionem debet innotescere sacerdoti quantitas culpae. Sed quantitas peccatorum prius dimissorum quodammodo manet in peccato quo aliquis recidivat, ut dictum est. Ergo ille qui confitetur hujusmodi peccatum, debet etiam alia confiteri.

3. Item, secundum Gregorium (lib. 25 Moral., cap. 9), unum peccatum disponit ad aliud, et sic unum est causa alterius. Sed morbo non potest sufficienter remedium adhiberi nisi cognita causa morbi. Cum ergo ad hoc fiat confessio, ut exposito morbo remedium adhibeatur, videtur quod recidivans teneatur peccata praeterita confiteri, quae fuerunt causa recidivandi.

4. Praeterea, contingit aliquando aliquem post confessionem ante peractam poenitentiam recidivare. Constat autem quod postquam de recidivo poenitentiam egerit, tenetur satisfacere de praeteritis peccatis. Ergo videtur quod saltem in hoc casu tenetur priora peccata confiteri.

Sed contra est quod dicitur Nahum 1, 9: *Non judicabit Deus bis in idipsum.* Ergo quando aliquis in foro poenitentiali judicatus est de aliquo peccato, non oportet quod iterum judicio se exponat, idem peccatum confitendo.

Praeterea, in decretis de Poen., dist. 1, dicitur: *Non necesse est ut quae semel sacerdotibus confessi sumus, denuo confiteamur; sed lingua cordis, non*

carnis apud verum judicem ea confiteri debemus. Ergo idem quod prius.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa (1) illam opinionem quae ponit dimissa peccata redire sive quantum ad culpam, sive quantum ad reatum, necesse est dicere, quod recidivans tenetur ad priora peccata iterum confitenda, cum eis ita subjaceat post recidivum sicut prius. Sed secundum aliam opinionem quae dicit, quod peccata dimissa non redeunt per recidivum nisi quantum ad ingratitudinem, est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod si recidivans confiteatur eidem sacerdoti cui ante fuerat confessus, habenti plenam memoriam priorum peccatorum, non tenetur ei priora peccata repetere, nisi in generali, ut se de ingratitudine accuset, dummodo ante recidivum de prioribus peccatis satisfecerit. Si enim ante peractam poenitentiam recidivaret, teneretur iterum priora peccata confiteri etiam in speciali, ut iterato satisfactionis modum pro eis accipiat. Sed si alteri sacerdoti confiteatur, vel eidem jam priora peccata oblito, sive ante recidivum satisfecerit, sive non; tenetur omnia peccata in speciali confiteri, tum ut ingratitudinis quantitas innotescat sacerdoti ex consideratione peccatorum prius dimissorum, tum ut ipse cognoscat vultum pecoris sui; quod fieri non posset, nisi ejus mores praeteritos cognosceret, utrum scilicet innocenter aut injuste vixisset. Sed ista opinio non videtur rationalis; ex quo enim priora peccata simpliciter sunt dimissa, nec secundum se redeunt, non est necesse ut iterum in judicium adducantur; quas nec ea Deus in judicio adduceret, si quis inconfessus moreretur post recidivum, sed damnaretur solum pro peccato quo recidivavit. Et si etiam pro peccatis prioribus non satisfecisset, non videtur necessarium quod ea post recidivum confiteatur in speciali; quia per recidivum eorum reatus non est immutatus; unde eadem satisfactio nunc pro eis debetur quae et prius. Unde poenitens tenetur post recidivum poenitentiam sibi prius injunctam peragere, non autem aliam satisfactionem pro eis accipere. Similiter etiam non oportet ut denuo confiteatur, ut cognoscatur ingratitudinis quantitas. Sicut enim quantitas peccati augetur per ingratitudinem de peccatis dimissis, ita etiam augetur per ingratitudinem de beneficiis acceptis; unde pari ratione teneretur confitens omnia beneficia Dei sibi exhibita exponere sacerdoti; quod nullus dicit. Similiter etiam non oportet ut sacerdoti aliquis confiteatur totum statum suum, ut sacerdos cognoscat vultum pecoris sui, sed solum ea de quibus debet ab eo judicari; alias oporteret innocentem sacerdoti cui venialia confitetur, exponere omnes pronitates suas ad peccandum, et totam conditionem suam; quod nullus dicit.

Unde aliorum opinio est, quod post recidivum non tenetur aliquis priora peccata confiteri nec in generali nec in speciali; quia ingratitudo, ratione cujus peccata redire dicuntur, est quaedam peccati circumstantia, nec trahit in aliud genus peccati. Hujusmodi autem circumstantiae non sunt necessario confitendae, ut supra, dist. 14, qu. 3, art. 2, qu. 3, dictum est. Sed ex hac opinione videtur relinqui, quod non possit plenarie recidivantis morbo remedium adhiberi. Multa enim expediunt ad spiritualem salutem recidivanti, quae non sunt necessaria innocenti, ut scilicet circa eum major cautela adhibeatur.

Et ideo videtur distinguendum esse, quod in confessione est aliquid exponendum dupliciter. Uno modo directe; et sic illud exponi dicitur cujus abolitio per confessionem quaeritur; et sic peccata dimissa recidivans nullo modo confiteri tenetur nec in generali nec in speciali, cuicumque confiteatur. Alio modo indirecte, sicut illud sine quo sciri non potest debitus satisfaciendi modus. Cum enim contritio, secundum quod est de necessitate salutis, votum confessionis et satisfactionis debitae includat, tenetur ille qui confitetur, sacerdoti exponere ea quibus sacerdos possit scire quae satisfactio sit congrue injungenda; sicut confitens confitetur sacerdoti interdum se esse infirmum, ut ei jejunium non imponat; et per hunc modum tenetur recidivans notificare peccata dimissa quantum sufficit ad hoc quod sciatur quae satisfactio est ei injungenda, ut si ipse frequenter lapsum carnis passus est ex aliqua occasione, illa occasio praescindatur per satisfactionem, et sic de aliis peccatis; et ad hoc videtur sufficere confessio dimissorum peccatorum in generali. Tamen quandoque ad aliqua specialia (1) oportet descendere, secundum quod confitens viderit opportunum; non enim potest in his aliqua certa mensura praefigi.

Ad primum ergo dicendum, quod ingratitudo secundum quod hic accipitur, non est peccatum, sed circumstantia peccati, ut dictum est, nec est circumstantia addens novam speciem, dum quilibet peccans ingratitudinem incurrat, saltem de beneficiis a Deo acceptis.

Ad secundum dicendum, quod quantitas culpae, quae est ex specie peccati, debet innotescere sacerdoti per confessionem; non tamen oportet de quantitate quae est ex circumstantiis quibuscumque, ut supra, loc. cit., dictum est.

Ad tertium dicendum, quod auctoritas Gregorii non est ad propositum. Gregorius enim loquitur de peccatis, quae per poenitentiam non delentur; illa enim suo pondere mox ad aliud trahunt. Et praeterea non est necessarium omnes occasiones peccati confiteri, sed solum illas sine quarum abscissione sufficiens remedium adhiberi non potest.

Ad quartum dicendum, quod etiam in illo casu non tenetur peccata prius dimissa confiteri; sed sufficit sibi explere prius injunctam satisfactionem, ut dictum est in corp.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de eo quod est res et sacramentum in poenitentia; et circa hoc quaeruntur tria: 1.° quid sit ibi res, et quid sacramentum; 2.° de unitate hujus sacramenti; 3.° de institutione ipsius.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum exterior poenitentiae sit sacramentale signum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod exterior poenitentia non sit sacramentale signum.

(1) *Forte* secundum.

(1) *Al.* tamen quantum ad alia specialia: Ms. in generali tamen ad aliqua specialia. *Nicolai.* tamen interdum ad aliqua etc.

Signum enim sacramentale, secundum Hugonem (lib. 1 de Sacramentis, part. 7, cap. 2), est materiale elementum. Sed poenitentia exterior non est elementum, sed actus. Ergo non est sacramentale signum.

2. Praeterea, signa sacramentalia novae legis aliquo modo sunt causa gratiae. Si ergo exterior poenitentia est signum sacramentale, erit ergo causa, et sic gratia erit ex actibus nostris; quod est haeresis Pelagiana.

3. Praeterea, omne sacramentale signum est verbo vitae sanctificatum. Sed exteriori poenitentiae non adhibetur aliqua forma verborum ad sanctificationem ejus. Ergo non est sacramentale signum.

Sed contra, in quolibet sacramento oportet esse aliquod signum. Sed signum est aliquid sensibus apparens. Cum ergo in poenitentiae sacramento nihil appareat extra nisi exterior poenitentia, videtur quod ipsa sit sacramentale signum.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod interior poenitentia non sit res hujus sacramenti. Quia res sacramenti nunquam est causa sacramentalis signi, sed e converso quandoque. Sed poenitentia interior est causa exterioris. Ergo non est res ejus.

2. Praeterea, exterior poenitentia significat interiorem naturaliter. Sed res sacramenti signatur per sacramentum ex institutione, ut ex definitione Hugonis, loc. cit., patet. Ergo poenitentia interior non est res exterioris.

3. Praeterea, poenitentia interior videtur esse idem quod contritio. Sed contritio non est res hujus sacramenti, cum sit pars hujus sacramenti. Ergo interior poenitentia non est res hujus sacramenti.

Sed contra, baptismus interior est res exterioris. Ergo eadem ratione et poenitentia interior exterioris.

Praeterea, illud quod immediate causat effectum sacramenti, est res exterioris sacramenti, sicut patet de charactere. Sed poenitentia interior est quae immediate causat remissionem peccatorum, quae est ultima res hujus sacramenti. Ergo etc.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod remissio peccatorum non sit res hujus sacramenti. Quia ad idem se extendit efficacia sacramenti, et ministerium dispensatoris ipsius. Sed ministerium sacerdotis non se extendit ad remissionem culpae, ut supra, dist. 18, Magister dixit. Ergo remissio culpae non est res hujus sacramenti.

2. Praeterea, in quolibet sacramento signa exteriora habent aliquam similitudinem cum re sacramenti. Sed confessio, satisfactio et contritio non videntur habere aliquam similitudinem cum remissione peccatorum. Ergo non est res in hoc sacramento.

3. Praeterea, in baptismo res sacramenti non semper praecedit sacramentum, etsi aliquando praecedat. Sed remissio peccatorum semper praecedit sacramentum poenitentiae, ad minus quantum ad aliquas sui partes; quia satisfactio non potest esse nisi existentis in gratia, cum jam peccata remissa sunt; a mortuo etiam perit confessio, ut dicitur Eccli. 17. Ergo remissio peccatorum non est res ultima istius sacramenti.

Sed contra, poenitentia dicitur secunda tabula post naufragium, sicut baptismus prima. Sed baptismi res ultima est remissio peccatorum. Ergo et poenitentiae.

Praeterea, curatio morbi illius est res in sacramento ad quod curandum institutum est. Sed poenitentia est instituta ad curandum morbum actualis peccati. Ergo remissio ejus est res hujus sacramenti.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in quolibet sacramento fit quaedam promotio vel motus suscipientis ad aliquam sanctitatem. In motibus autem corporalibus quandoque illud quod movetur non cooperatur ad motum nisi recipiendo impressionem agentis tantum, sicut contingit in generatione, qua aliquid acquirit primam perfectionem sui esse, quae est etiam primum principium activum in ipso; et similiter etiam quando acquirit aliam perfectionem superadditam quae limites suae formae excedit; sicut cum paries depingitur, vel cum aer illuminatur. Quandoque autem perfectio prius suscepta est perficiens principium illius motus; et tunc operatur motum illum, sicut patet in motu naturali locali, et in sanatione quae fit virtute naturae tantum. Quandoque autem perfectio habita non sufficit ad operandum effectum, sed cooperatur agenti exteriori, sicut patet cum ars naturam adjuvat. Et secundum hos tres modos etiam est motus ad sanctitatem. Unde in baptismo, qui est spiritualis vitae regeneratio, tota sanctificatio ex exteriori est; nec suscipiens sacramentum se habet active ad illam sanctificationem, sed ut recipiens tantum; unde signum sacramentale ibi est materia exterius apposita, non autem aliquis actus ex parte baptizati. Et similiter est in confirmatione, eucharistia, et extrema unctione, et ordine, quae ordinantur ad aliquam sanctitatem superadditam primae sanctitati in baptismo susceptae; unde etiam conservata gratia baptismali illa locum haberent. Sed in promotione ad sanctitatem per viam merendi sufficit principium quod intus habetur, scilicet gratia; et ideo sine aliquo exteriori adjuncto ad hanc promotionem habens gratiam per actus suos pertingit, quia in eo spiritualis vita est integra. Sed in eo qui post baptismum mortaliter peccat, spiritualis vitae firmitas tollitur, quia gratia et caritas tolluntur; sed tamen adhuc spiritualis vita manet in radice sui, scilicet in fidei sacramento; sicut in eo qui infirmatur perniciose, adhuc manet radix vitae in corde; et ideo ad reparationem pristinae integritatis in baptismo susceptae homo cooperari potest per id quod adhuc retinet. Nec tamen sufficit, nisi exterius adjuvetur; propterea quod vita spiritualis non est integra; et ideo in sacramento poenitentiae, quod ad praedictam reparationem ordinatur, sacramentale signum non est aliqua materia exterius apposita, sed exteriores actus quibus homo ad salutem suam cooperatur; et complementum reparationis ab extrinseco significatur per absolutionem sacerdotis, sicut materia in aliis sacramentis per ministri sanctificationem efficaciam sacramentalem recipit; et ideo exterior poenitentia est sacramentale signum in sacramento poenitentiae.

Ad primum ergo dicendum, quod elementum large sumitur pro quolibet sensibili: exterior au-

tem poenitentia consistit in actibus qui sentiri possunt.

Ad secundum dicendum, quod materia quae est in aliis sacramentis signum sacramentale, inquantum ab exteriori datur, repraesentat exterius agens in sanctificatione; et ideo aliquo modo competit ut gratiam causet, sicut in 1 distinct. dictum est. Sed poenitentia exterior, quae est signum sacramentale in hoc sacramento, repraesentat cooperationem recipientis, et non influentiam quae est ex parte agentis extrinseci; et ideo non competit ei quod gratiam aliquo modo causet.

Ad tertium dicendum, quod sacramentalibus signis in aliis sacramentis adhibetur forma verborum ad eorum sanctificationem, quia gratiam continent et causant; sed exterior poenitentia est signum gratiam causans; et ideo non oportet quod sanctificetur per aliquam formam verborum; sed verba quae a sacerdote absolvente proferuntur, immediate feruntur ad eum qui se subjicit sacramento; unde ipse sanctificatur virtute absolutionis, et gratiam suscipit: non autem sanctificatur ejus confessio, ut ex ea gratiam accipiat, sicut erat in baptismo de sanctificatione aquae.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod res sacramenti cujuslibet suo sacramento, cujus dicitur res, proportionatur. Exterior autem poenitentia, quae est sacramentum tantum in poenitentia, est sacramentum ut signum tantum ex parte actus poenitentis, sed ut signum et causa simul, si conjungatur actus poenitentis cum actu ministri; et ideo interior poenitentia est res exterioris poenitentiae; sed ut significata tantum per actus poenitentis; ut significata autem et causata per actus, eosdem, adjuncta absolutione ministri, per quam aliquo modo homo ad gratiam disponitur; sicut etiam in sacramento eucharistiae corpus Christi verum est res significata tantum per species panis et vini, sed causata per verba ministri; et illa duo simul conjuncta sunt signum et causa.

Ad primum ergo dicendum, quod poenitentia interior potest considerari dupliciter. Uno modo prout est quidam actus virtutis; et sic interior poenitentia est omnino causa exterioris; sicut etiam in aliis virtutibus actus interiores sunt causae exteriorum. Alio modo prout est actus operans ad sanationem peccati; et sic pertinet ad poenitentiam sacramentum; et ita interior poenitentia non est causa exterioris, sed effectus vel signatum ipsius: non enim habet efficaciam operandi contra morbum peccati, nisi ex suppositione propositi exterioris poenitentiae et absolutionis desiderio; quamvis poenitentia interior contra morbum peccati operans praecedat tempore exteriorem poenitentiam, sicut justificatio a peccato interdum praecedit sacramentum baptismi propter ipsius propositum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis poenitentia interior, ut est actus quidam virtutis, naturaliter significetur per exteriorem, tamen inquantum est sanativus morbi, sic ex institutione habet per haec signa causari et significari.

Ad tertium dicendum, quod tres partes poenitentiae sunt et in poenitentia exteriori, et in interiori: quia confessio et satisfactio, quae videntur tantum ad exteriorem poenitentiam pertinere, inveniuntur in interiori poenitentia quantum ad propositum et praemeditationem eorum; et etiam contritio, quae videtur tantum interioris poenitentiae esse, invenitur in poenitentia exteriori secundum quaedam signa, quibus sensibiliter manifestatur, vel aliis, vel saltem ipsi poenitenti, qui dolorem sensibilem percipit in seipso.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod res sacramenti alicujus ultima est non tantum quam efficit actualiter dispensatum, sed etiam quam efficit (1) in proposito existens, sicut patet de baptismo in adultis; et ideo cum poenitentia in proposito existens sacramentum, efficiat remissionem peccatorum non solum quo ad poenam, sed etiam quo ad culpam; remissio peccatorum utroque modo est res ipsius poenitentiae sacramenti: quae aliquando tempore praecedit sacramentum exterius, aliquando autem in ipso sacramento efficitur: quia quando aliquis accedit ad confessionem attritus, non plene contritus, si obicem non ponat, in ipsa confessione et absolutione, sibi gratia et remissio peccatorum datur. Unde dicit Glossa (Augustini super illud Psal. 95: *Confessio et pulchritudo in conspectu ejus*): *Si amas pulchritudinem, confitere, ut sis pulcher*, idest rectus.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam potestas clavium aliquo modo se extendit ad remissionem culpae, secundum quod est in proposito, ut supra, dist. 17, quaest. 3, art. 5, quaestiunc. 1, in corp., dictum est.

Ad secundum dicendum, quod remissio peccatorum habet aliquam similitudinem cum his quae in poenitentia aguntur: quia gratiae infusio, quae remissionem peccati causat, significatur per absolutionem sacerdotis; praeparatio ad gratiam quantum ad motum liberi arbitrii in peccatum, per contritionem; quantum vero ad motum liberi arbitrii in Deum, per confessionem. per quam Deo se committit sanandum; sed curatio reliquiarum peccati per satisfactionem et significatur et efficitur.

Ad tertium dicendum, quod aliquando remissio peccatorum in ipsa confessione et absolutione fit, ut dictum est; et tunc non praecedit res sacramentum.

ARTICULUS II.

Utrum poenitentia sit unum sacramentum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod poenitentia non sit unum sacramentum. Sacramentum enim est in genere signi. Sed sunt plura signa in poenitentia, scilicet confessio et satisfactio. Ergo plura sacramenta.

2. Praeterea, diversorum agentium diversi sunt actus. Sed ad confessione concurrit actus poenitentis, qui conteritur et confitetur et satisfacit, et actus sacerdotis qui absolvit. Cum ergo poenitentia in actu consistat, videtur quod non sit unum, sed multa.

3. Praeterea, genus non praedicatur in singulari de suis pluribus speciebus, sed in plurali. Sed supra, dist. 15, sunt assignatae tres species poenitentiae, scilicet poenitentia ante baptismum, et poenitentia post baptismum de venialibus, et poenitentia de mortalibus. Ergo praedictae species poenitentiae sunt plura, et non unum sacramentum.

Sed contra, sacramenta sunt tantum septem.

(1) *Al.* quantum efficit actualiter dispensantem, sed etiam quantum efficit etc.

Sed si poenitentia esset plura sacramenta, essent plura sacramenta quam septem. Ergo est unum tantum sacramentum.

Praeterea, ex unitate effectus colligitur unitas causae. Sed poenitentia ordinatur ad unum effectum, scilicet remissionem peccati actualis. Ergo est unum tantum sacramentum.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod hoc sacramentum magis consistat in his quae geruntur a sacerdote quam in his quae geruntur a poenitente. Quia sacramentum dicitur a sacrando, ut supra dictum est. Sed consecrare sacerdotis est, qui ex hoc sacerdos dicitur quod sacra dat. Ergo hoc sacramentum magis consistit in absolutione sacerdotis quam in actu poenitentis.

2. Praeterea, quicumque accedit ad sacramentum, dicitur sacramentum suscipere. Sed poenitens non dicitur suscipere confessionem, sed absolutionem. Ergo magis consistit sacramentum in absolutione quam in confessione.

3. Sed contra, totum est congregatio partium. Sed partes poenitentiae sunt acceptae ex parte poenitentis, scilicet contritio, confessio et satisfactio. Ergo sacramentum poenitentiae magis consistit in actu poenitentis quam in sacerdotis absolutione.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod verba sacerdotis absolventis debeant esse per modum deprecationis. Quia Leo Papa dicit (epist. 91, ad Theodorum Foroliviensem Episcopum) quod indulgentia Dei nisi supplicationibus sacerdotum nequit obtineri; et loquitur de absolutione per sacerdotes facta. Ergo absolutio debet fieri per modum deprecationis.

2. Praeterea, solus Deus remittit peccata. Sed poenitentia est ad remissionem peccatorum ordinata. Ergo absolutio, ex qua poenitentia efficaciam habet, debet fieri per modum orationis ad Deum.

Sed contra est quod poenitentia habet certum effectum, sicut et alia sacramenta. Sed propter certitudinem effectus in aliis sacramentis utimur verbis indicativis. Ergo similiter debet esse in poenitentia.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quando aliquis effectus procedit ex multis causis simul aggregatis, tunc nulla earum est causa per se, sed omnes sunt una causa, sicut patet de trahentibus navem. Unde cum effectus poenitentiae non sequatur nisi aliquo modo existentibus omnibus quae ad poenitentiam requiruntur, omnia illa habent rationem unius causae respectu illius effectus. Et quia sacramenta efficiunt significando, ideo omnia etiam habent rationem unius signi, dum unumquodque incomplete significat illum effectum; et propter hoc omnia sunt unum sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod non repraesentatur sufficienter effectus poenitentiae per quodlibet illorum plurium, sed per omnia simul; et ideo omnia sunt unum signum.

Ad secundum dicendum, quod actus poenitentis, ut dictum est, sunt materia hujus sacramenti, sicut materiale elementum in aliis; unde sicut ex materia et forma in aliis sacramentis efficitur unum sacramentum; ita hic ex actu poenitentis, et absolutione sacerdotis.

Ad tertium dicendum, quod poenitentia ante baptismum non est sacramentum. De mortalibus autem et venialibus poenitentia post baptismum est sacramentum, non duo, sed unum: quia principaliter ordinatur hoc sacramentum ad mortale, et per consequens ad veniale.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod in sacramentis in quibus est materia et forma, significatio est ex parte materiae principaliter, sed efficacia ex parte formae; et ideo cum actus poenitentis in hoc sacramento sint sicut materia, et absolutio sacerdotis sicut forma; principaliter hoc sacramentum quantum ad rationem significandi consistit in actu poenitentis; sed quantum ad efficaciam, in absolutione sacerdotis.

Et per hoc patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod illud quod est materia in aliis sacramentis, est elementum exterius exhibitum; hic autem quod est loco materiae et signi, est actus ex interiori procedens; et ideo non est simile quantum ad susceptionem in hoc sacramento et in aliis.

Ad tertium dicendum, quod in baptismo multiplicatio non fit ex parte formae, sed ex parte materialis in baptismo, scilicet immersionis; et ita etiam partes poenitentiae assignantur ex parte poenitentis magis quam ex parte absolventis; et sicut prolatio formae non dividitur contra tres immersiones, ita absolutio sacerdotis non ponitur pars contra tres alias partes poenitentiae.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quaedam sacramenta sunt, in quibus ex administratione sacramenti semper consequitur aliquis effectus in suscipiente, nec impeditur propter indispositionem voluntatis suscipientis, sicut est in omnibus sacramentis quae imprimunt characterem; et ideo in illis verba propter certitudinem exprimunt praesentialiter effectum sacramenti, vel per modum indicativum, sicut in baptismo et confirmatione, vel per modum imperativum, sicut in ordine. In poenitentia autem impeditur omnis effectus absolutionis per indispositionem voluntatis: et tamen ipsa absolutio, quantum est de se, sufficienter et certitudinaliter inducit effectum suum, nisi sit aliquod impedimentum; et ideo absolutio per modum indicativum fit, sed praemittitur deprecatio, scilicet *Misereatur*, ut effectus absolutionis non impediatur. Tamen non est de esse sacramenti, sed de bene esse ipsius.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS III.

Utrum sacramentum poenitentiae habeat institutionem.
(3 p., quaest. 84, art. 7.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sacramentum poenitentiae non habeat institutionem. Quia illud quod est de jure naturali, non indiget institutione. Sed de dictamine juris naturalis est quod homo poeniteat de malefactis. Ergo non debet habere institutionem.

2. Praeterea, poenitentia eadem est quae est sacramentum et virtus. Sed poenitentiae virtus non habet institutionem, sicut nec aliae virtutes. Ergo nec poenitentiae sacramentum.

Sed contra est quod institutio ponitur in definitione sacramenti ab Hugone data, ut supra, 1 dist., patuit.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod ante Christum fuerit hoc sacramentum institutum. Poena enim gehennalis praeparata est peccatoribus ante peccatum, ut patet per hoc quod dicitur Isa. 30, 33: *Praeparata est ab heri Thopheth;* idest, ab initio praeparata est poena praedicta impiis. Sed Deus est pronior ad miserendum quam ad puniendum. Ergo etiam ante peccatum praeparatum est remedium contra peccatum, quod est poenitentia; et sic ante Christum poenitentia est instituta.

2. Praeterea, Dominus sacramentum eucharistiae instituit conficiendo. Ergo poenitentiae sacramentum similiter instituit poenam imponendo. Sed statim post peccatum in lege naturae poenam peccato imposuit, ut patet Genes. 3. Ergo in lege naturae ante Christi adventum sacramentum poenitentiae fuit institutum.

3. Praeterea, partes poenitentiae sacramenti sunt contritio et confessio et satisfactio. Sed ante Christum tempore legis Moysi praecipitur contritio; Joel. 2, 13: *Scindite corda vestra,* et confessio, Proverb. 28, 13: *Qui abscondit scelera sua, non dirigetur* (1); *qui confessus fuerit, et reliquerit ea, misericordiam consequetur*; et satisfactio Lev. 4 et 5, ubi praecipitur quid pro quolibet peccato offerendum sit. Ergo poenitentiae sacramentum institutum fuit ante Christi adventum.

Sed contra, poenitentia est sacramentum perfectionis: quia per eam consequimur remissionem peccatorum. Sed ante Christi adventum non erant aliqua sacramenta perfectionis: quia *neminem ad perfectum adduxit lex;* Hebr. 7, 19. Ergo poenitentiae sacramentum non fuit ante adventum Christi institutum.

Praeterea, sacramentum poenitentiae efficaciam habet ex clavibus Ecclesiae. Sed claves non fuerunt ante adventum Christi. Ergo nec poenitentiae sacramentum.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod non sit institutum in nova lege post Christi adventum. Quia lex nova est lex remissionis et gratiae. Sed poenitentia est sacramentum punitionis: quia est vindicta quaedam, ut Augustinus dicit. Ergo non debuit nova lege institui.

2. Praeterea, institutio sacramentorum cum pertineat ad potestatem excellentiae, soli Christo competit. Sed Christus non legitur instituisse hoc sacramentum: non enim potest dici quod instituerit ubi dicit Matth. 3, 2: *Poenitentiam agite;* quia eadem ratione Joannes instituisset, qui prius hoc praedicavit; et etiam nondum erant claves Ecclesiae, quae efficaciam sacramento isti praebent: nec iterum potest dici quod instituerit quando misit leprosos ad sacerdotes: quia dispensatio hujus sacramenti non pertinet ad sacerdotes legales, ad quos leprosi missi fuerunt. Ergo hoc sacramentum non est in nova lege institutum.

3. Praeterea, sacramento eucharistiae, quod Christus instituit, ipse etiam est usus. Sed nunquam legitur usus hoc sacramento, quia Joan. 8, peccatum adulterae remisit sine hoc sacramento, quia poenam satisfactoriam non injunxit. Ergo ipse non instituit.

Sed contra, poenitentia est sacramentum novae legis. Sed sacramenta alicujus legis in illa lege habent institutionem. Ergo in nova lege est institutum.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sacramentum poenitentiae consistit in determinato modo agendi poenitentiam: qui quidem modus non est similiter apud omnes, nec in omni tempore; et ideo obligatio ad illum modum est ex aliqua institutione: et propter hoc, sacramentum poenitentiae institutionem habet

Ad primum ergo dicendum, quod lex naturalis dictat homini quod sit poenitendum; sed modus talis poenitentiam agendi qui observatur in sacramento poenitentiae, non est ex legis naturalis dictamine, sed ex institutione.

Ad secundum dicendum, quod poenitentia est virtus quantum ad hoc quod est de dictamine legis naturalis: et ideo non habet institutionem inquantum est virtus, sed quantum ad modum determinatum ex quo habet quod sit sacramentum; et utrumque in una poenitentia invenitur; et ideo eadem poenitentia est sacramentum et virtus, et quantum ad aliquid de jure naturali, et quantum ad aliquid ex institutione.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod quando variatur aliquid quod est de essentia rei, non est eadem res numero; unde cum determinatus modus qui in Ecclesia a poenitentibus observatur, sit de essentia hujus sacramenti; hoc sacramentum non fuit antequam iste modus poenitendi esset. Et quia iste modus non fuit ante Christi adventum, ideo nec sacramentum poenitentiae antea fuisse debet dici; quamvis esset aliquid simile etiam ante Christi adventum, et aliquis modus poenitentiam agendi. Et in lege quidem Moysi (1) erat determinatus modus; sed alius quam modo sit; tempore autem (2) legis naturae non erat aliquis modus determinatus; sed quilibet, secundum quod sibi veniebat in cor, modum poenitendi sibi determinabat: quia sacramenta omnia illius temporis voto celebrabantur, secundum Hugonem (lib. de Sacramentis, part. 11, cap. 3); et sic poenitentia est sacramentum et veteris legis, et novae legis, et legis naturae; et inquantum est sacramentum novae legis, non fuit ante Christi adventum institutum; inquantum fuit legis naturae, non fuit determinate institutum, sed admonitus fuit homo ut sibi determinaret aliquem poenitendi modum: quae quidem admonitio esse non debuit ante culpam, post quam magis medicinae necessitas cognoscitur; et sic poenitentia, etsi non inquantum est sacramentum novae legis, tamen aliquo modo fuit instituta ante Christi adventum; sed nullo modo ante peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod sacramentum etiam poenitentiae praeparatum erat in Dei praevisione ante peccatum, sed non institutione; sicut et poena inferni non erat ordinata ad hominis poenam ante peccatum, sed in Dei praevisione; sed ad poenam daemonis, qui jam peccaverat, erat etiam actu ordinata.

---

(1) Al. *diligetur.*

(1) *Al.* sed in lege Moysi.
(2) *Al.* sed tempore.

Ad secundum dicendum, quod illa impositio poenae non fuit poenitentiae sacramenti, sed magis actus vindicativae justitiae, cum ad poenitentiam admonuit, ubi dixit: *Adam ubi es?* ubi secundum Glossam inducitur ad recognitionem (1) peccati.

Ad tertium dicendum, quod in lege Moysi erat aliqua confessio: quia in generali profitebatur peccatum suum oblationem in lege faciens pro peccato statutam, non autem in speciali, sicut est in nova lege: nec iterum fiebat sacerdoti habenti claves, quae confessio est sacramentalis: nec satisfactio erat secundum arbitrium talis sacerdotis: nec contritio cum proposito talis confessionis et satisfactionis; et ideo aliqua poenitentia erat tunc, sed non quae nunc est sacramentum.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod poenitentia in diversis locis est a Deo instituta quantum ad diversa. Quantum enim ad utilitatem est instituta Matth. 3, 2, ubi dicit: *Poenitentiam agite:* unde sequitur: *Appropinquabit enim regnum caelorum;* sed quantum ad necessitatem, ubi dixit Luc. 13, 3: *Nisi poenitentiam egeritis, omnes simul peribitis;* sed quantum ad potestatem clavium Matth. 16, 19, ubi dixit Petro: *Quodcumque ligaveris super terram, erit ligatum et in caelis; et quodcumque solveris super terram, erit solutum et in caelis;* et Joan. 20, 23, ubi dixit omnibus: *Quorum remiseritis peccata, remittuntur eis*; sed postea Jacobus expressit aliquid de poenitentiae modo, Jacobi 5, 16, ubi dixit: *Confitemini alterutrum peccata vestra.*

Ad primum ergo dicendum, quod poena quae assumitur in poenitentia, est quasi nihil respectu poenae quae dimittitur; et ideo poenitentia est magis remissionis sacramentum quam punitionis.

Ad secundum dicendum, quod Dominus prius instituit Matth. 3, poenitentiae sacramentum, ut dictum est, cum dixit: *Poenitentiam agite.* Non est enim idem poenitere et poenitentiam agere: quia agere poenitentiam est exterius poenitentiam interiorem demonstrare. Nec Joannes instituit, quamvis similiter praedicasset: quia Joannes praedicavit ut praeco Regis; Christus ut Rex (1), et legifer noster, cujus erat sermo potestatem habens, ut dicitur Matth. 7. Sed ubi ad sacerdotes remisit, non instituit, sed praefiguravit sacramentum poenitentiae.

Ad tertium dicendum, quod Christus nullo sacramento usus est, nisi sibi assumendo, ut exemplum aliis daret; unde etiam ipse non baptizabat, sed discipuli ejus, ut dicitur Joan. 3; et ideo quia poenitentiae usus quantum ad ipsum non competebat ei qui peccatum non fecit, ideo nec quantum ad alios eo usus est; sed sicut sacramentorum Dominus effectum sacramenti sine sacramentalibus praebebat.

(1) *Al.* cognitionem.

(1) *Al.* lex.

Expositio textus.

Revocabit sententiam etc.: hoc intelligendum est quantum ad ultimum misericordiae effectum, qui est vita aeterna.

Sed originalia, pluraliter dicit propter hoc quod ad diversa peccata actualia inclinat, ut in 2 lib., dist. 33, dictum est.

Sed ut satisfecit digne et sufficienter: verum est, si intelligatur de sufficientia respectu consecutionis gloriae; alias falsum est: et procedit hic secundum errorem qui in 14 dist., quaest. 1, art. 4, quaestiunc. 1, improbatus est, ut scilicet non cadat aliquis, si vera sit.

Et ita reus constituitur: ly *ita* non dicit aequalitatem, sed similitudinem.

DISTINCTIO XXIII.

De sacramento unctionis extremae.

Praeter praemissa est etiam aliud sacramentum, scilicet unctio infirmorum, quae fit in extremis, oleo per Episcopum consecrato; et sunt tria genera unctionis. Est enim unctio quae fit chrismate, quae dicitur principalis unctio, quia in ea principaliter Paraclytus datur. Unde et propter abundantiam gratiae duos liquores mixtos habet; oleum scilicet et balsamum: oleum conscientiae, balsamum bonae famae. Chrisma vero graece, unctio latine dicitur. Nec tamen omne oleum ad unctionem sanctificatum chrisma vocatur, sed illud solum quod miscetur cumbalsamo; quo capita regum et pontificum unguntur; quo etiam baptizatos sacerdos ungit in vertice, et pontifex per impositionem manus confirmandos ungit in fronte. Est et alia unctio qua catechumeni et neophyti unguntur in pectore et inter scapulas in perceptione baptismi. Tertia vero unctio est quae dicitur oleum infirmorum, de qua nunc agitur.

A quibus institutum sit hoc sacramentum.

Hoc sacramentum unctionis infirmorum ab Apostolis institutum legitur. Ait enim Jacobus (cap. 5, 14): « Infirmatur » aliquis in vobis? inducat presbyteros Ecclesiae, et orent » super eum, ungentes eum oleo in nomine Domini; et alle» viabit eum Dominus, et si in peccatis fuerit, dimittentur ei. » In quo ostenditur duplici ex causa sacramentum hoc institutum: scilicet ad peccatorum remissionem, et ad corporalis infirmitatis alleviationem. Unde constat eum qui hanc unctionem fideliter devoteque percipit, et in corpore et in anima alleviari, si tamen expedit ut in utroque allevietur. Quod si forte corporis valetudinem illi habere non expedit, illam quae est animae sanitatem in hoc sacramento acquirit. Et sicut in aliis sacramentis, ita et in isto aliud est sacramentum, aliud res sacramenti. Sacramentum est ipsa unctio exterior, res sacramenti unctio interior, quae peccatorum remissione et virtutum ampliatione perficitur. Et si ex contemptu vel negligentia sacramentum hoc praetermittitur, periculosum est et damnabile.

De iteratione hujus sacramenti.

Quaerunt aliqui, si hoc sacramentum iterari possit, cum baptismus et alia quaedam sacramenta semel suscepta non iterentur. Augustinus (1) dicit (lib. 2 contra epist. Parmeniani, cap. 13), sacramentum non iterandum, et sacramento non faciendam esse injuriam. Sed hoc dicit ubi agit (2) de sacramento baptismi et ordinationis. Unde non videtur illud generaliter accipiendum, sed de sacramento baptismi et confirmationis et ordinationis, quae nullatenus sunt repetenda; quia semel tantum et non saepius datur baptismus et confirmatio et ordinatio. Sacramentum vero altaris et poenitentiae et conjugii saepe iterari videtur; quia saepe sacramentum corporis percipitur, frequenter poenitentia agitur, conjugium saepe contrahitur. Quare ergo unctio similiter non potest iterari? Si morbus non revertitur, medicina non iteretur. Si

(1) *Nicolai addit* utique.
(2) *Al.* ait.

vero morbus non potest cohiberi, quare medicina debet prohiberi? Sicut oratio iterari potest, ita ei unctio iterari posse videtur: utrumque enim illic commemorat Jacobus, et utrumque illic cooperatur ad conferendam (1) alleviationem corporis et animae. Cur ergo negatur unctionem super infirmum posse iterari ad impetrandam saepius sanitatem mentis et corporis, cum propter infirmitatem eadem saepe iteranda sit oratio? Quidam autem de omni sacramento intelligi volunt, quod non sit iterandum, scilicet secundum totum illud quod pertinet ad sacramentum, dicentes, quaedam sacramenta saepius posse suscipi, quaedam vero non. Nec tamen quae saepius sumuntur, totaliter iterantur, ut sacramentum altaris et unctionis; quae licet sumantur saepius, tamen quia non iterum benedicitur eadem hostia vel idem oleum, non iteratur sacramentum cum injuria. Sed dicet quis: Sic et baptismus non iteratur, etsi aliquis frequenter baptizatur, dum eadem aqua non iterum benedicatur. Sed aliud est, inquiunt illi, de benedictione aquae, qua fit baptismus, aliud de benedictione panis et olei. Potest enim baptismus celebrari in aqua etiam non benedicta: quia illa benedictio pro reverentia tantum fit et decore, non virtute sacramenti. Sed corpus Christi non potest confici nisi de pane consecrato; nec unctio illa fieri potest de oleo ab Episcopo consecrato: ideoque illa sanctificatio ad virtutem sacramenti pertinere videtur. In conjugio quoque semel tantum benedicitur quisque, non saepius. Benedicitur enim, ut ait Ambrosius (Ambrosiaster in 1 Corinth. cap. 7), cum prima, et non cum secunda uxore. Si ergo cum dicitur, sacramentum non esse iterandum, nec injuriam ei esse faciendam, rationem dicti referas ad sanctificationem rei, qua sacramentum expletur; de omni sacramento generaliter id verum est. Si vero ad susceptionem sacramenti, de quibusdam verum est, quod non iterantur crebra susceptione: de aliis vero quibusdam non, quia frequenter sumuntur, ut hoc unctionis sacramentum, quod in omni pene Ecclesia saepe repetitur.

(1) *Al.* ferendam.

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de baptismo, qui est sacramentum intrantium, et de confirmatione, eucharistia, poenitentia, quae sunt sacramenta progredientium, hic quinto loco determinat de extrema unctione, quae est sacramentum exeuntium; et dividitur in partes duas: in prima determinat de ipso sacramento; in secunda de usu ipsius, ibi: *Quaerunt aliqui, si hoc sacramentum iterari possit.* Prima in duas: in prima distinguit hoc sacramentum ab aliis unctionibus; in secunda determinat omnia quae ad hoc sacramentum pertinent, ibi: *Hoc sacramentum unctionis infirmorum ab Apostolis institutum legitur.* Et circa hoc tria facit: primo determinat institutionem; secundo effectum, ibi: *In quo ostenditur duplici ex causa sacramentum hoc institutum*; tertio conformitatem istius sacramenti ad alia, ibi: *Et sicut in aliis sacramentis, ita et in isto aliud est sacramentum, aliud res sacramenti.*

Quaerunt aliqui, si hoc sacramentum iterari possit. Hic determinat de usu istius sacramenti; et dividitur in duo secundum duas opiniones quae tangit de iteratione istius sacramenti, et aliorum per consequens; secunda ostenditur ibi: *Quidam autem de omni sacramento intelligi volunt quod non sit iterandum.*

QUAESTIO I.

Hic est duplex quaestio. Prima de ipso sacramento extremae unctionis; secunda de administratione et usu ipsius.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.° de ipsa extrema unctione; 2.° de effectu ejus; 3.° de materia ipsius; 4.° de forma.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum extrema unctio sit sacramentum.
(4 cont. Gentiles, cap. 5).

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur, quod extrema unctio non sit sacramentum. Quia sicut oleum assumitur ad infirmos, ita ad catechumenos. Sed unctio quae fit oleo ad cathecumenos, non est sacramentum. Ergo nec extrema unctio quae fit oleo ad infirmos.

2. Praeterea, sacramenta veteris legis fuerant signa sacramentorum novae legis. Sed extrema unctio non habuit aliquam figuram in veteri lege. Ergo non est sacramentum novae legis.

3. Praeterea, secundum Dionysium (de eccl. Hier., cap. 5, part. 1), omne sacramentum est vel ad purgandum vel ad illuminandum vel ad perficiendum. Sed extrema unctio non ponitur neque ad purgandum neque ad illuminandum, quia hoc soli baptismo attribuitur: neque ad perficiendum, quia hoc, secundum ipsum, pertinet ad chrisma et eucharistiam. Ergo extrema unctio non est sacramentum.

Sed contra, sacramenta Ecclesiae sufficienter subveniunt defectibus hominum secundum quemlibet statum. Sed exeuntibus non subvenit aliud quam extrema unctio. Ergo ipsa est sacramentum.

Praeterea, sacramenta, ut supra dictum est, dist. 1, nihil aliud sunt quam quaedam spirituales medicinae. Sed extrema unctio est quaedam spiritualis medicina: quia valet ad remissionem peccatorum, ut habetur Jac. 5. Ergo est sacramentum.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod extrema unctio non sit unum sacramentum. Quia unitas rei est ex sua materia et ex sua forma, cum ex eodem res esse habeat et unitatem. Sed forma hujus sacramenti frequenter iteratur etiam eadem vice; et materia pluries in uncto adhibetur secundum diversas partes. Ergo non est unum sacramentum.

2. Praeterea, ipsa unctio est sacramentum: ridiculum enim est dicere, quod oleum sit sacramentum. Sed sunt plures unctiones. Ergo sunt plura sacramenta.

3. Praeterea, unus sacramentum ab uno ministro perfici debet. Sed in aliquo casu extrema unctio non potest perfici uno ministro, sicut si post primam unctionem factam sacerdos moriatur tunc enim alius sacerdos debet ulterius procedere. Ergo extrema unctio non est sacramentum unum.

Sed contra est, quia sicut immersio se habet ad baptismum, ita se habet unctio ad hoc sacramentum. Sed plures immersiones sunt unum sa-

cramentum baptismi. Ergo et plures unctiones sunt unum sacramentum.

Praeterea, si non esset unum sacramentum, tunc facta prima unctione non oporteret ad perfectionem sacramenti quod fieret secunda: quia quodlibet sacramentum per se habet esse perfectum. Sed hoc falsum est. Ergo est unum sacramentum.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod hoc sacramentum non fuit institutum a Christo. Quia de institutione sacramentorum quae Christus instituit, fit mentio in Evangelio, sicut de eucharistia et baptismo. Sed nulla fit mentio de extrema unctione. Ergo non est a Christo instituta.

2. Praeterea, Magister expresse dicit in littera, quod est institutum ab Apostolis. Ergo ipse Christus per se non instituit.

3. Praeterea, sacramentum eucharistiae, quod Christus instituit, etiam ipse per se exhibuit. Sed hoc sacramentum ipse nulli exhibuit. Ergo per se non instituit.

Sed contra: sacramenta novae legis sunt digniora quam sacramenta veteris legis. Sed omnia Sacramenta veteris legis sunt ab ipso Deo instituta. Ergo multo fortius omnia sacramenta novae legis habent institutionem ab ipso Crhisto.

Praeterea, ejusdem est statuere et statuta removere. Sed Ecclesia, quae in successoribus Apostolorum habet eamdem auctoritatem quam Apostoli habuerunt, non posset auferre sacramentum extremae unctionis. Ergo Apostoli non instituerunt, sed ipse Christus.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in his quae Ecclesia visibiliter operatur, quaedam sunt sacramenta, ut baptismus; quaedam sacramentalia, ut exorcismus, ut supra, dist. 6. dictum est: quorum haec est differentia, quia sacramentum dicitur illa actio Ecclesiae quae attingit ad effectum principaliter intentum in administratione sacramentorum; sed sacramentale (1) dicitur illa actio quae quamvis non pertingat ad illum effectum, tamen ordinatur aliquo modo ad illam actionem principalem. Effectus autem intentus in administratione sacramentorum est curatio morbi peccati. Isaiae 27, 9: *Hic est omnis fructus, ut auferatur peccatum.* Et ideo cum ad hunc effectum pertingat extrema unctio, ut ex verbis Jacobi patet, nec ordinetur ad aliud sacramentum quasi ei annexum; constat quod extrema unctio non est sacramentale, sed sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod oleum quo catechumeni unguntur, sua unctione non perducit ad peccati remissionem, quia hoc ad baptismum pertinet, sed aliquo modo ad baptismum disponit, ut supra, dist. 6, dictum est: et ideo non est sacramentum illa unctio, sicut unctio extrema.

Ad secundum dicendum, quod hoc sacramentum immediate hominem ad gloriam disponit, cum exeuntibus a corpore detur: et quia in veteri lege non erat adhuc tempus perveniendi ad gloriam, quia neminem ad gloriam adduxit lex; ideo illud sacramentum ibi praefigurari non debuit per aliquod sacramentum sibi respondens, sicut per figuram ejusdem generis; quamvis per figuras remotas aliquo modo figuratum sit in omnibus curationibus quae leguntur in veteri Testamento.

Ad tertium dicendum, quod Dionysius non facit aliquam mentionem de extrema unctione, sicut nec de poenitentia nec de matrimonio: quia ipse non intendit determinare de sacramentis nisi quatenus per ea innotescere potest ecclesiasticae hierarchiae ordinata dispositio quantum ad ministros, et actiones ministrorum, et recipientes. Tamen cum per extremam unctionem aliquis consequatur gratiam et remissionem peccatorum; non est dubium quod habet vim illuminativam et purgativam, sicut baptismus, quamvis non ita plenam.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod unum numero, per se loquendo, dicitur tripliciter. Uno modo sicut indivisibile, quod nec actu nec potentia est plura, ut punctus et unitas. Alio modo sicut continuum, quod quidem est unum actu, sed plura potentia, ut linea. Sed tertio modo sicut perfectum aliquod quod ex pluribus partibus constituitur, ut domus; quod est multa quodammodo etiam actu, sed illa multa conveniunt in aliquo uno: et hoc modo quodlibet sacramentum dicitur unum, inquantum multa quae sunt in uno sacramento, adunantur ad unum significandum vel causandum: quia sacramentum significando causat. Et ideo quando una actio sufficit ad perfectam significationem, unitas sacramenti consistit in illa actione tantum, sicut patet in confirmatione: quando autem significatio sacramenti potest esse et in una et in multis actionibus, tunc sacramentum perfici potest et una actione et pluribus, sicut baptismus in una immersione et tribus: quia ablutio quae significatur in baptismo, potest esse per unam immersionem vel per multas. Quando autem perfecta significatio non potest esse nisi per plures actiones, tunc plures actiones sunt de perfectione sacramenti, sicut patet de eucharistia: quia refectio corporalis, quae significat spiritualem, non potest esse nisi per cibum et potum; et similiter est in hoc sacramento: quia curatio interiorum vulnerum non potest perfecte significari nisi per appositionem medicinae ad diversas vulnerum radices: et ideo plures actiones sunt de perfectione hujus sacramenti.

Ad primum ergo dicendum, quod unitas totius perfecta non tollitur propter diversitatem materiae aut formae, quae est in partibus totius; sicut constat quod non eadem materia est carnis et ossis, ex quibus constituitur unus homo, nec eadem forma; et similiter etiam in sacramento eucharistiae: et in hoc sacramento pluralitas materiae et formae unitatem sacramenti non tollit.

Ad secundum dicendum, quod quamvis illae actiones sint plures simpliciter, tamen uniuntur in una perfecta actione, quae est unctio omnium exteriorum sensuum, quibus hauritur morbus interior.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in eucharistia, si post consecrationem panis moriatur sacerdos, alius sacerdos possit ad consecrationem vini incipere ubi ille dimisit, vel etiam incipere a capite supra aliam materiam; tamen in extrema unctione non potest a capite incipere, sed debet semper procedere: quia unctio in eadem parte facta tantum valet ac si consecraretur bis eadem hostia: quod nullo modo faciendum est. Nec tamen ministrorum pluralitas tollit unitatem sacramenti, quia instrumentaliter tantum operantur; mu-

(1) *Al.* sacramentaliter.

tatio autem martellorum non tollit unitatem operationis fabri.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod sacramentum istud et confirmationis, Christus non instituit per se, sed Apostolis instituendum dimisit: quia haec duo propter plenitudinem gratiae quae in eis confertur, non potuerunt ante Spiritus sancti missionem plenissimam institui; unde sunt ita sacramenta novae legis, quod in veteri lege figuram non habuerunt. Sed haec ratio non multum cogit: quia sicut Christus ante passionem promisit plenam Spiritus sancti missionem, ita potuit instituere haec sacramenta. Et ideo alii dicunt, quod omnia sacramenta Christus instituit per seipsum; sed quaedam per seipsum promulgavit, quae sunt majoris difficultatis ad credendum; quaedam autem Apostolis promulganda reservavit, sicut extremam unctionem et confirmationem. Et haec opinio pro tanto videtur probabilior, quia sacramenta ad fundamentum legis pertinent, et ideo ad legislatorem pertinet eorum institutio; et iterum quia ex institutione efficaciam habent, quae eis non nisi divinitus est.

Ad primum ergo dicendum, quod multa Dominus fecit et dixit quae in Evangeliis non continentur. Illa enim praecipue curaverunt Evangelistae tradere quae ad salutis necessitatem et ad ordinem (1) ecclesiasticae dispositionis pertinent; et ideo potius institutionem baptismi et poenitentiae et eucharistiae et ordinis a Christo factam narraverunt, quam extremae unctionis vel confirmationis; quae neque sunt de necessitate salutis, neque ad dispositionem sive distinctionem Ecclesiae pertinent. Tamen etiam de olei unctione fit mentio in Evangelio, Matth. 6, ubi dicitur quod Apostoli oleo ungebant infirmos.

Ad secundum dicendum, quod Magister dicit ab Apostolis institutum, quia per doctrinam Apostolorum nobis promulgata est ejus institutio.

Ad tertium dicendum, quod Christus, sicut in praecedenti dist., qu. 2, art. 3, quaestiunc. 3, dictum est, non exhibuit aliquod sacramentum, nisi quod ipse accepit in exemplum. Accipere autem poenitentiam et extremam unctionem sibi non competebat, quia sine peccato erat; et ideo ipse non exhibuit.

ARTICULUS II.

Utrum extrema unctio valeat ad remissionem peccatorum. — (*4 contra Gentil., ubi supra*).

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod extrema unctio non valeat ad remissionem peccatorum. Ad hoc enim quod per unum potest effici, aliud non exigitur. Sed in eo qui extremam unctionem accipit, requiritur ad peccatorum remissionem poenitentia. Ergo per extremam unctionem non dimittuntur peccata.

2. Praeterea, in peccato non sunt nisi tria; macula, reatus poenae, et reliquiae peccati. Sed per extremam unctionem non remittitur peccatum quo ad maculam sine contritione, quae etiam sine unctione remittit; nec iterum quo ad poenam: quia adhuc si convalescat, tenetur perficere satisfactionem injunctam; nec quo ad reliquias culpae, quia adhuc remanent dispositiones ex actibus praecedentibus relictae, ut patet post convalescentiam. Ergo nullo modo per extremam unctionem fit peccatorum remissio.

3. Praeterea, remissio peccatorum non fit successive, sed in instanti. Sed extrema unctio non fit tota simul, quia plures unctiones requiruntur. Ergo ejus effectus non est remissio peccatorum.

Sed contra est quod dicitur Jac. 5, 15: *Si in peccatis est, dimittentur ei.*

Praeterea, omne sacramentum novae legis gratiam confert. Sed per gratiam fit remissio peccatorum. Ergo extrema unctio, cum sit sacramentum novae legis, operatur ad remissionem peccati.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod sanitas corporalis non sit effectus hujus sacramenti. Omne enim sacramentum est medicina spiritualis. Sed spiritualis medicina ad spiritualem sanitatem ordinatur, sicut corporalis ad corporalem. Ergo sanitas corporalis non est effectus hujus sacramenti.

2. Praeterea, sacramentum semper habet effectum suum in eo qui non fictus accedit. Sed quandoque non sanatur corporaliter suscipiens hoc sacramentum, quantumcumque devotus accipiat. Ergo sanitas corporalis non est effectus ejus.

3. Praeterea, efficacia hujus sacramenti Jacob. 5 nobis ostenditur. Sed ibi non attribuitur sanationis (1) effectus unctioni, sed orationi; dicit enim: *Oratio fidei sanabit infirmum.* Ergo corporalis sanatio non est effectus hujus sacramenti.

Sed contra, operatio Ecclesiae habet majorem efficaciam post Christi passionem quam ante. Sed ante oleo inuncti per Apostolos sanabantur, ut patet Matth. 6. Ergo et nunc habet effectum in corporali sanatione.

Praeterea, sacramenta significando efficiunt. Sed baptismus per ablutionem corporalem, quam exterius facit, significat et efficit spiritualem. Ergo et extrema unctio per sanationem corporalem, quam exterius efficit, significat et causat spiritualem.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod hoc sacramentum characterem imprimat. Character enim est signum distinctivum. Sed sicut baptizatus distinguitur a non baptizato, ita unctus a non uncto. Ergo sicut baptismus imprimit characterem, ita extrema unctio.

2. Praeterea, in ordinis et confirmationis sacramentis est unctio, sicut et in hoc sacramento. Sed in illis imprimitur character. Ergo et in isto.

3. Praeterea, in omni sacramento est aliquid quod est res tantum; aliquid quod est sacramentum tantum; aliquid quod est res et sacramentum. Sed non potest aliquid assignari in hoc sacramento quod sit res et sacramentum nisi character. Ergo in hoc sacramento imprimitur character.

Sed contra, nullum sacramentum imprimens characterem iteratur. Hoc autem iteratur, ut dicetur. Ergo non imprimit characterem.

(1) *Al. deest* ad ordinem.

(1) *Al.* sanatio. *Nicolai* sanatio quasi effectus.

Praeterea, distinctio quae fit secundum characterem sacramentalem, est distinctio eorum qui sunt in praesenti Ecclesia. Sed extrema unctio confertur ei qui de praesenti Ecclesia exit. Ergo non decet quod in eo character conferatur.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quodlibet sacramentum est institutum principaliter ad unum effectum; quamvis etiam alios ex consequenti inducere possit, quia sacramentum efficit quod figurat; ideo ex ipsa significatione sacramenti debet accipi ejus principalis effectus. Adhibetur autem hoc sacramentum secundum modum cujusdam medicationis, sicut baptismus per modum ablutionis. Medicina autem est ad pellendum infirmitatem; unde principaliter hoc sacramentum est institutum ad sanandum infirmitatem peccati: ut sicut baptismus est quaedam spiritualis regeneratio, et poenitentia quaedam spiritualis suscitatio; ita et extrema unctio sit quaedam spiritualis sanatio vel medicatio. Sicut autem corporalis medicatio praesupponit corporalem vitam in medicato, ita spiritualis spiritualem; et ita hoc sacramentum non datur contra defectus quibus spiritualis vita tollitur, scilicet peccatum originale et mortale; sed contra illos defectus quibus homo spiritualiter infirmatur ut non habeat perfectum vigorem ad actus vitae gratiae vel gloriae; et hic defectus nihil est aliud quam quaedam debilitas et ineptitudo quae in nobis relinquitur ex peccato actuali vel originali; et contra hanc debilitatem homo roboratur per hoc sacramentum. Sed quia hoc robur gratia facit, quae secum non compatitur peccatum, ideo ex consequenti si invenit peccatum aliquod vel mortale vel veniale quo ad culpam, tollit ipsum, dummodo non ponatur obex ex parte recipientis, sicut etiam de eucharistia et confirmatione supra dictum est; et ideo etiam Jacobus de remissione peccati conditionaliter loquitur dicens: *Si in peccatis sit, dimittentur ei* quo ad culpam: non enim semper delet peccatum, quia non semper invenit: sed semper remittit quo ad debilitatem praedictam, quam quidam reliquias peccati dicunt. Quidam vero dicunt, quod principaliter est institutum propter veniale; quod quidem non potest, dum haec vita agitur, perfecte curari: et ideo sacramentum exeuntium specialiter contra veniale ordinatur. Sed hoc non videtur verum: quia poenitentia sufficienter etiam in hac vita delet venialia quo ad culpam. Quod autem non possunt evitari post peractam poenitentiam non aufert praecedenti poenitentiae suum effectum; et iterum hoc pertinet ad debilitatem praedictam. Unde dicendum, quod principalis effectus hujus sacramenti est remissio peccatorum quo ad reliquias peccati; ex consequenti autem quantum ad culpam, si eam inveniat.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis effectus principalis alicujus sacramenti possit haberi sine actuali perceptione illius sacramenti, vel sine sacramento, vel per aliud sacramentum ex consequenti; nunquam tamen potest haberi sine proposito illius sacramenti: et ideo, quia poenitentia est principaliter instituta contra actualem culpam, quodcumque aliud sacramentum actualem culpam deleat ex consequenti, non excludit necessitatem poenitentiae.

Ad secundum dicendum, quod extrema unctio aliquo modo quantum ad illa tria remittit peccatum. Quamvis enim culpa quo ad maculam sine contritione non dimittatur, tamen hoc sacramentum per gratiam quam infundit, facit quod ille motus liberi arbitrii in peccatum sit contritio, sicut etiam in eucharistia et confirmatione potest accidere. Similiter etiam et reatum poenae temporali dimittit, sed ex consequenti, inquantum debilitatem tollit, quia eamdem poenam levius portat fortis quam debilis; unde non oportet quod propter hoc minuatur satisfactionis mensura. Reliquiae autem peccati non dicuntur hic dispositiones ex actibus relictae, quae sunt quidam habitus inchoati, sed quaedam spiritualis debilitas in ipsa mente existens: qua sublata, etiam eisdem habitibus vel dispositionibus manentibus, non ita potest inclinari mens ad peccata.

Ad tertium dicendum, quod quando sunt multae actiones ordinatae ad unum effectum, ultima est formalis respectu omnium praecedentium, et agit in virtute earum; et ideo in ultima unctione gratia infunditur, quae effectum sacramento praebet.

Solutio. II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut baptismus per ablutionem corporalem facit spiritualem emundationem a maculis spiritualibus; ita hoc sacramentum per medicationem sacramentalem exteriorem facit sanationem interiorem. Et sicut ablutio baptismi habet effectum corporalis ablutionis, quia etiam corporalem mundationem facit; ita etiam extrema unctio habet effectum corporalis medicationis, scilicet corporalem sanationem. Sed haec est differentia: quia corporalis ablutio ex ipsa naturali proprietate elementi facit corporalem mundationem; et ideo semper eam facit; sed extrema unctio non facit corporalem sanationem ex proprietate naturali materiae, sed ex virtute divina, quae operatur rationabiliter. Et quia ratio operans nunquam inducit secundarium effectum nisi secundum quod expedit ad principalem; ideo ex hoc sacramento non sequitur corporalis sanatio semper, sed quando expedit ad spiritualem sanationem; et tunc semper eam inducit, dummodo non sit impedimentum ex parte recipientis.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa probat quod corporalis sanitas non sit effectus principalis hujus sacramenti; et hoc verum est.

Ad secundum patet solutio ex dictis.

Ad tertium dicendum, quod oratio illa est forma istius sacramenti, ut dicetur; et ideo hoc sacramentum ex sua forma habet efficaciam, quantum est de se, ad sanitatem corporalem.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod, sicut supra, dist. 4, qu. 1, art. 4, quaestiunc. 1 et 2, dictum est, character non imprimitur nisi in illis sacramentis quibus homo ad aliquod sacrum deputatur. Hoc autem sacramentum est solum remedium, et non deputatur per ipsum homo ad aliquod sacrum agendum vel suscipiendum; et ideo non imprimitur in eo character.

Ad primum ergo dicendum, quod character facit distinctionem statuum quantum ad ea quae in Ecclesia agenda sunt; et talem distinctionem homo non habet ab aliis per hoc quod ipse est inunctus.

Ad secundum dicendum, quod unctio quae fit in ordine et confirmatione, est unctio consecrationis, qua homo deputatur ad aliquod sacramentum: sed haec unctio est unctio medicationis; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod in hoc sacramento

res et sacramentum non est character, sed quaedam interior devotio quae est spiritualis unctio (1).

ARTICULUS III.

Utrum oleum olivae sit conveniens materia hujus sacramenti. — (*4 contr. Gent. ubi sup.*).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod oleum olivae non sit conveniens materia hujus sacramenti. Quia hoc sacramentum immediate ad incorruptionem ordinat. Sed incorruptio signatur per balsamum, quod in chrismate (2) ponitur. Ergo chrisma esset convenientior hujus sacramenti materia.

2. Praeterea, hoc sacramentum est spiritualis medicatio. Sed spiritualis medicatio per vini appositionem significatur, sicut patet Luc. 10, in parabola de sauciato. Ergo vinum esset convenientior hujus sacramenti materia.

3. Praeterea, ubi est majus periculum, ibi debet communius remedium adhiberi. Sed oleum olivae non est commune remedium, quia non invenitur in qualibet terra. Ergo cum hoc sacramentum detur exeuntibus, qui sunt in maximo periculo, videtur quod oleum olivae non sit materia conveniens.

Sed contra est quod Jac. 5, oleum materia hujus sacramenti determinatur. Sed oleum proprie non dicitur nisi oleum olivae. Ergo est materia hujus sacramenti.

Praeterea, spiritualis sanatio per olei inunctionem significatur, ut patet Isa. 1, ubi dicitur: *Plaga tumens non est. . . . curata medicamine neque fota oleo.* Ergo conveniens materia hujus sacramenti est oleum.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non oporteat esse oleum consecratum. Quia hoc sacramentum habet unam sanctificationem in usu per formam verborum. Ergo superfluit alia sanctificatio, si ad materiam ipsius fiat.

2. Praeterea, sacramenta habent efficaciam et significationem in ipsa materia. Sed significatio effectus hujus sacramenti competit oleo ex naturali proprietate; efficacia autem ex institutione divina. Ergo non est necessaria aliqua sanctificatio materiae.

3. Praeterea, baptismus est perfectius sacramentum quam extrema unctio. Sed in baptismo non praeexigitur materiae sanctificatio, quantum est de necessitate sacramenti. Ergo nec in extrema unctione.

Sed contra est, quia in omnibus aliis unctionibus est materia consecrata prius. Ergo, cum hoc sacramentum sit quaedam unctio, requirit materiam consecratam.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod non oporteat materiam hujus sacramenti esse consecratam per Episcopum. Quia dignior est consecratio materiae in sacramento eucharistiae quam in hoc sacramento. Sed in eucharistia materiam sacerdos potest consecrare. Ergo et in hoc sacramento.

2. Praeterea, in operationibus corporalibus ars dignior nunquam praeparat materiam inferiori: quia dignior est quae utitur quam quae materiam praeparat, ut dicitur in 2 Physic. (text. 25). Sed Episcopus est supra sacerdotem. Ergo non praeparat materiam in illo sacramento quo sacerdos utitur. Sed sacerdos dispensat hoc sacramentum, ut dicetur. Ergo consecratio materiae non pertinet ad Episcopum.

Sed contra est, quia etiam in aliis unctionibus materia per Episcopum consecratur. Ergo debet ita esse in ista.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod spiritualis curatio quae in fine adhibetur, debet esse perfecta, quia post eam alia non relinquitur; et lenis, ut spes, quae exeuntibus maxime est necessaria, non frangatur, sed foveatur. Oleum autem lenitivum est, et penetrativum usque ad intima, et etiam diffusivum; et ideo quantum ad utrumque praedictorum est conveniens materia hujus sacramenti; et quia oleum principaliter nominatur olivae liquor, cum alii liquores ex similitudine ad ipsum olei nomen accipiant; ideo oleum olivae etiam debet esse quod assumitur in materiam hujus sacramenti.

Ad primum ergo dicendum, quod incorruptio gloriae est res non contenta in hoc sacramento; nec oportet quod tali rei significatio materiae respondeat; unde non oportet quod balsamum ponatur in materia hujus sacramenti, quia balsamum propter odorem pertinet ad bonitatem famae, qua de cetero non indigent propter se exeuntes, sed indigent tantum nitore conscientiae, qui per oleum significatur.

Ad secundum dicendum, quod vinum sanat mordicando, oleum leniendo: et ideo curatio per vinum magis pertinet ad poenitentiam, quam ad hoc sacramentum.

Ad tertium dicendum, quod oleum olivae quamvis non ubique crescat, tamen de facili potest ad quemlibet locum transferri; et praeterea hoc sacramentum non est tantae necessitatis, quod exeuntes sine hoc sacramento non possint salutem consequi.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod quidam dicunt, quod oleum simplex est materia hujus sacramenti; et in ipsa sanctificatione olei, quae fit per Episcopum, perficitur sacramentum. Sed hoc patet esse falsum ex his quae de eucharistia dicta sunt, ubi ostensum est quod solum illud sacramentum consistit in consecratione materiae. Et ideo dicendum, quod hoc sacramentum consistit in ipsa unctione, sicut baptismus in ablutione; et materia hujus sacramenti est oleum sanctificatum. Potest autem triplex ratio assignari, quare exigitur materiae sanctificatio in hoc sacramento, et in quibusdam aliis. Prima est, quia omnis efficacia sacramentorum a Christo descendit; et ideo sacramenta illa quibus ipse est usus, habent efficaciam ex usu, sicut tactu suae carnis vim regenerativam contulit aquis. Sed hoc sacramento non est usus, nec aliqua corporali unctione; et ideo in omnibus unctionibus requiritur sanctificatio materiae. Secunda causa est propter plenitudinem gratiae, quae confertur non solum ut cul-

(1) *Al. deest* unctio.
(2) *Al.* per baptismum qui chrismate.

pam tollat, sed etiam reliquias et infirmitatem corporis. Tertia est ex hoc quod effectus ejus corporalis, scilicet sanatio corporalis, non causatur ex materiae naturali proprietate; et ideo oportet quod haec efficacia sibi per sanctificationem detur.

Ad primum ergo dicendum, quod prima sanctificatio est materiae secundum se; sed secunda magis pertinet ad usum ipsius, secundum quod est actu conferens effectum suum; et ideo neutra superfluit: quia etiam instrumenta efficaciam accipiunt ab artifice et dum fiunt, et dum ad actum applicantur.

Ad secundum dicendum, quod illa efficacia quae est ex institutione sacramenti, applicatur huic materiae per sanctificationem.

Ad tertium patet solutio ex dictis.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod minister sacramenti non propria virtute effectum sacramenti inducit ut principale agens, sed per efficaciam sacramenti quod dispensat: quae quidem efficacia primo est a Christo, et ab ipso in alios descendit ordinate; scilicet in populum mediantibus ministris qui sacramenta dispensant, et in ministros inferiores mediantibus superioribus qui materiam sanctificant; et ideo in omnibus sacramentis quae indigent materia sanctificata, prima sanctificatio materiae fit per Episcopum, et usus quandoque per sacerdotem, ut ostendatur sacerdotalis potestas ab episcopali derivata, secundum illud Psalm. 132, 2: *Sicut unguentum in capite*, quod prius descendit in barbam, deinde usque ad oram vestimenti.

Ad primum ergo dicendum, quod sacramentum eucharistiae consistit in ipsa materiae sanctificatione, non autem in usu; et ideo, proprie loquendo, illud quod est materia sacramenti non est quid consecratum; unde non praeexigitur aliqua sanctificatio circa materiam per Episcopum facta; sed exigitur sanctificatio altaris, et hujusmodi, et etiam ipsius sacerdotis, quae non nisi per episcopum fieri potest. Unde in illo etiam sacramento ostenditur potestas sacerdotalis ab Episcopo derivata, ut Dionysius dicit (de eccles. Hierar., cap. 5, part. 5); ideo autem illam consecrationem materiae potest facere sacerdos quae est in se sacramentum, et non illam quae ut sacramentale quoddam ordinatur ad sacramentum quod consistit in usu fidelium, quia quantum ad corpus Christi verum nullus ordo est supra sacerdotium; sed quantum ad corpus Christi mysticum episcopalis ordo est supra sacerdotalem, ut in sequenti dist. dicetur.

Ad secundum dicendum, quod materia sacramenti non est talis materia ut in qua fiat aliquid per eum qui ea utitur, sicut est in artibus mechanicis; sed ut cujus virtute aliquid fiat; et sic participat aliquid de ratione causae agentis, inquantum est instrumentum quoddam divinae operationis, ut supra dist. 1, qu. 1, art. 4, quaestiunc. 1, dictum est: et ideo oportet quod a superiori arte vel potestate talis virtus materiae acquiratur: quia in causis agentibus quanto aliquod agens est prius, tanto perfectius: in causis autem pure materialibus, quanto materia est prior, tanto imperfectior.

ARTICULUS IV.

Utrum hoc sacramentum habeat aliquam formam.
(*Opusc.* 22, *cap.* 1.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc sacramentum non habeat aliquam formam. Cum enim efficacia sacramentorum sit ab institutione, et item a forma; oportet quod forma tradatur ab ipso qui sacramentum instituit. Sed forma hujus sacramenti non invenitur tradita neque a Christo neque ab Apostolis. Ergo sacramentum non habet aliquam formam.

2. Praeterea, quae sunt de necessitate sacramenti, observantur eodem modo apud omnes. Sed nihil est magis de necessitate sacramenti habentis formam quam ipsa forma. Ergo cum non sit aliqua forma communiter observata ab omnibus in hoc sacramento; quia diversis verbis utuntur; videtur quod hoc sacramentum non habeat aliquam formam.

3. Praeterea, in baptismo non requiritur forma nisi ad sanctificationem materiae, quia est aqua verbo vitae diluendis criminibus sanctificata, ut supra dictum est. Sed hoc sacramentum habet materiam prius sanctificatam. Ergo non indiget aliqua forma verborum.

Sed contra est quod Magister supra dixit, dist. 1, quod omne sacramentum novae legis consistit in rebus et in verbis. Verba autem sunt forma sacramenti. Ergo cum hoc sit sacramentum novae legis, videtur quod habeat formam.

Praeterea, ad hoc est ritus universalis Ecclesiae, quae quibusdam verbis utitur in collatione hujus sacramenti.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod forma hujus sacramenti debeat proferri per orationem indicativam, et non per deprecativam. Quia omnia sacramenta novae legis habent certum effectum. Sed certitudo effectus non exprimitur in formis sacramentorum nisi per orationem indicativam, ut cum dicitur: *Hoc est corpus meum*; vel, *Ego baptizo te*. Ergo debet esse forma hujus sacramenti oratio indicativa.

2. Praeterea, in formis sacramentorum oportet exprimi intentio ministri, quae requiritur ad sacramentum. Sed intentio conferendi sacramentum non exprimitur nisi per orationem indicativam. Ergo etc.

3. Praeterea, in quibusdam Ecclesiis dicuntur hujusmodi verba in collatione hujus sacramenti: *Ungo hos oculos oleo sanctificato in nomine Patris etc.* (1), et hoc est conforme aliis formis sacramentorum. Ergo videtur quod in hoc consistat forma hujus sacramenti.

Sed contra, illud quod est forma sacramenti, ab omnibus oportet quod servetur. Sed verba praedicta non dicuntur secundum consuetudinem omnium Ecclesiarum, sed tantum verba deprecativa, scilicet: *Per istam unctionem et suam piissi-*

(1) Sic in antiquo Rituali Ratoldi, quod in suis ad Gregorii Sacramentarium notis Menardus refert, cum hac tamen conclusione: *Per Dominum nostrum Jesum Christum* (*Ex edit. P. Nicolai*).

simam misericordiam indulgeat tibi Dominus quidquid deliquisti per visum etc. Ergo forma hujus sacramenti est oratio deprecativa.

Praeterea, hoc videtur ex verbis Jacobi (cap. 5, 15), qui attribuit efficaciam hujus sacramenti orationi. *Oratio*, inquit, *fidei sanabit infirmum.* Ergo cum efficacia sacramenti sit ex forma, videtur quod forma hujus sacramenti sit praedicta oratio.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod praedicta oratio non sit competens forma hujus sacramenti. Quia in formis aliorum sacramentorum fit mentio de materia (sicut patet in confirmatione), quae non fit in verbis praedictis. Ergo non est conveniens forma.

2. Praeterea, sicut effectus hujus sacramenti provenit in nos per misericordiam divinam, ita et aliorum sacramentorum. Sed in forma aliorum sacramentorum non fit mentio de misericordia divina, sed magis de Trinitate et de passione. Ergo similiter debet hic esse.

5. Praeterea, duplex effectus hujus sacramenti in littera ponitur. Sed in verbis praedictis non fit mentio nisi de uno, scilicet remissione peccatorum; non autem de corporali sanatione, ad quam Jacobus ordinat orationem fidei, dicens (loc. cit.): *Oratio fidei sanabit infirmum.* Ergo forma praedicta est incompetens.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quidam dixerunt quod nulla forma est de necessitate hujus sacramenti. Sed hoc videtur derogare effectui hujus sacramenti: quia omne sacramentum efficit signando: signatio autem materiae non determinatur ad effectum determinatum, cum ad multa se possit habere, nisi per formam verborum; et ideo in omnibus sacramentis novae legis, quae efficiunt quod figurant, oportet esse et res et verba, ut supra, distinct. 1, Magister dixit. Et praeterea Jacobus totam vim hujus sacramenti videtur constituere in oratione, quae est forma hujus sacramenti, ut dicetur; et ideo praedicta opinio praesumptuosa videtur et erronea. Et propter hoc dicendum, sicut communiter dicitur, quod habet formam determinatam, sicut et alia sacramenta.

Ad primum ergo dicendum, quod sacra Scriptura omnibus communiter proponitur; et ideo forma baptismi, quia ab omnibus dari potest, debet in sacra Scriptura exprimi; et similiter forma eucharistiae, quae exprimit fidem illius sacramenti, quae est de necessitate salutis. Sed formae aliorum sacramentorum non inveniuntur in Scriptura traditae: sed Ecclesia ex traditione Apostolorum habet, qui a Domino acceperunt, ut dicit Apostolus, 1 Corinth. 11, 25: *Ego enim accepi a Domino quod et tradidi vobis.*

Ad secundum dicendum, quod illa verba quae sunt de essentia formae, scilicet oratio deprecativa, ab omnibus dicuntur; sed alia quae sunt de bene esse, non observantur ab omnibus.

Ad tertium dicendum, quod materia baptismi habet quamdam sanctificationem per se ex ipso tactu carnis Salvatoris; sed ex forma verborum accipit sanctificationem actu sanctificantem; et similiter post sanctificationem materiae hujus sacramenti secundum se, requiritur sanctificatio in usu, per quam actu sanctificet.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod forma hujus sacramenti est oratio deprecativa, ut patet per verba Jacobi, et ex usu Romanae Ecclesiae; quae solum verbis deprecativis utitur in collatione hujus sacramenti; cujus ratio multiplex assignatur. Primo, quia suscipiens sacramentum hoc, est viribus propriis destitutus, unde indiget orationibus sublevari. Secundo, quia datur exeuntibus, qui jam desinunt de foro Ecclesiae esse, et in solius Dei manu requiescunt (1); unde et ei per orationem committuntur. Tertio, quia hoc sacramentum non habet aliquem effectum qui semper ex operatione ministri consequatur, omnibus quae sunt de essentia sacramenti, rite peractis, sicut character in baptismo et confirmatione, et transubstantiatio in eucharistia, et remissio peccati in poenitentia existente contritione, quae est de essentia sacramenti poenitentiae, non autem (2) de essentia hujus sacramenti; et ideo in hoc sacramento non potest esse forma indicativi modi sicut in praedictis sacramentis.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc sacramentum, sicut et praedicta, quantum est de se, habet certitudinem; sed potest impediri ex fictione recipientis (etiam si se sacramento subjiciat per intentionem) quod nullum effectum consequatur; et propter hoc non est simile de hoc, et de aliis sacramentis, in quibus semper aliquis effectus consequitur.

Ad secundum dicendum, quod per ipsum actum qui ponitur in forma, scilicet: *Per istam sanctam unctionem*, satis exprimitur intentio.

Ad tertium dicendum, quod verba illa indicativi modi, quae secundum morem quorumdam praemittuntur orationi, non sunt forma hujus sacramenti; sed sunt quaedam dispositio ad formam, inquantum intentio ministri determinatur ad actum illum per illa verba.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod praedicta oratio est competens forma (5) hujus sacramenti: quia tangit sacramentum in hoc quod dicitur: *Per istam unctionem;* et illud quod operatur in sacramento, scilicet divinam misericordiam; et effectum, scilicet remissionem peccatorum.

Ad primum ergo dicendum, quod materia hujus sacramenti potest intelligi per actum unctionis: non autem materia confirmationis per actum in forma expressum; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod misericordia respicit miseriam, quia hoc sacramentum datur in statu miseriae, scilicet infirmitatis; ideo potius hic quam in aliis fit de misericordia mentio.

Ad tertium dicendum, quod in forma debet exprimi effectus principalis, et qui semper inducitur ex sacramento, nisi sit defectus ex parte recipientis. Non autem talis effectus est corporalis sanitas, ut ex dictis patet; quamvis quandoque sequatur: ratione cujus Jacobus hunc effectum attribuit orationi, quae est forma hujus sacramenti.

---

(1) *Al.* inquiescunt.
(2) *Al.* non videtur.
(5) *Al.* formae.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de administratione hujus sacramenti; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° quis sit minister hujus sacramenti; 2.° cui debeat conferri; 3.° in qua parte; 4.° utrum debeat iterari.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum laicus possit hoc sacramentum conferre.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod etiam laicus possit hoc sacramentum conferre. Quia hoc sacramentum habet efficaciam ex oratione, ut Jacobus dicit. Sed oratio laici quandoque est aeque Deo (1) accepta sicut sacerdotis. Ergo potest hoc sacramentum conferre.

2. Praeterea, de quibusdam patribus in Aegypto legitur, quod oleum ad infirmos transmittebant et sanabantur; et similiter dicitur de beata Genovefa quod oleo infirmos ungebat. Ergo hoc sacramentum potest conferri etiam a laicis.

Sed contra est, quia in hoc sacramento fit remissio peccatorum. Sed laici non habent potestatem dimittendi peccata. Ergo etc.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod diaconi possint hoc sacramentum conferre. Quia, secundum Dionysium (de eccles. Hier., cap. 5, part. 1), diaconi habent virtutem purgativam. Sed hoc sacramentum est institutum ad purgandum tantum ab infirmitate mentis et corporis. Ergo diaconi possunt conferre.

2. Praeterea, dignius sacramentum est baptismus quam hoc de quo agimus. Sed diaconi possunt baptizare, ut patet de beato Laurentio. Ergo et possunt hoc sacramentum conferre.

Sed contra est quod dicitur Jac. 5, 14: *inducat presbyteros Ecclesiae.*

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod solus Episcopus possit hoc sacramentum conferre. Quia hoc sacramentum unctione perficitur, sicut et confirmatio. Sed solus Episcopus potest confirmare. Ergo solus potest hoc sacramentum conferre.

2. Praeterea, qui non potest quod est minus, non potest quod est majus. Sed majus est usus materiae sanctificatae quam sanctificatio ejus, quia est finis ipsius. Ergo cum sacerdos non possit sanctificare materiam, nec potest materia sanctificata uti.

Sed contra, hujus sacramenti minister inducendus est ad eum qui suscipit sacramentum, ut patet Jacob. 5. Sed Episcopus non posset accedere ad omnes infirmos suae dioecesis. Ergo non solus Episcopus potest hoc sacramentum conferre.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, secundum Dionysium in eccles. Hierar. (cap. 5, part. 1), sunt quidam exercentes actiones hierarchicas, et quidam recipientes tantum, qui sunt laici; et ideo nullius sacramenti dispensatio laico ex officio competit; sed quod baptizare possunt in casu necessitatis, est divina dispensatione factum, ut nulli regenerationis spiritualis facultas desit.

Ad primum ergo dicendum, quod oratio illa non fit a sacerdote in persona sua: quia cum sit quandoque peccator, non esset exaudibilis: sed fit in persona totius Ecclesiae, in cujus persona orare potest quasi persona publica; non autem laicus, qui est persona privata.

Ad secundum dicendum, quod illae unctiones non erant sacramentales, sed ex quadam devotione recipientium talem unctionem, et meritis ungentium vel oleum mittentium consequebatur effectus sanitatis corporalis per gratiam sanitatum, non per gratiam sacramentalem.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod diaconus habet vim purgativam tantum, non autem illuminativam; unde cum illuminatio sit per gratiam, nullum sacramentum in quo gratia conferatur, potest diaconus ex officio dare; et ideo nec hoc, cum in eo gratia conferatur.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc sacramentum illuminando per collationem gratiae purgat: et ideo diaconis ejus non competit collatio.

Ad secundum dicendum, quod hoc sacramentum non est necessitatis sacramentum, sicut baptismus; unde non ita committitur dispensatio ejus omnibus in articulo necessitatis, sed solum illis quibus ex officio competit; diaconis autem etiam baptizare non competit ex officio.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod secundum Dionysium (ubi sup.), Episcopus proprie habet perficiendi officium, sicut sacerdos illuminandi; unde illa sacramenta dispensanda solis Episcopis reservantur quae suscipientem (1) in aliquo statu perfectionis super alios ponunt: hoc autem non est in hoc sacramento, cum omnibus detur; et ideo per simplices sacerdotes potest administrari.

Ad primum ergo dicendum, quod confirmatio imprimit characterem, quo collocatur homo in statu perfectionis, ut supra, dist. 7, qu. 2, art. 1, quaestiunc. 1, dictum est; non autem hoc est in hoc sacramento; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod quamvis in genere causae finalis usus materiae sanctificatae sit potior quam sanctificatio materiae; tamen in genere causae efficientis sanctificatio materiae est potior, quia ab eodem pendet usus sicut ab activa causa; et ideo sanctificatio requirit altiorem virtutem activam quam usus.

ARTICULUS II.

Utrum etiam sanis debeat conferri hoc sacramentum (*4 cont. Gent., cap. 73.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod etiam sanis debeat conferri hoc sacramentum. Quia principalior effectus hujus sacramenti est sanatio mentis quam sanatio corporis, ut dictum est. Sed etiam sani corpore indigent sanatione mentis. Ergo eis debet hoc sacramentum conferri.

2. Praeterea, hoc sacramentum est exeuntium sicut baptismus intrantium. Sed omnibus intrantibus baptismus datur. Ergo omnibus exeuntibus debet dari hoc sacramentum. Sed quandoque illi

(1) *Al.* a Deo.

(1) *Al.* susceptione.

qui sunt in propinquo exitus, sunt sani, sicut illi qui decapitandi sunt. Ergo talibus debet hoc sacramentum dari.

Sed contra est quod dicitur Jacob. 5, 14: *Infirmatur quis in vobis etc.* Ergo solis infirmis competit.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod in qualibet infirmitate hoc sacramentum dari debeat. Quia Jacob. 5 ubi hoc sacramentum traditur, nulla infirmitas determinatur. Ergo in omnibus infirmitatibus debet hoc sacramentum conferri.

2. Praeterea, quanto remedium est dignius, tanto debet esse generalius. Sed hoc sacramentum est dignius quam medicina corporalis. Cum ergo medicina corporalis omnibus infirmis detur, videtur quod etiam hoc sacramentum.

Sed contra, hoc sacramentum dicitur ab omnibus extremae unctionis. Sed non omnis infirmitas ad extremum vitae perducit, cum quaedam infirmitates sint causae longioris vitae, ut dicit Philosophus (lib. de brevitate Vitae, circa princ.). Ergo non omnibus infirmantibus debet hoc sacramentum dari.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod furiosis et amentibus hoc sacramentum dari debeat. Quia tales aegritudines sunt periculosissimae, et cito ad mortem disponunt. Sed periculo debet adhiberi remedium. Ergo hoc sacramentum, quod est in remedium infirmitatis humanae, debet talibus conferri.

2. Praeterea, dignius sacramentum est baptismus quam istud. Sed baptismus datur furiosis, ut supra dictum est. Ergo et hoc sacramentum eis debet dari.

Sed contra, hoc sacramentum non est dandum nisi recognoscentibus ipsum. Sed tales non sunt furiosi et amentes. Ergo eis dari non debet.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod debeat dari pueris. Quia eisdem infirmitatibus quandoque laborant pueri et adulti. Sed eidem morbo debet adhiberi idem remedium. Ergo sicut adultis, ita et pueris debet hoc sacramentum conferri.

2. Praeterea, hoc sacramentum datur ad purgandum reliquias peccati, ut praedictum est, tam originalis quam actualis. Sed in pueris sunt reliquiae originalis peccati. Ergo eis debet hoc sacramentum dari.

Sed contra est quod nulli debet dari sacramentum cui non competit forma sacramenti. Sed forma hujus sacramenti non competit pueris, qui non peccaverunt per visum et auditum, ut in forma exprimitur. Ergo eis non debet dari hoc sacramentum.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod hoc sacramentum est quaedam spiritualis curatio, ut prius dictum est; quae quidem per quemdam corporalis curationis modum significatur; et ideo illis quibus corporalis curatio non competit, scilicet sanis, non debet sacramentum conferri.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis spiritualis sanitas sit principalis effectus hujus sacramenti, tamen oportet quod per curationem corporalem significetur curatio spiritualis, etiam si corporalis sanatio non sequatur; et ideo solum illis hoc sacramento sanitas spiritualis dari potest quibus curatio corporalis competit, scilicet infirmis; sicut ille solus potest baptismum suscipere qui potest corporalis ablutionis esse particeps; non autem puer in ventre matris existens.

Ad secundum dicendum, quod baptismus etiam non est nisi illorum intrantium qui corporali ablutioni subjici possunt; et ideo hoc sacramentum illorum tantum exeuntium est quibus corporalis curatio competit.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod hoc sacramentum est ultimum remedium quod Ecclesia potest conferre, quasi immediate disponens ad gloriam; et ideo illis tantum infirmantibus debet exhiberi qui sunt in statu exeuntium, propter hoc quod aegritudo nata est mortem inducere, et de periculo timetur.

Ad primum ergo dicendum, quod quaelibet infirmitas augmentata potest mortem inducere; et ideo si genera infirmitatum pensantur, in qualibet aegritudine potest dari hoc sacramentum, quia Apostolus non determinat infirmitatem aliquam; sed si pensetur infirmitatis modus et status, non semper debet infirmantibus hoc sacramentum dari.

Ad secundum dicendum, quod medicina corporalis habet pro principali effectu sanitatem corporalem, qua omnes infirmi in quolibet statu indigent: sed hoc sacramentum habet pro principali effectu illam sospitatem quae exeuntibus et iter ad gloriam agentibus est necessaria; et ideo non est simile.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ad effectum hujus sacramenti percipiendum plurimum valet devotio suscipientis, et personale meritum conferentium, et generale totius Ecclesiae: quod patet ex hoc quod per modum deprecationis forma hujus sacramenti confertur; et ideo illi qui non possunt recognoscere, et cum devotione suscipere, hoc sacramentum dari non debet; et praecipue furiosis et amentibus, qui possunt irreverentiam sacramento per aliquam immunditiam facere: nisi haberent lucida intervalla, in quibus sacramenta recognoscerent, et sic eis conferri in statu illo possent.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis in periculo mortis tales quandoque sint, tamen remedium per devotionem propriam non potest eis applicari; et ideo non debet eis conferri.

Ad secundum dicendum, quod baptismus non requirit motum liberi arbitrii, quia datur contra originale principaliter, quod non curatur in nobis ex nostro libero arbitrio; sed in hoc sacramento requiritur motus liberi arbitrii; et ideo non est simile. Et praeterea baptismus est sacramentum necessitatis, non autem extrema unctio.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod hoc sacramentum exigit actualem devotionem in suscipiente, sicut et eucharistia; unde sicut eucharistia non debet dari pueris, ita nec hoc sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod non datur contra reliquias originalis peccati, nisi secundum quod sunt actualia peccata quodammodo confor-

tatae; unde principaliter contra actualia peccata datur, ut ex ipsa forma patet, quae non sunt in pueris.

Ad secundum dicendum, quod infirmitates in pueris non sunt ex peccato actuali causatae, sicut in adultis; et contra illas praecipue infirmitates hoc sacramentum datur quae sunt ex peccato causatae, quasi peccati reliquiae.

ARTICULUS III.

Utrum hoc sacramento totum corpus inungi debeat.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod hoc sacramento totum corpus inungi debeat. Quia, secundum Augustinum (lib. de immortalitate Animae, cap. 16), anima tota est in toto corpore. Sed praecipue datur hoc sacramentum ad sanandum animam. Ergo in toto corpore debet inunctio fieri.

2. Praeterea, ubi est morbus, ibi debet apponi medicina. Sed morbus est universalis in toto corpore, sicut febris. Ergo totum corpus inungi debet.

3. Praeterea, in baptismo totum corpus immergitur. Ergo et hic totum deberet inungi.

Sed contra est universalis Ecclesiae ritus, secundum quem non inungitur infirmus nisi in determinatis partibus corporis.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod inconvenienter determinentur istae partes, ut scilicet infirmans ungatur in oculis, in auribus, in naribus, in labiis, in manibus, et pedibus. Quia sapiens medicus curat morbum in radice. Sed de corde exeunt cogitationes, quae coinquinant hominem, ut dicitur Matth. 14. Ergo in pectore debet fieri unctio.

2. Praeterea, puritas mentis non minus est necessaria exeuntibus quam intrantibus. Sed intrantes unguntur chrismate in vertice a sacerdote ad significandum puritatem mentis. Ergo et exeuntes hoc sacramento debent ungi in vertice.

3. Praeterea, ibi debet adhiberi remedium ubi est major vis morbi. Sed spiritualis morbus praecipue viget in renibus viris, et mulieribus in umbilico, ut patet Job 40, 2: *Potestas ejus in lumbis ejus*, secundum expositionem Gregorii (lib. 32 Moral., cap. 11). Ergo ibi debet fieri inunctio.

4. Praeterea, sicut per pedes peccatur, ita et per alia membra corporis. Ergo sicut unguntur pedes, ita et alia corporis membra inungi debent.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod mutilati non sunt ungendi illis unctionibus quae partibus illis competunt. Quia sicut hoc sacramentum exigit determinatam dispositionem in suscipiente, ut scilicet sit infirmus, ita et determinatam partem. Sed ille qui non habet infirmitatem, non potest inungi. Ergo nec ille qui non habet partem illam in qua debet fieri inunctio.

2. Praeterea, ille qui est caecus a nativitate, non delinquit per visum. Sed in unctione quae fit ad oculos, fit mentio de delicto per visum. Ergo talis inunctio caeco nato non deberet fieri; et sic de aliis.

Sed contra est quod defectus corporis non impedit aliquod aliud sacramentum. Ergo nec istud impedire debet. Sed de necessitate istius sacramenti est quaelibet unctionum. Ergo omnes debent fieri mutilato.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod hoc sacramentum per modum curationis exhibetur. Curatio autem corporalis non oportet quod fiat per medicinam toti corpori appositam, sed illis partibus ubi est radix morbi; et ideo unctio etiam sacramentalis debet fieri in illis partibus tantum in quibus est radix spiritualis infirmitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod anima quamvis sit tota in qualibet parte corporis quantum ad essentiam, non tamen quantum ad potentias quae sunt radices actuum peccati; et ideo oportet quod in determinatis partibus unctio fiat, in quibus illae potentiae habent esse.

Ad secundum dicendum, quod non semper apponitur medicina ubi est morbus; sed congruentius ubi est radix morbi.

Ad tertium dicendum, quod baptismus fit per modum ablutionis; ablutio autem corporalis non purgat maculam ab aliqua parte nisi cui apponitur; et ideo baptismus toti corpori exhibetur; secus autem est de extrema unctione, ratione jam dicta.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod principia peccandi in nobis sunt eadem quae et principia agendi: quia peccatum in actu consistit. Principia autem agendi in nobis sunt tria. Primum est dirigens, scilicet vis cognoscitiva: secundum est imperans, scilicet vis appetitiva; tertium est exequens, scilicet motiva. Omnis autem nostra cognitio a sensu ortum habet: et quia ubi est in nobis prima origo peccati, ibi debet unctio adhiberi; ideo unguntur loca quinque sensuum, scilicet oculi propter visum, aures propter auditum, nares propter odoratum, os propter gustum, manus propter tactum, qui in pulpis digitorum praecipue viget. Sed propter appetitivam unguntur a quibusdam renes; propter motivam unguntur pedes, qui sunt principalius ejus instrumentum. Et quia primum principium est cognoscitiva; ideo illa unctio ab omnibus observatur quae fit ad quinque sensus, quasi de necessitate sacramenti. Sed quidam non servant alias; quidam vero illam servant quae ad pedes, et non quae ad renes; quia appetitiva et motiva sunt secundaria principia.

Ad primum ergo dicendum, quod cogitatio a corde non exit nisi per aliquam imaginationem, quae est motus a sensu factus, ut dicitur in 2 de Anima (text. 160); et ideo cor non est prima radix cogitationis, sed organa sensuum, nisi quatenus cor est principium totius corporis; sed hoc principium est radix remota.

Ad secundum dicendum, quod intrantes debent acquirere puritatem, sed exeuntes eam purgare; et ideo exeuntes debent inungi in illis partibus quibus contingit puritatem mentis inquinari.

Ad tertium dicendum, quod secundum quorumdam consuetudinem fit in renibus propter hoc quod ibi maxime viget appetitus concupiscibilis; sed appetitiva non est prima radix, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod organa corporis quibus actus peccati exercentur, sunt pedes, manus, et lingua, quibus etiam unctio exhibetur; et

membra genitalia, quibus propter immunditiam illarum partium, et honestatem sacramenti, non debet unctio adhiberi.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod mutilati inungi debent quanto propinquius esse potest ad partes illas in quibus unctio fieri debuerat: quia quamvis non habeant membra, habent tamen potentias animae quae illis membris debentur, saltem in radice; et interius peccare possunt per ea quae ad partes illas pertinent, quamvis non exterius.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrum hoc sacramentum debeat iterari.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod hoc sacramentum non debeat iterari. Quia dignior est unctio quae fit homini quam quae fit lapidi. Sed unctio altaris non iteratur, nisi altare illud fractum fuerit. Ergo nec unctio extrema, quae adhibetur homini, debet iterari.

2. Praeterea, post ultimum nihil est. Sed haec unctio dicitur extrema. Ergo non debet iterari.

Sed contra, hoc sacramentum est quaedam spiritualis curatio per modum curationis corporalis exhibita. Sed curatio corporalis iteratur. Ergo et hoc sacramentum iterari potest.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod in eadem infirmitate non debeat iterari. Quia uni morbo non debetur nisi una medicina. Sed hoc sacramentum est quaedam spiritualis medicina. Ergo contra unum morbum non debet iterari.

2. Praeterea, secundum hoc posset aliquis infirmus tota die inungi, si in eodem morbo posset iterari inunctio; quod est absurdum.

Sed contra est quod aliquando morbus diu durat post sacramenti perceptionem; et sic reliquiae peccatorum contrahuntur, contra quas principaliter hoc sacramentum datur. Ergo debet iterato inungi.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod nullum sacramentale nec sacramentum quod habet effectum perpetuum, debet iterari: quia ostenderetur sacramentum non fuisse efficax ad faciendum illum effectum; et sic fieret injuria illi sacramento. Sacramentum autem quod habet effectum non perpetuum, potest iterari sine injuria, ut effectus deperditus iterato recuperetur. Et quia sanitas corporis et mentis, quae sunt effectus hujus sacramenti, possunt amitti postquam fuerunt per sacramentum effecta; ideo hoc sacramentum sine sui injuria potest iterari.

Ad primum ergo dicendum, quod inunctio lapidis fit ad ipsius altaris consecrationem, quae est perpetuo in lapide quamdiu altare manet, et ideo non potest iterari; sed haec unctio non fit ad consecrationem hominis, cum non imprimatur character; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod illud quod secundum aestimationem hominum est extremum, quandoque secundum rei veritatem non est extremum; et sic dicitur hoc sacramentum extrema unctio, quia non debet iterari nisi illis quorum mors est propinqua secundum aestimationem hominum.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod hoc sacramentum non respicit tantum infirmitatem, sed etiam infirmitatis statum: quia non debet dari nisi infirmis qui secundum humanam aestimationem videntur morti appropinquare. Quaedam ergo infirmitates non sunt diuturnae; unde si in eis datur hoc sacramentum, tunc, cum homo ad illum statum perveniat, quod fit in periculo mortis, non recedit a statu illo nisi infirmitate curata, et ita iterum non debet inungi. Sed si recidivum patiatur, erit alia infirmitas, et poterit fieri alia inunctio. Quaedam vero sunt aegritudines diuturnae, ut hectica (1) et hydropisis, et hujusmodi: et in talibus non debet fieri inunctio, nisi quando videntur perducere ad periculum mortis; et si homo illum articulum evadat eadem infirmitate durante, et iterum ad similem statum per illam infirmitatem reducatur, iterum potest inungi: quia jam est quasi alius infirmitatis status, quamvis non sit alia infirmitas simpliciter.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Expositio textus.

Praeter praemissa est etiam aliud sacramentum scilicet unctio infirmorum. Videtur quod male ordinet: quia cum hoc sacramentum exeuntibus detur, deberet ultimo poni. — Et dicendum, quod alia duo quae sequuntur, ordinantur ad bonum commune Ecclesiae, vel totius humanae speciei. Bonum autem unius est prius quam bonum multorum, quod ex singularibus bonis consurgit; unde hoc sacramentum debuit ultimo poni inter illa quae ordinantur ad bonum unius personae, et ante illa quae ordinantur ad bonum multitudinis.

Quae dicitur principalis: quia in ea sola (2) imprimitur character, et datur Spiritus sancti plenitudo ad robur.

Capita regum et pontificum unguntur. Contra est quod reges non unguntur secundum consuetudinem Ecclesiae chrismate in capite, sed oleo in scapulis. — Et dicendum, quod illa unctio regum non est sacramentum; et ideo secundum diversas consuetudines potest diversimode fieri. Vel dicendum, quod exponendum est, *regum et pontificum*, idest eorum qui habent sacerdotium regale, ut pro eodem sumatur utraque gens (3).

Sed ex contemptu vel negligentia, contra. Negligentia in his quae non sunt de necessitate salutis, non est damnabilis. Hoc autem sacramentum non est de necessitate salutis. — Et dicendum quod hoc magis accipiendum est copulative quam disjunctive: non enim quaelibet negligentia, sed ex contemptu procedens, vel contemptum inducens, damnabilis est.

Non potest confici nisi de pane consecrato: non quod panis consecratus sit materia sacramenti, sed quod ipse panis consecratus sit sacramentum.

---

(1) *Al.* ethica.
(2) *Al.* quia eo solo.
(3) *Forte* vox.

DISTINCTIO XXIV.

De ordinibus ecclesiasticis.

Nunc ad considerationem sacrae ordinationis accedamus. Septem sunt spiritualium officiorum gradus, sive ordines, sicut ex sanctorum Patrum dictis aperte traditur, et capitis nostri, scilicet Jesu Christi, exemplo monstratur, qui omnium officia in semetipso exhibuit, et corpori suo, quod est Ecclesia, eosdem ordines observandos reliquit. Septem autem sunt propter septiformem gratiam sancti Spiritus, cujus qui non sunt participes, ad gradus ecclesiasticos indigne accedunt. Illi vero in quorum mentibus diffusa est septiformis gratia Spiritus sancti, cum ad ecclesiasticos ordines accedunt, in ipsa spiritualis gradus promotione ampliorem gratiam percipere creduntur.

Quales assumendi sunt ad clerum.

Tales autem ad ministerium spirituale eligendi sunt clerici, qui digne possint dominica sacramenta tractare. Melius est enim Dominico (1) sacerdotio paucos habere ministros, qui possint digne opus Dei exercere, quam multos inutiles, qui ordinatori grave onus inducant. Tales enim decet esse ministros Christi qui septiformi gratia Spiritus sancti sint decori, ex quorum doctrina et conversationis forma, eadem gratia in alios transfundatur, ne caelestes margaritas spiritualium (2) verborum, officiorumque divinorum, sordidae vitae (3) pedibus conculcent. In sacramento ergo septiformis Spiritus septem sunt gradus ecclesiastici: scilicet ostiarii, lectores, exorcistae, acolythi, subdiaconi, diaconi, sacerdotes. Omnes tamen clerici vocantur, idest sortiti. Corona enim signaculum est, quo signantur in partem sortis ministerii divini. Corona quippe (4) regale decus significat, quia servire (5) Deo regnare est. Unde ministri Ecclesiae, reges esse debent, ut se et alios regant; quibus Petrus ait (1 Petr. 2, 9): « Vos estis genus electum, regale sacerdotium etc. » Summitas capitis desuper nudatur, ut eorum mens ad Dominum libera monstretur, qua revelata facie gloriam Dei contemplentur (6). Summitas enim capitis est eminentia mentis, denudatio capitis est revelatio mentis. Clericus enim secretorum Dei non ignarus esse debet. Tondentur etiam capilli usque ad revelationem sensuum, scilicet oculorum et aurium, ut vitia in corde et opere pullulantia doceantur praecidenda, ne ad audiendum et intelligendum verbum Dei praepediatur mens, pro quo servato reddetur in excelsis corona. Tonsurae autem ecclesiasticae usus a Nazaraeis exortus videtur, qui prius crine servato, deinde ob vitae continentiam caput radebant, et capillos in igne sacrificii ponebant. Hinc usus inolevit ut qui divinis cultibus mancipantur, quasi Nazaraei, idest sancti, crine posito inveniantur, sicut ad Ezechielem dicitur (cap. 5, 1): « Fili hominis, sume gladium acutum, et » duc super caput tuum et barbam. » In Actibus etiam Apostolorum (cap. 18), Priscillam et Aquilam hoc fecisse legimus. Paulus quoque et alii quidam discipuli Christi hoc fecerunt (Act. 22) (7). Recte ergo in quibuslibet gradibus constituti clerici vocantur quorum nomina: et rationes nominum Isidorus exponens ait (lib. 7 Etym. tit. de clericis): « Cleros et clericos hinc appellatos esse credimus, quia Ma» thias electus est sorte, quem primum per Apostolos legi» mus ordinatum. Cleros enim graece, latine sors vel he» reditas dicitur. Ideo ergo dicti sunt clerici, quia de sorte » sunt Domini, vel quia Deum patrem (8) habent (9). « Generaliter vero clerici nuncupati sunt omnes qui in Ecclesia Dei serviunt, quorum gradus et nomina sunt haec: ostiarius, lector, exorcista, acolythus, subdiaconus, diaconus, sacerdos.

De ostiariis.

Ostiarii iidem et janitores sunt, qui in veteri testamento (Paral. 1, cap. 26) electi sunt ad custodiam templi, ut non ingrederetur in illud immundus; dicti autem ostiarii, eo quod praesint ostiis templi. Ipsi enim tenentes clavem, omnia intus et extra custodiunt, atque inter bonos et malos habentes judicium, dignos recipiunt, indignos respuunt. Unde et eis, cum ordinantur, claves Ecclesiae dantur ab Episcopo, et dicitur eis: « Sic agite tamquam rationem Deo reddituri pro » rebus quae clavibus istis recluduntur » (1). Hoc officium Dominus in sua persona suscepit, quando flagello de funiculis facto vendentes et ementes ejecit de templo. Ipse enim se ostiarium significans, dicit (Joan. 10, 9): « Ego sum o» stium: per me si quis introierit, salvabitur, et ingredietur » et egredietur, et pascua inveniet » (2).

De lectoribus.

Secundus est gradus lectorum. Lectores a legendo, sicut psalmistae a psalmis canendis vocati sunt. Illi enim praedicant populis quid sequantur; isti cantant ut excitent ad compunctionem animos audientium; licet quidam lectores ita miserabiliter pronuntient, ut quosdam ad luctum lamentationemque compellant. Iidem etiam pronuntiatores vocantur, qui porro apte nuntiant (3): quia tam erit clara eorum vox ut etiam longe positorum aures adimpleant. Ad lectores autem pertinet lectiones pronuntiare, et ea quae Prophetae nuntiaverunt, populis praedicare, ut jam ex officio in Ecclesia legant prophetias et lectiones; unde et ei vidente populo traditur ab Episcopo codex divinarum lectionum, et dicitur ei: « Accipe, et esto verbi Dei relator, habiturus, si fideliter » impleveris officium, partem cum his qui bene verbum Dei » ministraverunt » (4). Qui ad hunc gradum provehitur, litterarum scientia debet esse instructus, ut sensum verborum intelligat, vim accentuum sciat, distincte legat, ne confusione prolationis intellectum auditoribus auferat. Attendat quid indicative, quid interrogative sit legendum, ubi sit in oratione facienda distinctio. Haec enim male servata intellectum turbant, et alios ad risum provocant. Auribus et cordi consulere debet vox lectoris. Hoc officium implevit Christus, cum in medio seniorum librum Isaiae aperiens, distincte ad intelligendum legit: « Spiritus Domini super me etc. » (Isai. 61, 1). Ex quo lectoribus datur intelligi, quia gratia spirituali clarere debent qui aliis verbum Dei annuntiant. Hic ordo formam et initium a Prophetis accepisse videtur, quibus dicitur (Isai. 58, 1): « Clama, ne cesses, quasi tuba exalta » vocem tuam. »

De exorcistis.

Tertius est ordo exorcistarum. Exorcistae autem ex graeco in latinum, adjurantes vel increpantes vocantur. (Ex Isidoro ut supra, et in Decr. cap. « Cleros »). Invocant enim super catechumenos, et super eos qui habent spiritum immundum, nomen Domini, adjurantes per eum, ut egrediatur ab eis. Ad exorcistam pertinet exorcismos memoriter retinere, manusque super energumenos in exorcizando imponere. Debet autem habere spiritum mundum qui spiritibus immundis imperat, et malignum expellere de corde suo, quem expellit de corpore alieno; ne medicina quam alii facit, sibi non prosit, et dicatur ei: « Medice, cura teipsum » (Luc. 4, 23). Ili cum ordinantur, accipiunt de manu Episcopi librum exorcismorum, et dicitur eis: « Accipite, et habetote potestatem » imponendi manus super energumenos, vel catechumenos » (5). Hoc etiam officio usus est Dominus, quando saliva sua tetigit aures et linguam surdi et muti, dicens (Marc. 7, 34): « Ephphe» tha, quod est adaperire: » per hoc docens nos spiritualiter debere aperire aures praecordiorum hominum ad intelligen-

---

(1) *Al.* Domino sacerdoti: *Item* Dominico sacerdoti: *in Magistri textu separatim cuso*: melius est enim Episcopo paucos etc.

(2) *Al.* spiritualia.

(3) *Al.* ordines vitae.

(4) *Al. deest* quippe.

(5) *Al.* et servire.

(6) *Magistri textus*: quae revelata facie gloriam Dei contempletur.

(7) *Addit Nicolaius* (ut ait Hugo lib. 2 de Sacram., part. 3, cap. 1, ac deinceps).

(8) *Forte* partem.

(9) *Nicolai* (sive Domini partem habent).

(1) Ut ex Concilio Carthaginensi 4, cap. 9, in Decretis refertur, dist. 23, cap. *Ostiarius* (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Nicolai* (ait Hugo ut supra, cap. 6).

(3) *Idem:* quod porro annuntient; *item al.* qui porro ante nuntiant.

(4) Ex cap. 8 Concilii Carthaginensis 4, et in Decretis dist. 23, cap. *Lector* (*Ex edit. P. Nicolai*).

(5) *Nicolai* (ait Augustinus, et ex Concilio Carthaginensi 4, cap. 7, in Decretis refertur, ubi supra, cap. *Exorcista*).

dum, et ora ad confitendum, ut pulso daemone Spiritus sanctus vas suum recipiat (1). Hoc etiam officio usus est Christus cum daemoniacos multos sanavit. Hic ordo a Salomone videtur descendisse, qui quemdam modum exorcizandi invenit, quo daemones adjurati ex obsessis corporibus pellebantur (2). Huic officio mancipati exorcistae vocati sunt, de quibus Christus in Evangelio (Lucae 11, 19): « Si ego in Beelzebub » ejicio daemonia, filii vestri (scilicet exorcistae) in quo » ejiciunt? »

De acolythis.

Quarto loco succedunt acolythi. Acolythi vero graece, latine ceroferarii dicuntur a deportandis cereis quando legendum est Evangelium, vel sacrificium offerendum. Tunc enim accenduntur luminaria, et deportantur ab eis, non ad effugandas aeris tenebras, cum sol eo tempore rutilet, sed ad signum laetitiae demonstrandum, ut sub typo luminis corporalis illa lux ostendatur de qua legitur (Joan. 1, 9): « Erat lux vera quae illuminat omnem hominem venientem in » hunc mundum. » Ad acolythum pertinet praeparatio luminarium in sacrario. Ipse cereum portat, ipse urceolum cum vino et aqua suggesta pro eucharistia subdiaconis praeparat. Hi cum ordinantur, cum edocti fuerint ab Episcopo qualiter in officio suo agere debeant, ab Archidiacono accipiunt candelabrum cum cereo (3), et urceolum vacuum (4). Hoc officium Dominus se habere testatur dicens (Joan. 8, 12): « Ego sum lux mundi: qui sequitur me, non ambulat in » tenebris (5). » Hujus officii formam illi gerebant in veteri testamento (Exod. 32, et Levit. 8), qui lucernas candelabri componebant, et accendebant igne caelesti ad illuminandas tenebras aquilonares (6).

De subdiaconis.

Quintus est ordo subdiaconorum. Graece hypodiacones vocantur, quos nos subdiacones dicimus. Qui ideo sic appellantur, quia subjacent praeceptis et officiis levitarum. Oblationes enim in templo a fidelibus suscipiunt, et levitis (7) superponendas altaribus deferunt. Hi apud Hebraeos Nathinaei (8) vocabantur, idest in humilitate Domino servientes. Ad subdiaconum pertinet calicem et patenam ad altare Christi deferre, et levitis tradere, eisque ministrare. Urceolum quoque cum aqua, manile (9) et manutergium tenere; Episcopo et presbyteris et levitis pro lavandis ante altare manibus, aquam praebere. His lex continentiae imponitur, quia altari propinquantes vasa corporis et sanguinis Christi portant. Unde illud (Isai. 52, 2), implere debent: « Mundamini qui » fertis vasa Domini. » Ad hos etiam pertinet tantum de oblationibus ponere in altari quantum sufficere possit populo, nec non corporales et pallas et substratoria lavare. Hi cum ordinantur, accipiunt de manu Episcopi patenam, et calicem vacuum; ab Archidiacono vero urceolum cum aqua, et manile et manutergium. Hoc officio usus est Dominus quando linteo se praecinxit, et mittens aquam in pelvim, pedes discipulorum lavit, et linteo tersit (Joan. 13).

De diaconis.

Diaconorum ordo sextum tenet locum propter senarii perfectionem. Hic ordo in veteri testamento a tribu Levi nomen accepit vel traxit: dicuntur enim et levitae. Praecepit quippe Dominus Moysi (Num 3), ut post ordinationem Aaron et filiorum ejus, rursus (1) tribus Levi ad divini cultus ministeria ordinaretur, consecraretur Domino, et serviret pro Israel coram Aaron et filiis ejus in tabernaculo: ipsique gestarent arcam et tabernaculum, et omnia vasa ejus, et in circuitu tabernaculi excubarent, et in transportando tabernaculo ipsi deponerent, rursumque componerent. A vigintiquinque vero annis et supra jussi sunt servire in tabernaculo (Num. 8): quam regulam in novo testamento sancti Patres constituerunt, quia haec aetas ad ferenda onera est robusta (2). Levitae ergo ex nomine auctoris vocati sunt. De Levi enim Levitae exorti sunt, a quibus in templo mystici sacramenti mysteria explebantur. Hi graece diacones, latine ministri dicuntur: quia sicut in sacerdote consecratio (3), ita in diacono ministerii dispensatio habetur. Ad diaconum pertinet assistere sacerdotibus, et ministrare in omnibus quae aguntur in sacramentis Christi, scilicet in baptismo, in chrismate, in patena et calice: oblationes quoque inferre, et disponere in altari. Componere etiam mensam Domini et vestire, crucem ferre, et praedicare Evangelium et Epistolam ad populum. Nam sicut lectoribus vetus testamentum, ita diaconibus novum praedicare praeceptum est. Ad ipsum etiam pertinet officium precum, et recitatio nominum catechumenorum. Ipse praemonet aures habere ad Dominum; ipse donat pacem, et ipse annuntiat. Quod autem huic ordini a Moyse statutum est, hoc etiam in novo testamento repraesentatur, cum diacono super laevum humerum stola ponitur, et casula in diebus jejunii complicatur: quia quidquid laboris et sustinentiae in hac vita toleratur, quasi in laeva portatur, donec in dextera, idest in aeternitate, requies habeatur. Hic ordo ab Apostolis celebratus est, quando, ut legitur in Actibus Apostolorum (cap. 6), septem viros plenos Spiritu sancto ad hoc officium egerunt, et oratione praemissa manus eis imposuerunt. Unde et consuetudo inolevit ut in omni matrice Ecclesia septem diacones circa Christi aram quasi septem columnae assistant. Hi sunt septem Angeli tuba canentes in Apocalypsi: qui quales esse debeant, Apostolus docet Timotheo scribens (4). Hi cum ordinantur, solus Episcopus eis manum imponit, quia ad ministerium applicantur. Ponit eis orarium, idest stolam, super laevum humerum, ut per hoc intelligant se accepisse jugum Domini suave, quo ad sinistram pertinentia divino timori subjiciant. Accipiunt et textum Evangelii, ut intelligant se esse praecones (5) Evangelii Christi (6). Hi autem, antequam ordinentur, probentur, ut docet Apostolus, et sic ministrent nullum crimen habentes. Hoc officio usus est Christus, quando post coenam sacramentum carnis et sanguinis discipulis dispensavit, et quando Apostolos dormientes ad orationem excitavit, dicens (Matth. 6, 41): « Vigilate, et orate, ut non intretis in tentationem » (7).

De presbyteris.

Septimus est ordo presbyterorum. Presbyter graece, senior interpretatur latine. Non modo pro aetate vel decrepita senectute, sed propter honorem et dignitatem quam acceperunt, presbyteri nominantur, qui morum prudentia et maturitate conversationis praecellere dicuntur in populo. Unde scriptum est (Sapient. 4, 8): « Senectus venerabilis est, » non diuturna, nec annorum numero computata: cani enim » sunt sensus hominum, et aetas senectutis vita immacu» lata » (8). Ideo autem etiam presbyteri sacerdotes vocantur, quia sacra dant: qui licet sint sacerdotes, tamen pontificatus apicem non habent sicut Episcopi: quia ipsi nec chrismate frontem signant, nec Paraclytum dant, quod solis deberi Episcopis lectio Actuum Apostolorum demonstrat. Unde et apud veteres iidem Episcopi et presbyteri fuerunt: quia illud est nomen dignitatis, non aetatis. Sacerdos nomen habet compositum ex graeco et latino, quod est sacrum dans, sive sacer dux. Sicut enim rex a regendo, ita sacerdos a

---

(1) *Idem* (ait iterum Hugo ubi supra).

(2) *Idem* (ut insinuat Hugo, et ex Josepho lib. 8 Antiquit. Judaic. colligi potest).

(3) *Nicolai addit* (ut sciant se ad accendenda Ecclesiae luminaria mancipari).

(4) *Idem* (ad infundendum vinum in calicem, ex quo consecrandus est sanguis Christi).

(5) *Idem* (ait etiam Hugo).

(6) *Idem*: Quamvis autem in Concilio Carthaginensi 4, et in Decretis, ubi supra, cap. *Acolythus* nulla forma verborum praescribatur, sed solummodo ceroferarium (seu candelabrum) cum cereo accipere dicatur, *ut sciant se ad accendenda Ecclesiae luminaria mancipari;* et accipere item urceolum *ad suggerendum vinum in Eucharistiam corporis Christi*: tamen in ordine Romano praescribuntur haec verba, quae simul illis dicenda sint: *Accipite ceroferarium cum cereo, ut sciatis vos ad accendenda Ecclesiae luminaria mancipari*; et in Sacramentario Gregorii: *Accipite hoc gestatorium luminis, ut per illud valeatis adversariorum tenebras effugare, et verissimum lumen, quod illuminat omnem hominem, invenire.*

(7) *Idem* (sive diaconis).

(8) *Idem* (sive potius Nathanaei).

(9) *Al. hic et infra* cum aquamanili.

(1) *Al.* prorsus.

(2) *Nicolaus* (ut Hugo ait ubi supra). Et Isidorus: Levitae ergo etc.

(3) *In edit. Nicolai* consecrato.

(4) *Nicolai*: cum eos 1 ad Timoth. 3, jubet esse pudicos, non bilingues, non multo vino deditos, non turpe lucrum sectantes, habentes mysterium fidei in conscientia pura, probatos primum, ut sic ministrent nullum crimen habentes. Cum ordinantur porro, Episcopus etc.

(5) *Al.* praetores.

(6) *Nicolai omittit quae sequuntur usque ad* Hoc officio.

(7) *Nicolai* (ait Hugo ut supra cap. 11).

(8) *Nicolai* (ex Hugone ut supra).

sanctificando dictus est: consecrat enim et sanctificat corpus Christi. Presbyter vero sacerdos dictus est ab eo quod antestat: primus enim est in ordine Ecclesiae (1). Ad presbyterum autem pertinet sacramentum corporis et sanguinis Domini in altari Dei conficere, orationes dicere et dona Dei benedicere: qui cum ordinantur, inunguntur eis manus, ut intelligant se accepisse gratiam consecrandi, et caritatis opera debere extendere ad omnes. Accipiunt et stolam, quae utrumque tenet latus, quia debent esse muniti armis justitiae contra adversa et prospera. Accipiunt etiam calicem cum vino, et patenam cum hostiis, ut per hoc sciant se accepisse potestatem placabiles Deo hostias offerendi (2). Hic ordo a filiis Aaron sumpsit initium. Summos enim Pontifices et minores sacerdotes instituit Deus per Moysem, qui ex praecepto Dei Aaron in summum Pontificem, filios vero ejus unxit in minores sacerdotes (Exod. 29). Christus quoque duodecim elegit discipulos prius, quos et Apostolos vocavit (Luc. 6), quorum vicem gerunt in Ecclesia majores Pontifices: deinde alios septuaginta duos discipulos designavit (ibidem 10), quorum vicem in Ecclesia tenent presbyteri. Unus autem inter Apostolos Princeps extitit Petrus, cujus vicarius et successor est Pontifex summus; unde dicitur apostolicus, qui et Papa vocatur, scilicet pater patrum. Qualis autem eligi debeat presbyter, Apostolus scribens Timotheo ostendit (1 Tim. 3): ubi nomine Episcopi presbyterum significat (3). Hoc autem officio usus est Christus, cum seipsum in ara crucis obtulit, idem sacerdos et hostia; et quando post coenam panem et vinum in corpus suum et sanguinem commutavit (4). Ecce de septem Ecclesiae gradibus breviter elocuti, quod ad quemque pertineat, insinuavimus. Cumque omnes sint spirituales et sacri, excellenter tamen canones duos tantum sacros ordines appellari censent, diaconatus scilicet et presbyteratus: quia hos solos primitiva Ecclesia legitur habuisse, et de his solis praeceptum Apostoli habemus. Apostoli enim in singulis civitatibus Episcopos et presbyteros ordinaverunt. Levitas etiam ab Apostolis ordinatos legimus, quorum maximus fuit beatus Stephanus. Subdiaconos vero et acolythos procedente tempore Ecclesia sibi constituit.

Quid sit quod hic dicitur ordo.

Si autem quaeritur, quid sit quod hic vocatur ordo; sane dici potest, signaculum esse, idest sacramentum quoddam, quo spiritualis potestas traditur ordinatis, et officium. Character ergo spiritualis, ubi fit promotio potestatis, ordo vel gradus vocatur. Et dicuntur hi ordines sacramenta, quia in eorum perceptione res sacra, idest gratia, confertur, quam figurant ea quae ibi geruntur.

De nominibus dignitatis vel officii.

Sunt et alia quaedam non ordinum, sed dignitatum vel officiorum nomina. Dignitati simul vel officii nomen est Episcopus. Episcopatus autem vocabulum inde dictum est, quod ille qui Episcopus efficitur, superintendat, curam scilicet subditorum gerens: σκοπεῖν enim graece, latine intendere dicitur. Episcopi autem graece, latine speculatores interpretantur. Nam speculator est praepositus in Ecclesia dictus, eo quod speculetur, atque prospiciat populorum infra se positorum mores et vitam. Pontifex est princeps sacerdotum quasi via sequentium: ipse et summus Sacerdos nuncupatur: ipse enim levitas et sacerdotes efficit, ipse omnes ecclesiasticos ordines disponit (1).

De quadripartito ordine Episcoporum.

Ordo autem Episcoporum quadripartitus est, scilicet in Patriarchis, Archiepiscopis, Metropolitanis, et Episcopis. Patriarcha graece, summus patrum interpretatur, quia primum, idest apostolicum, tenet locum, ut Romanus, Antiochenus, Alexandrinus; sed omnium summus est Romanus. Archiepiscopus Princeps Episcoporum: ἀρχὸς enim graece, latine Princeps dicitur. Metropolitae autem a mensura civitatum dicuntur: singulis enim provinciis praeeminent, quorum auctoritati et doctrinae ceteri sacerdotes subjecti sunt. Solicitudo enim totius provinciae ipsis Episcopis commissa est. Omnes autem superius designati ordines Episcopi nuncupantur (2). Nota quod Archiepiscoporum nomine Primates superius significasse videtur, et Metropolitanorum, quos nunc Archiepiscopos dicimus. Horum autem discretio a Gentilibus introducta videtur, qui suos flamines alios simpliciter flamines, alios archiflamines (3), alios protoflamines appellabant. Sacerdotes enim Gentilium (4) flamines dicebantur, qui habebant in capite pileum; in quo erat brevis vitta desuper habens aliquid lanae, quod cum per aestum ferre non possent, filum tantum in capite ligare caeperunt: nudis enim capitibus eis incedere nefas erat. Unde a filo quo utebantur, flamines dicti sunt, quasi filamines. Sed festivis diebus filo deposito pileum imponebant pro sacerdotii eminentia. Vates a vi mentis appellati sunt: cujus significatio multiplex est. Modo enim sacerdotem, modo prophetam, modo poetam significat. Cantor vero vocatur qui vocem modulatur in cantu. Hujus sunt duo genera; praecentor et succentor. Praecentor qui vocem praemittit in cantu, succentor qui subsequenter canendo respondet. Concentor autem dicitur qui consonat vel concinit (5). Qui autem non consonat nec concinit, concentor non erit. His breviter tractatis, admonendi sunt Christi ministri, quatenus sicut excellunt ordinis dignitate, ita praecellant vitae sanctitate; ut plebs eis commissa, eorumque disciplinis edocta, gratanter eis obediat, et eorum imitatione de die in diem proficiat, a quibus divina sacramenta percipiunt, et Missarum solemnia audiunt. Missa autem dicitur, vel quia missa est hostia, cujus commemoratio fit in illo officio; unde dicitur: « Ite, missa est, » idest, sequimini hostiam, quae missa est ad caelestia, tendentes post eam: vel quia missus caelestis venit ad consecrandum dominicum corpus, per quem ad altare caeleste defertur hostia. Unde et dicitur, « Missa est. »

(1) *Nicolai* (ait ut supra Isidorus).
(2) *Nicolai* (ait iterum Hugo).
(3) *Nicolai*: cum irreprehensibilem vult esse ac prudentem et ceteris virtutibus ornatum (ad Timoth. 3, ubi supra). Hoc autem etc.
(4) *Idem* (ut Hugo rursus ubi supra).

(1) *Nicolai* (ait ut supra Isidorus).
(2) *Nicolai* (ut Isidorus rursus ait).
(3) *Idem*: alios archiflamines (idest flamines principales), alios protoflamines (idest primos flamines) appellabant.
(4) *Idem* (ut Isidorus quoque notat).
(5) *Al. deest* vel concinit.

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de sacramentis quae ordinantur in remedium unius personae, hic determinat de sacramentis quae ordinantur in remedium totius Ecclesiae; et dividitur in partes duas: in prima determinat de sacramento ordinis, quod ordinatur ad spiritualem multiplicationem et gubernationem Ecclesiae; in secunda de matrimonio, quod ordinatur ad multiplicationem materialem fidelium, 26 dist., ibi: *Cum alia sacramenta post peccatum et propter peccatum exordium sumpserint, matrimonii sacramentum etiam ante peccatum legitur institutum a Domino.* Prima in duas: in prima determinat de sacramento ordinis; in secunda de conferentibus hoc sacramentum, dist. 25, ibi: *Solet quaeri, si haeretici . . . . possint tradere sacros ordines.* Prima in duas: in prima de ordinibus; in secunda de quibusdam officiis vel dignitatibus quae ad ordines consequuntur, ibi: *Sunt et alia quaedam non ordinum, sed dignitatum vel officiorum nomina.* Prima in duas: in prima determinat de ordinibus distinctis; in secunda, quid in-

ter se commune (1) habeant, ibi: *Si autem quaeratur, quid sit quod hic vocatur ordo; sane dici potest, signaculum esse.* Prima in duas: in prima ponit numerum distinctorum ordinum; in secunda de eis prosequitur, ibi: *In sacramento igitur septiformis Spiritus septem sunt gradus ecclesiastici.* Circa primum tria facit: primo ponit numerum ordinum; secundo effectum quem habent in suscipientibus, ibi: *Illi vero in quorum mentibus diffusa est septiformis gratia Spiritus sancti, cum ad ecclesiasticos ordines accedunt, in ipsa spiritualis gradus promotione ampliorem gratiam percipere creduntur*; tertio conditiones quas in eis requirunt, ibi: *Tales autem ad ministerium spirituale eligendi sunt clerici, qui digne possint dominica sacramenta tractare.*

In sacramento ergo septiformis Spiritus septem sunt gradus ecclesiastici. Hic prosequitur de ordinibus; et circa hoc facit tria: primo determinat quoddam quod praeexigitur ad ordines, scilicet corona; secundo de ipsis ordinibus prosequitur, ibi: *Ostiarii iidem et janitores sunt;* tertio ostendit quamdam ordinum dictorum differentiam, ibi: *Cumque omnes sint spirituales et sacri, excellenter tamen canones duos tantum sacros ordines appellari censent.* Secunda pars in septem partes dividitur, secundum quod de septem ordinibus prosequitur, quae partes per se patent in littera.

Sunt et alia quaedam non ordinum, sed dignitatum vel officiorum nomina. Hic determinat de nominibus, quibus non ordines, sed dignitates vel officia exprimuntur; et circa hoc duo facit: primo determinat de nominibus dignitatum; secundo de nominibus officiorum, ibi: *Vates a vi mentis appellati sunt.* Circa primum tria facit: primo exponit nomen Episcopatus, quod ad dignitatem pertinet; secundo ponit ejus distinctionem, ibi: *Ordo autem Episcoporum quadripartitus est;* tertio ponit distinctionis originem, ibi: *Horum autem distinctio etc., a gentilibus introducta videtur.*

Vates a vi mentis appellati sunt. Hic ponit nomina diversa officiorum; et circa hoc tria facit: primo exponit diversa officiorum nomina; secundo ostendit qualiter in officiis se habere debeant, ibi: *His breviter tractatis admonendi sunt Christi ministri etc.;* tertio exponit nomen Missae, ad quam officia distincta requiruntur, ibi: *Missa autem dicitur etc.*

QUAESTIO I.

Hic est triplex quaestio. Prima de ordine in communi. Secunda de distinctione ordinum. Tertia de his quae sunt ordinibus annexa.

Circa primum quaeruntur tria: 1.° de ipso ordine; 2.° de effectu ejus; 3.° de recipientibus ipsum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum ordo in Ecclesia esse debeat.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ordo in Ecclesia esse non debeat. Ordo enim requirit subjectionem et praelationem. Sed subjectio videtur repugnare libertati, in quam vocati sumus per Christum. Ergo ordo in Ecclesia esse non debet.

2. Praeterea, ille qui in ordine constituitur, alio superior fit. Sed in Ecclesia quilibet debet se altero inferiorem reputare. Phil. 2, 3: *Superiores invicem arbitrantes.* Ergo non debet in Ecclesia esse ordo.

3. Praeterea, ordo invenitur in Angelis propter distinctionem eorum in bonis naturalibus et gratuitis. Sed omnes homines sunt in natura unum; gratiarum etiam dona quis eminentius habeat, ignotum est. Ergo ordo in Ecclesia esse non potest.

Sed contra, Rom. 13, 1: *Quae a Deo sunt, ordinata sunt.* Sed Ecclesia a Deo est, quia ipse eam aedificavit sanguine suo. Ergo ordo in Ecclesia esse debet.

Praeterea, status Ecclesiae est medius inter statum naturae et gloriae. Sed in natura invenitur ordo, quo quaedam aliis superiora sunt; et similiter in gloria, ut patet in Angelis. Ergo in Ecclesia debet esse ordo.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod inconvenienter ordo in littera definiatur, ubi dicitur: *Ordo est signaculum quoddam Ecclesiae, per quod spiritualis potestas traditur ordinato.* Pars enim non debet poni genus totius. Sed character, qui per signaculum exponitur in consequenti definitione, est pars ordinis: quia dividitur contra id quod est res tantum, vel sacramentum tantum, cum sit res et sacramentum. Ergo signaculum non debet poni quasi genus ordinis.

2. Praeterea, sicut in sacramento ordinis imprimitur character, ita in sacramento baptismi. Sed in definitione baptismi non ponebatur character. Ergo nec in definitione ordinis poni debet.

3. Praeterea, in baptismo etiam quaedam spiritualis potestas datur accedenti ad sacramenta; et iterum est quoddam signaculum, cum sit sacramentum. Ergo haec definitio convenit baptismo; et sic inconvenienter assignantur de ordine.

4. Praeterea, ordo relatio quaedam est, quae in utroque extremorum salvatur. Extrema autem hujus relationis sunt superior et inferior. Ergo inferiores habent ordinem sicut et superiores. Sed in eis non est aliqua potestas praeeminentiae, qualis ponitur hic in definitione ordinis, ut patet per expositionem sequentem, ubi ponitur *promotio potestatis.* Ergo inconvenienter definitur hic ordo.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod ordo non sit sacramentum. Sacramentum enim, ut dicit Hugo de Sancto Victore (lib. 1 de Sacramentis, part. 8, cap. 3), est materiale elementum. Sed ordo non nominat aliquid hujusmodi, sed magis relationem vel potestatem: quia ordo est pars potestatis, secundum praefatum. Ergo non est sacramentum.

2. Praeterea, sacramenta non sunt de Ecclesia triumphante. Sed est ibi ordo, ut patet de Angelis. Ergo ordo non est sacramentum.

3. Praeterea, sicut praelatio spiritualis, quae est ordo, datur cum quadam consecratione, ita et praelatio saecularis: quia et reges inunguntur, ut supra, dist. 23, dictum est. Sed regia dignitas non est sacramentum. Ergo nec ordo de quo loquimur.

---

(1) *Al.* quid esse commune.

Sed contra est, quia ab omnibus enumeratur inter septem Ecclesiae sacramenta.

Praeterea, propter quod unumquodque, et illud magis. Sed propter ordinem efficitur homo dispensator aliorum sacramentorum. Ergo ordo habet magis rationem quod sit sacramentum quam alia.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod forma hujus sacramenti inconvenienter in littera exprimatur. Quia sacramenta efficaciam habent ex forma. Sed efficacia sacramentorum est ex virtute divina, quae in eis secretius operatur salutem. Ergo in forma hujus sacramenti deberet fieri mentio de virtute divina per invocationem Trinitatis; sicut in aliis sacramentis.

2. Praeterea, imperare est ejus qui habet auctoritatem. Sed auctoritas non residet penes eum qui sacramenta dispensat, sed ministerium tantum. Ergo non deberet uti imperativo modo, ut diceret, *Sic agite*; vel, *accipite* hoc vel illud; aut aliquid hujusmodi.

3. Praeterea, in forma sacramenti non debet fieri mentio nisi de illis quae sunt de essentia sacramenti. Sed usus potestatis acceptae non est de essentia hujus sacramenti, sed consequitur ad ipsum. Ergo non debet de eo fieri mentio in forma hujus sacramenti.

4. Praeterea, omnia sacramenta ordinant ad aeternam remunerationem. Sed in formis aliorum sacramentorum non fit mentio de remuneratione. Ergo nec in forma hujus sacramenti deberet de ea fieri mentio, sicut fit cum dicitur: *Habiturus partem, si fideliter officium tuum impleveris, cum iis qui verbum Dei bene ministraverunt.*

QUAESTIUNCULA V.

Ulterius. 1. Videtur quod hoc sacramentum non habeat materiam. Quia in omni sacramento quod habet materiam, virtus operans in sacramento est in materia. Sed in rebus materialibus quae hic adhibentur, sicut sunt claves, candelabra, et hujusmodi, non videtur esse aliqua virtus sanctificandi. Ergo non habet materiam.

2. Praeterea, in isto sacramento confertur plenitudo gratiae septiformis, ut in littera dicitur, sicut in confirmatione. Sed materia confirmationis praeexigit sanctificationem. Cum ergo ea quae in hoc sacramento videntur esse materialia, non sint praesanctificata; videtur quod non sint materia hujus sacramenti.

3. Praeterea, in quolibet sacramento habente materiam, requiritur contactus materiae ad eum qui suscipit sacramentum. Sed, ut a quibusdam dicitur, contactus dictorum materialium ab eo qui suscipit sacramentum, non est de necessitate sacramenti, sed solum porrectio. Ergo praedictae res materiales non sunt materia hujus sacramenti.

Sed contra est, quia omne sacramentum consistit in rebus et verbis. Sed res in quolibet sacramento sunt materia ipsius. Ergo res quae in hoc sacramento adhibentur, sunt materia hujus sacramenti.

Praeterea plus requiritur ad dispensandum sacramenta quam ad suscipiendum. Sed baptismus, in quo datur potestas ad suscipiendum sacramenta, indiget materia. Ergo et ordo, in quo datur potestas ad ea dispensanda.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod Deus sua opera in sui similitudinem perducere voluit, quantum possibile fuit, ut perfecta essent, et per ea cognosci posset; et ideo ut in suis operibus repraesentaretur non solum quod in se est, sed etiam secundum quod aliis influit, hanc legem naturalem posuit omnibus, ut ultima per media perficerentur, et media per prima, ut Dionysius dicit (de eccle. Hierar., cap. 9). Et ideo, ut ista pulchritudo Ecclesiae non deesset, posuit ordinem in ea, ut quidam aliis sacramenta traderent, suo modo Deo in hoc assimilati, quasi Deo cooperantes, sicut etiam in corpore naturali quaedam membra aliis influunt.

Ad primum ergo dicendum, quod subjectio servitutis repugnat libertati; quae servitus est quando aliquis dominatur ad sui utilitatem subjectis utens. Talis autem subjectio non requiritur in ordine, per quem qui praesunt salutem subditorum quaerere debent, non propriam utilitatem.

Ad secundum dicendum, quod quilibet se debet reputare inferiorem merito, sed non officio. Ordines autem officia quaedam sunt.

Ad tertium dicendum, quod ordo in Angelis non attenditur secundum distinctionem naturae, nisi per accidens, inquantum ad distinctionem naturae sequitur in eis distinctio gratiae. Attenditur autem per se secundum distinctionem in gratia, quia eorum ordines respiciunt participationem divinorum, et communicationem in statu gloriae, quae est secundum mensuram gratiae, quasi gratiae finis et effectus quodammodo. Sed ordines Ecclesiae militantis respiciunt participationem sacramentorum, et communicationem, quae sunt causa gratiae, et quodammodo gratiam praecedunt; et sic non est de necessitate nostrorum ordinum gratia gratum faciens, sed solum potestas dispensandi sacramenta; et propter hoc etiam ordo non attenditur per distinctionem gratiae gratum facientis, sed per distinctionem potestatis.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod definitio quam Magister de ordine ponit, convenit ordini secundum quod est Ecclesiae sacramentum; et ideo duo ponit: signum exterius, ibi: *Signaculum quoddam*, idest signum quoddam; et effectum interiorem, ibi: *Quo spiritualis potestas traditur ordinatis.*

Ad primum ergo dicendum, quod signaculum non ponitur hic pro charactere interiori, sed pro eo quod exterius geritur, quod est signum interioris potestatis et causa; et sic etiam sumitur character in alia definitione. Si tamen pro interiori charactere sumeretur, non esset inconveniens: quia divisio sacramenti in illa tria non est in partes integrales, proprie loquendo: quia illud quod est res tantum, non est de essentia sacramenti; quod est etiam sacramentum tantum, transit; et sacramentum manere dicitur. Unde relinquitur quod ipse character interior sit essentialiter et principaliter ipsum sacramentum ordinis.

Ad secundum dicendum, quod baptismus, quamvis in eo conferatur aliqua spiritualis potentia recipiendi alia sacramenta (ratione cujus characterem imprimit); non tamen hoc est principalis ejus effectus, sed ablutio interior, propter quam

baptismus fieret, etiam priori causa non existente; sed ordo potestatem principaliter importat; et ideo character, qui est spiritualis potestas, ponitur in definitione ordinis, non autem in definitione baptismi.

Ad tertium dicendum, quod in baptismo datur quaedam potentia spiritualis ad recipiendum, et ita quodammodo passiva: potestas autem proprie nominat potentiam activam cum aliqua praeeminentia; et ideo haec definitio non convenit baptismo.

Ad quartum dicendum, quod nomen ordinis dupliciter accipitur. Quandoque enim significat ipsam relationem; et sic est tam in inferiori quam in superiori, ut objectio tangit; et sic non accipitur hic. Aliquando autem accipitur pro ipso gradu, qui ordinem primo modo acceptum facit; et quia ratio ordinis, prout est relatio, invenitur ubi primo aliquid superius altero occurrit; ideo hic gradus eminens per potestatem spiritualem ordo nominatur.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sacramentum, ut ex supra dictis patet, nihil est aliud quam quaedam sanctificatio homini exhibita cum aliquo signo visibili; unde, cum in susceptione ordinis quaedam consecratio homini adhibeatur per visibilia signa, constat ordinem esse sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ordo in suo nomine non exprimat aliquod materiale elementum; tamen ordo non confertur sine aliquo elemento materiali.

Ad secundum dicendum, quod potestates proportionari debent illis ad quae sunt. Communicatio autem divinorum, ad quam datur spiritualis potestas, non fit in Angelis per aliqua sensibilia signa, sicut in hominibus contingit; et ideo potestas spiritualis, quae est ordo, non adhibetur Angelis cum aliquibus signis visibilibus, sicut hominibus; et ideo in hominibus est ordo sacramentum, sed non in Angelis.

Ad tertium dicendum, quod non omnis benedictio quae adhibetur homini, vel consecratio, est sacramentum: quia et monachi et abbates benedicuntur; et tamen illae benedictiones non sunt sacramenta; et similiter nec regalis inunctio, quia post hujusmodi benedictiones non ordinantur aliqui ad dispensationem divinorum sacramentorum, sicut per benedictionem ordinis; et ideo non est simile.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod hoc sacramentum principaliter consistit in potestate tradita. Potestas autem a potestate traducitur, sicut simile ex simili; et iterum potestas per usum innotescit, quia potentiae notificantur per actus; et ideo in forma ordinis exprimitur usus ordinis per actum qui imperatur, et exprimitur traductio potestatis per imperativum modum.

Ad primum ergo dicendum, quod alia sacramenta non ordinantur principaliter ad effectus similes potestati secundum quam sacramenta dispensantur, sicut hoc sacramentum; et ideo in hoc sacramento est quasi quaedam communicatio univoca. Unde in aliis sacramentis exprimitur aliquid ex parte divinae virtutis, cui effectus sacramenti assimilatur: non autem in hoc sacramento (1). Quamvis enim in Episcopo, qui est minister hujus sacramenti, non sit auctoritas respectu collationis hujus sacramenti; tamen habet aliquam potestatem respectu potestatis ordinis quae confertur per ipsum, inquantum a sua potestate derivatur.

(1) *Ita exempla omnia, et etiam codices quos vidit Nicolaius; ipse tamen hoc supplet.* Ad secundum dicendum, quod propter causam specialem hoc sacramentum prae ceteris per modum imperativum exhibetur. Quamvis enim etc.

Ad tertium dicendum, quod usus potestatis est effectus potestatis in genere causae efficientis; et sic non habet quod in definitione ordinis ponatur; sed est quodammodo causa in genere causae finalis; et ideo secundum hanc rationem poni potest in definitione ordinis (1).

Solutio V. Ad quintam quaestionem dicendum, quod materia in sacramentis exterius adhibita significat virtutem in sacramentis agentem ex extrinseco omnino advenire; unde cum effectus proprius hujus sacramenti, scilicet character, non percipiatur ex aliqua operatione (2) ipsius qui ad sacramentum accedit, sicut erat in poenitentia, sed omnino ex extrinseco adveniat; competit ei materiam habere, tamen diversimode ab aliis sacramentis quae materiam habent: quia hoc quod in sacramento confertur, in aliis sacramentis derivatur tantum a Deo, non a ministro qui sacramentum dispensat; sed illud quod in hoc sacramento traditur, scilicet spiritualis potestas, derivatur etiam ab eo qui sacramentum dat, sicut potestas imperfecta a perfecta; et ideo efficacia illorum sacramentorum principaliter consistit in materia quae virtutem divinam et significat et continet ex sanctificatione per ministerium adhibita; sed efficacia hujus sacramenti principaliter residet penes eum qui sacramentum dispensat. Materia autem adhibetur magis ad determinandum potestatem quae traditur particulariter ab habente eam complete, quam ad potestatem causandum; quod patet ex hoc quod materia competit usui potestatis.

Et per hoc patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod materiam in aliis sacramentis oportet sanctificari propter virtutem quam continet; sed non est ita in proposito.

Ad tertium dicendum, quod sustinendo illud dictum, apparet ex dictis causa ejus. Quia enim potestas ordinis non accipitur a materia, sed a ministro principaliter; ideo porrectio materiae magis est de essentia sacramenti quam tactus. Tamen ipsa verba formae videntur ostendere quod tactus materiae sit de essentia sacramenti, quia dicitur: *Accipe* hoc vel illud.

ARTICULUS II.

Utrum in hoc sacramento ordinis conferatur gratia gratum faciens.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod in hoc sacramento ordinis non conferatur gratia

(1) *Supplet iterum Nicolaius:* Ad quartum dicendum, quod aliter se habet in aliis et in hoc sacramento. Nam per hoc sacramentum confertur officium aliquod, vel potestas aliquid faciendi; et ideo convenienter fit mentio remunerationis acquirendae, si fideliter administretur: in ceteris autem sacramentis non confertur simile officium, vel similis potestas; et ideo in illis nulla remunerationis mentio fit. Ad alia igitur sacramenta velut passive quodammodo se habet suscipiens, quia recipit ea propter proprium statum perficiendum tantum; sed ad hoc sacramentum se habet quodammodo active, quia illud suscipit propter hierarchicas functiones in Ecclesia exercendas. Unde quamvis alia eo ipso quod gratiam conferunt, ordinent ad salutem; proprie tamen ad remunerationem non ordinant, sicut hoc sacramentum.

(2) *Al.* opinione.

gratum faciens. Quia communiter dicitur, quod sacramentum ordinis ordinatur contra defectum ignorantiae. Sed contra ignorantiam non datur gratia gratum faciens, sed gratia gratis data: quia gratia gratum faciens magis respicit affectum. Ergo in sacramento ordinis non datur gratia gratum faciens.

2. Praeterea, ordo distinctionem importat. Sed membra Ecclesiae non distinguuntur per gratiam gratum facientem, sed secundum gratiam gratis datam, de qua dicitur I Corinth. 12, 4: *Divisiones gratiarum sunt.* Ergo in ordine non datur gratia gratum faciens.

3. Praeterea, nulla causa praesupponit effectum suum. Sed in eo qui accedit ad ordines praesupponitur gratia, per quam fit idoneus ad executionem ordinis. Ergo talis gratia non confertur in ordinis collatione.

Sed contra, sacramenta novae legis efficiunt quod figurant. Sed ordo per numerum septenarium significat septem Spiritus sancti dona, ut in littera dicitur. Ergo dona Spiritus sancti, quae non sunt sine gratia gratum faciente, in ordine dantur.

Praeterea, ordo est sacramentum novae legis. Sed in definitione talis sacramenti ponitur, ut gratiae causa existat (1). Ergo causat gratiam in suscipiente.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod in sacramento ordinis non imprimatur character quantum ad omnes ordines. Quia ordinis character est quaedam spiritualis potestas. Sed quidam ordines non ordinantur nisi ad quosdam actus corporales, scilicet ostiarii vel acolythi. Ergo in eis non imprimitur character.

2. Praeterea, omnis character est indelebilis. Ergo per characterem homo ponitur in statu a quo non possit recedere. Sed illi qui habent aliquos ordines, possunt licite redire ad laicatum. Ergo non imprimitur character in omnibus ordinibus.

3. Praeterea, ut supra, dist. 3, dictum est, per characterem homo adscribitur ad aliquod sacramentum dandum vel accipiendum. Sed ad susceptionem sacramentorum sufficienter homo ordinatur per characterem baptismalem; dispensator autem sacramentorum non constituitur homo nisi in ordine sacerdotali. Ergo in aliis ordinibus non imprimitur character.

Sed contra, omne sacramentum in quo non imprimitur character est iterabile. Sed nullus ordo est iterabilis. Ergo in quolibet ordine imprimitur character.

Praeterea, character est signum distinctivum. Sed in quolibet ordine est aliqua distinctio. Ergo quilibet ordo imprimit characterem.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius 1. Videtur quod character ordinis non praesupponat characterem baptismalem. Quia per characterem ordinis homo efficitur dispensator sasacramentorum; per characterem baptismalem susceptivus eorumdem. Sed potestas activa non praesupponit de necessitate passivam, quia potest esse sine ea, sicut patet in Deo. Ergo character ordinis non praesupponit de necessitate characterem baptismalem.

2. Praeterea, potest contingere quod aliquis non sit baptizatus, qui se baptizatum aestimat probabiliter. Si ergo talis ad ordines accedat, non consequitur characterem ordinis, si character ordinis praesupponat baptismalem; et sic ea quae faciet vel in consecratione vel in absolutione, nihil erunt; et in hoc Ecclesia decipietur, quod est inconveniens.

Sed contra, baptismus est janua sacramentorum. Ergo cum ordo sit quoddam sacramentum, praesupponit baptismum.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod praesupponat de necessitate characterem confirmationis. Quia in his quae sunt ordinata ad invicem; sicut medium praesupponit primum, ita ultimum praesupponit medium. Sed character confirmationis praesupponit baptismalem quasi primum. Ergo character ordinis praesupponit characterem confirmationis quasi medium.

2 Praeterea, qui ad alios confirmandos ponuntur, maxime debent esse firmi. Sed illi qui sacramentum ordinis suscipiunt, sunt aliorum confirmatores. Ergo ipsi maxime debent habere sacramentum confirmationis.

Sed contra, Apostoli receperunt potestatem ordinis ante ascensionem, Joan. 20, 22, ubi dictum est eis: *Accipite Spiritum sanctum.* Sed confirmati sunt post ascensionem per adventum Spiritus sancti. Ergo ordo non praesupponit confirmationem.

QUAESTIUNCULA V.

Ulterius. 1. Videtur quod character unius ordinis praesupponat de necessitate characterem alterius. Quia major est convenientia ordinis ad ordinem quam ordinis ad aliud sacramentum. Sed character ordinis praesupponit characterem alterius sacramenti, scilicet baptismi. Ergo multo fortius character unius ordinis praesupponit characterem alterius.

2. Praeterea, ordines sunt quidam gradus. Sed nullus potest pervenire ad posteriorem gradum nisi prius priorem conscenderit. Ergo nullus potest accipere characterem ordinis sequentis nisi primum accipiat ordinem praecedentem.

Sed contra, si omittatur aliquid in sacramento quod sit de necessitate sacramenti, oportet quod sacramentum iteretur. Sed si aliquis accipiat sequentem ordinem praetermisso primo, non reordinatur; sed confertur sibi quod deerat, secundum statuta canonum. Ergo praecedens ordo non est de necessitate sequentis.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod *Dei perfecta sunt opera*, ut dicitur Deuter. 32, 4; et ideo cuicumque datur potentia aliqua divinitus, dantur ea per quae executio illius potentiae potest congrue fieri; et hoc etiam in naturalibus patet: quia animalibus dantur membra quibus animae potentiae possunt exire in actus suos, nisi sit defectus ex parte materiae. Sicut autem gratia gratum faciens est necessaria ad hoc quod homo digne recipiat sacramenta, ita etiam ad hoc quod

(1) Al. consistat.

homo digne dispenset; et ideo sicut in baptismo, per quem homo fit susceptivus aliorum sacramentorum, datur gratia gratum faciens, ita in sacramento ordinis, per quod homo ordinatur ad aliorum sacramentorum dispensationem.

Ad primum ergo dicendum, quod ordo datur non in remedium unius personae, sed totius Ecclesiae; unde quod dicitur contra ignorantiam dari, non est intelligendum ita quod per susceptionem ordinis pellatur ignorantia in suscipiente; sed quia suscipiens ordinem praeficitur ad pellendum ignorantiam in plebe.

Ad secundum dicendum, quod quamvis dona gratiae gratum facientis sint communia omnibus membris Ecclesiae, tamen per actus illorum donorum, secundum quae attenditur distinctio in membris Ecclesiae, idoneus susceptor aliquis esse non potest nisi caritas adsit; quae quidem sine gratia gratum faciente esse non potest.

Ad tertium dicendum, quod ad idoneam executionem ordinum non sufficit bonitas quantacumque, sed requiritur bonitas excellens: ut sicut illi qui ordinem suscipiunt, super plebem constituuntur gradu ordinis, ita et superiores sint merito sanctitatis; et ideo praeexigitur gratia quae sufficiebat ad hoc quod digne connumerarentur in plebe Christi; sed confertur in ipsa susceptione ordinis amplius gratiae munus, per quod ad majora reddantur idonei.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod circa hoc fuit triplex opinio. Quidam enim dixerunt, quod in solo ordine sacerdotali character imprimitur. Sed hoc non videtur verum: quia actum diaconi nullus potest exercere licite nisi diaconus: et ita patet quod habet aliquam spiritualem potestatem in dispensatione sacramentorum, quam alii non habent. Et propter hoc alii dixerunt, quod in sacris ordinibus imprimitur character, non autem in minoribus. Sed hoc nihil iterum est: quia per quemlibet ordinem aliquis constituitur super plebem in aliquo gradu potestatis ordinatae ad sacramentorum dispensationem. Unde cum character sit signum distinctivum ab aliis; oportet quod in omnibus character imprimatur: cujus etiam signum est quod perpetuo manet, et nunquam iterantur. Et haec est tertia opinio, quae communior est.

Ad primum ergo dicendum, quod quilibet ordo vel habet actum circa ipsum sacramentum, vel ordinatum ad sacramentorum dispensationem; sicut ostiarii habent actum admittendi homines ad divinorum sacramentorum inspectionem, et sic de aliis; et ideo in omnibus requiritur specialis potestas.

Ad secundum dicendum, quod quantumcumque ad laicatum se transferat, semper tamen manet in eo character: quod patet ex hoc quod si ad clericatum revertatur, non iterum ordinem quem habuerat, suscipit.

Ad tertium dicendum sicut ad primum.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod nihil potest aliquid recipere cujus receptivam potentiam non habet. Per characterem autem baptismalem efficitur homo receptivus aliorum sacramentorum; unde qui characterem baptismalem non habet, nullum alterum sacramentum suscipere potest; et sic character ordinis baptismalem characterem praesupponit.

Ad primum ergo dicendum, quod in eo qui habet potentiam activam a se, potentia activa non praesupponit passivam; sed in eo qui habet potentiam activam ab altero, praeexigitur ad potentiam activam potentia passiva, quae recipere possit potentiam activam.

Ad secundum dicendum, quod talis si ad sacerdotium promoveatur, non est sacerdos, nec conficere potest, nec absolvere in foro poenitentiali; unde secundum canones debet baptizari iterato, et ordinari. Et si etiam in Episcopum promoveatur; illi quos ordinat, non habent ordinem. Sed tamen pie credi potest quod quantum ad ultimos effectus sacramentorum Summus Sacerdos suppleret defectum, et quod non permitteret hoc ita latere quod periculum Ecclesiae imminere posset.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod ad susceptionem ordinis praeexigitur aliquid quasi de necessitate sacramenti, et aliquid de congruitate. De necessitate enim sacramenti praeexigitur quod ille qui accedit ad ordines, sit ordinis susceptivus, quod competit ei per baptismum; et ideo character baptismalis praesupponitur de necessitate sacramenti, ita quod sine eo sacramentum ordinis conferri (1) non potest. Sed de congruitate requiritur omnis perfectio, per quam aliquis reddatur idoneus ad executionem ordinis; et unum de istis est ut sit confirmatus; et ideo de congruitate character ordinis characterem confirmationis praesupponit, et non de necessitate.

Ad primum ergo dicendum, quod non est similis habitudo hujusmodi medii ad ultimum, et primi ad medium: quia per characterem baptismalem fit homo susceptivus sacramenti confirmationis; non autem per sacramentum confirmationis fit homo susceptivus sacramenti ordinis; et ideo non est similis ratio.

Ad secundum dicendum, quod illa ratio procedit de idoneitate quantum ad congruitatem.

Solutio V. Ad quintam quaestionem dicendum, quod non est de idoneitate superiorum ordinum quod aliquis minores ordines prius habeat: quia potestates sunt distinctae; et una, quantum est de sui ratione, non requirit aliam in eodem subjecto: et ideo etiam in primitiva Ecclesia aliqui ordinabantur in presbyteros qui prius inferiores ordines non susceperant; et tamen poterant omnia quae inferiores ordines possunt: quia inferior potestas comprehenditur in superiori virtute, sicut sensus in intellectu, et ducatus in regno. Sed postea per constitutionem Ecclesiae determinatum est quod ad majorem se non ingerat qui prius in minoribus officiis se non humiliavit. Et inde est quod qui ordinantur per saltum, secundum canones non reordinantur; sed id quod omissum fuerat de praecedentibus ordinibus, eis confertur.

Ad primum ergo dicendum, quod magis conveniunt ordines ad invicem secundum similitudinem speciei quam ordo cum baptismo; sed secundum proportionem potentiae ad actum magis convenit baptismus cum ordine quam ordo cum ordine; quia per baptismum acquirit homo potentiam passivam recipiendi ordines; non autem per ordinem inferiorem datur potentia passiva recipiendi majores ordines.

Ad secundum dicendum, quod ordines non sunt gradus qui occurrant in actione una, vel in uno

(1) Al. praeferri.

motu, ut oporteat ad ultimum per primum devenire; sed sunt sicut gradus in diversis rebus constituti, sicut est gradus inter hominem et Angelum: nec oportet quod ille qui fit Angelus, prius fuerit homo. Similiter etiam est gradus inter caput et omnia membra corporis; nec oportet quod illud quod est caput, prius fuerit pes; et similiter est in proposito.

ARTICULUS III.

Utrum in suscipientibus ordines requiratur bonitas vitae.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in suscipientibus ordines non requiratur bonitas vitae. Quia per ordinem aliquis ordinatur ad dispensationem sacramentorum. Sed sacramenta possunt dispensari a bonis et a malis. Ergo non requiritur bona vita.

2. Praeterea, non est majus ministerium quod Deo in sacramentis exhibetur quam quod ipsi corporaliter adhibetur. Sed a ministerio ejus corporali non repulit Dominus mulierem peccatricem et infamem, ut patet Luc. 7. Ergo nec a ministerio ejus in sacramentis tales sunt amovendi.

3. Praeterea, per omnem gratiam datur aliquod remedium contra peccatum. Sed illis qui habent peccatum, non debet aliquod remedium denegari quod eis valere possit. Cum ergo in sacramento ordinis gratia conferatur, videtur quod debeat etiam peccatoribus hoc sacramentum dari.

Sed contra, Levit. 21, 21: *Homo de semine Aaron qui habuerit maculam, non offerat panes coram Domino, nec accedat ad ministerium ejus.* Sed per maculam, ut dicit Glossa, omne vitium intelligitur. Ergo ille qui est aliquo vitio irretitus, non debet ad ministerium ordinis adhiberi.

Praeterea, Hieronymus dicit (super Epist. ad Titum, cap. 2, in fine), quod non solum Episcopi et presbyteri et diaconi debent magnopere providere ut cunctum populum cui praesident, sermone et conversatione praecedant; verum etiam inferiores gradus, et omnes qui Domini oraculo (1) deserviunt; et quia vehementer Ecclesiam Dei destruit, meliores esse laicos quam clericos. Ergo in omnibus ordinibus requiritur sanctitas vitae.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod requiratur scientia totius sacrae Scripturae. Quia ille debet habere legis scientiam a cujus ore lex requiritur. Sed legem requirunt de ore sacerdotis, ut patet Malach. 2. Ergo ipse debet totius legis habere scientiam.

2. Praeterea, 1 Petr. 3, 15: *Parati semper ad satisfactionem omni poscenti vos rationem de ea quae in vobis est fide et spe.* Sed reddere rationem de his quae sunt fidei et spei, est illorum qui perfectam scientiam sacrarum Scripturarum habent. Ergo talem scientiam debent habere illi qui ponuntur in ordinibus, quibus verba praedicta dicuntur.

3. Praeterea, nullus congrue legit qui non intelligit quod legit: quia legere et non intelligere, negligere est, ut dicit Cato. Sed ad lectores, qui est quasi infimus ordo, pertinet legere vetus testamentum, ut in littera dicitur. Ergo ad eos pertinet habere totius veteris Testamenti intellectum, et multo fortius ad alios superiores ordines.

Sed contra est quod multi promoventur ad sacerdotium qui penitus de talibus nihil sciunt, etiam in religionibus multis. Ergo videtur quod talis scientia non requiratur.

Praeterea, in Vitis Patrum legitur, aliquos simplices monachos ad sacerdotium promotos, qui erant sanctissimae vitae. Ergo non requiritur praedicta scientia in ordinandis.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod ex ipso merito vitae aliquis ordinis gradum consequatur. Quia, sicut dicit Chrysostomus (Auctor operis imperf. in Matth., hom. 43), non omnis sacerdos sanctus est, sed omnis sanctus sacerdos est. Sed ex vitae mentio aliquis efficitur sanctus. Ergo et sacerdos, et multo fortius alios ordines habens.

2. Praeterea, in rebus naturalibus ex hoc ipso aliqui in gradu superiori collocantur quod Deo appropinquant, et magis de ejus bonitatibus participant, ut Dionysius dicit, 4 cap. ecclesiast. Hier. Sed ex merito sanctitatis et scientiae aliquis efficitur Deo propinquior, et plus de ejus bonitatibus recipiens. Ergo ex hoc ipso in gradu ordinis collocatur.

Sed contra, sanctitas semel habita potest amitti. Sed ordo semel habitus nunquam amittitur. Ergo ordo non consistit in ipso merito sanctitatis.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod promovens indignos ad ordines non peccet. Quia Episcopus indiget coadjutoribus in minoribus officiis constitutis. Sed non posset eos invenire in sufficienti numero, si talem idoneitatem in eis requireret, qualis a sanctis describitur. Ergo si aliquos non idoneos promovet, videtur quod sit excusabilis.

2. Praeterea, ecclesia non solum indiget ministris ad dispensationem spiritualium, sed etiam ad gubernationem temporalium. Sed quandoque illi qui non habent scientiam vel sanctitatem vitae, possent esse utiles ad gubernationem temporalium, vel propter potentiam saecularem, vel propter industriam naturalem. Ergo videtur quod tales possit sine peccato promovere.

3. Praeterea, quilibet tenetur peccatum vitare quantum potest. Si ergo Episcopus peccat indignos promovens, debet adhibere maximam diligentiam ad sciendum an illi qui accedunt ad ordines, sint digni, ut fieret diligens inquisitio de moribus et scientia ejus; quod non videtur alicubi observari.

Sed contra, pejus est promovere malos ad sacra ministeria quam jam promotos non corrigere. Sed Heli mortaliter peccavit non corrigens efficaciter filios suos de malitia sua; unde et retrorsum cadens mortuus est, ut dicitur 1 Reg. (cap. 4). Ergo multo fortius mortaliter peccat Episcopus qui indignum promovet.

Praeterea, spiritualia temporalibus sunt praeponenda in Ecclesia. Sed mortaliter peccaret qui res Ecclesiae temporales scienter sub periculo poneret. Ergo multo fortius peccaret qui poneret res

(1) *Hieronymi textus* domui.

spirituales sub periculo. Sed sub periculo ponit res spirituales quicumque indignos promovet: quia cujus vita despicitur, ut dicit Gregorius (hom. 12, in Evang.), necesse est ut praedicatio ejus contemnatur; et eadem ratione omnia spiritualia ab eis exhibita. Ergo indignos promovens, mortaliter peccat.

QUAESTIUNCULA V.

Ulterius. 1. Videtur quod aliquis in peccato existens possit sine peccato ordine suscepto uti. Quia peccat si non utatur, cum ex officio teneatur. Si ergo utendo peccat, non potest peccata vitare: quod est inconveniens.

2. Praeterea, dispensatio est juris relaxatio. Ergo quamvis de jure esset ei illicitum uti ordine suscepto, tamen ex dispensatione ei liceret.

3. Praeterea, quicumque communicat alicui in peccato mortali, peccat mortaliter. Si ergo peccator in usu ordinis peccat mortaliter, tunc etiam peccat mortaliter qui ab eo aliquid divinorum accipit, vel ab eo exigit; quod videtur absurdum.

4. Praeterea, si utendo ordine suo peccat; ergo quilibet actus ordinis quem facit, est peccatum mortale; et ita cum in una executione ordinis multi actus concurrant, videtur quod multa peccata committat; quod valde durum videtur.

Sed contra est quod dicit Dionysius (in epistola 7 ad Demophilum): *Talis*, scilicet qui non est illuminatus, *audax videtur sacerdotalibus manum apponens; et non timet neque verecundatur divina praeter dignitatem exequens, et putans Deum ignorare quod ipse in seipso cognovit; et decipere aestimat falso nomine patrem ab ipso appellatum; et audet ipsius muneris immundas infamias (non enim dicam orationes) super divina signa christiformiter enuntiare.* Ergo sacerdos est quasi blasphemus; et dicitur deceptor qui indigne suum ordinem exequitur; et sic mortaliter peccat; et eadem ratione quilibet alius ordinatus.

Praeterea, sanctitas requiritur in susceptione ordinis, ut sit idoneus ad exequendum. Sed peccat mortaliter qui cum peccato mortali ad ordines accedit. Ergo multo fortius peccat mortaliter in qualibet executione sui ordinis.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut Dionysius dicit (in 3 cap. ecclesiast. Hier.), *ut subtiliores et clariores essentiae repletae influxu solarium splendorum lumen in eis supereminens ad similitudinem solis in alia corpora invehunt; sic in omni divino non est audendum aliis dux esse, nisi secundum omnem habitum suum factus Dei firmissimus, et Deo simillimus.* Unde, cum in quolibet ordine aliquis constituatur dux aliis in rebus divinis; in quolibet quasi praesumptuosus mortaliter peccat qui cum conscientia peccati mortalis ad ordines accedit; et ideo sanctitas vitae requiritur ad ordinem de necessitate praecepti, sed non de necessitate sacramenti. Unde si malus ordinatur, nihilominus ordinem habet, tamen cum peccato.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut vera sacramenta sunt quae peccator dispensat, ita verum sacramentum ordinis recipit; et sicut indigne dispensat, ita indigne recipit.

Ad secundum dicendum, quod illud ministerium erat tantum in executione corporalis obsequii, quod etiam licite peccatores facere possunt; secus autem est de ministerio spirituali ad quod applicantur ordinati, quia per ipsum efficiuntur medii inter Deum et plebem; et ideo debent bona conscientia nitere quo ad homines.

Ad tertium dicendum, quod aliquae medicinae sunt quae exigunt robur naturae, alias cum periculo mortis assumuntur; et aliae sunt quae debilibus dari possunt. Ita etiam in spiritualibus quaedam sacramenta sunt ordinata ad remedium peccati; et talia peccatoribus sunt exhibenda, sicut baptismus, et poenitentia; illa vero quae perfectionem gratiae conferunt, requirunt hominem per gratiam confortatum.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod in quolibet actu hominis, si debeat esse ordinatus, oportet quod adsit directio rationis. Unde ad hoc quod homo ordinis officium exequatur, oportet quod habeat tantum de scientia quae sufficiat ad hoc ut dirigatur in actu illius ordinis: ideo talis scientia requiritur in eo qui ad ordines promoveri debet, et quod universaliter in tota Scriptura sit instructus; sed plus et minus secundum quod ad plura vel pauciora se ejus officium extendit: ut scilicet illi qui aliis praeponuntur curam animarum suscipientes, sciant ea quae ad doctrinam fidei et morum pertinent, et alii sciant ea quae ad executionem sui ordinis spectant.

Ad primum ergo dicendum, quod sacerdos habet duos actus: unum principaliter supra corpus Christi verum; et alterum secundarium supra corpus Christi mysticum. Secundus autem actus dependet a primo, sed non convertitur: et ideo aliqui ad sacerdotium promoventur, quibus committitur primus actus tantum, sicut religiosi quibus cura animarum non committitur; et a talium ore non requiritur lex, sed solum quod sacramenta conficiant; et ideo talibus sufficit, si tantum de scientia habeant quod ea quae ad sacramentum perficiendum spectant, rite servare possint. Alii autem promoventur ad alium actum qui est supra corpus Christi mysticum; et a talium ore populus legem requirit; unde scientia legis in eis esse debet, non quidem ut sciant omnes difficiles quaestiones legis, quia in his debet ad superiores haberi recursus; sed sciant quae populus debet credere et observare de lege. Sed ad superiores sacerdotes, scilicet Episcopos, pertinet ut etiam ea quae difficultatem in lege facere possunt, sciant; et tanto magis, quanto in majori gradu collocantur.

Ad secundum dicendum, quod ratio reddenda de fide, non est intelligenda talis quae sufficiat ad probandum quae fidei vel spei sunt, cum utrumque de invisibilibus sit; sed ut sciat in communi probabilitatem utriusque ostendere, ad quod non requiritur multum magna scientia.

Ad tertium dicendum, quod ad lectorem non pertinet tradere intellectum sacrae Scripturae populo, quia hoc est superiorum ordinum; sed solum pronuntiare; et ideo ab eo non exigitur quod habeat tantum de scientia quod sacram Scripturam intelligat, sed solum quod recte pronuntiare sciat; et quia talis scientia de facili addiscitur, et a multis; ideo probabiliter aestimari potest quod ordinatus talem scientiam acquiret, si etiam tunc eam non habeat; maxime si in via ad hoc esse videatur.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod causa debet esse proportionata suo effectui;

et ideo sicut in Christo, a quo descendit gratia in omnes homines, oportet quod sit gratiae plenitudo; ita in ministris Ecclesiae, quorum non est dare gratiam, sed gratiae sacramenta, non constituitur gradus ordinis ex hoc quod habeat gratiam, sed ex hoc quod percipit aliquod gratiae sacramentum.

Ad primum ergo dicendum, quod Chrysostomus accipit sacerdotis nomen quantum ad nominis interpretationem, secundum quod sacerdos idem est quod sacra dans. Sic enim quilibet justus, inquantum sacra merita alicui in auxilium dat, sacerdotis interpretationem habet. Nos autem loquitur secundum nominis significationem: est enim hoc nomen *sacerdos* institutum ad significandum cum qui sacra dat in sacramentorum dispensatione.

Ad secundum dicendum, quod res naturales efficiuntur in gradu super alia secundum quod in ea agere possunt ex forma sua; et ideo ex hoc ipso quod formam nobiliorem habent, in altiori gradu constituuntur. Sed ministri Ecclesiae non praeponuntur aliis ut eis ex propriae sanctitatis virtute aliquid tribuant, quia hoc solius Dei est; sed sicut ministri, et quodammodo instrumenta illius effluxus qui fit a capite in membra; et ideo non est simile quantum ad dignitatem ordinis, quamvis sit simile quantum ad congruitatem.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod a Domino describitur fidelis qui est servus constitutus super familiam, ut det illis tritici mensuram; et ideo infidelitatis reus est qui aliter supra mensuram ejus divina tradit. Hoc autem facit quicumque indignum promovet; et ideo mortale crimen committit, quasi summo Domino infidelis; et praecipue cum hoc in detrimentum Ecclesiae vergat, et honoris divini, qui per bonos ministros promovetur. Esset enim infidelis domino terreno qui in ejus officio aliquos inutiles poneret.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus nunquam ita deserit Ecclesiam suam quin inveniantur idonei ministri sufficienter ad necessitatem plebis, si digni promoverentur, et indigni repellerentur. Et si non possent tot ministri inveniri quot modo sunt; melius esset habere paucos ministros bonos quam multos malos, ut dicit beatus Clemens (et habetur dist. 23, cap. *Tales ad ministerium*).

Ad secundum dicendum, quod temporalia non sunt quaerenda nisi propter spiritualia; unde incommodum temporale debet negligi, et omne lucrum sperni propter spirituale bonum promovendum.

Ad tertium dicendum, quod ad minus hoc requiritur quod nesciat ordinans aliquid contrarium sanctitati in ordinando esse; sed etiam exigitur amplius ut secundum mensuram ordinis vel officii injungendi diligentior cura apponatur, ut habeatur certitudo de qualitate promovendorum, saltem ex testimonio aliorum; et hoc est quod Apostolus dicit 1 Timoth. 5, 22: *Manus cito nemini imposueris*.

Solutio V. Ad quintam quaestionem dicendum, quod lex praecipit ut homo juste ea quae sunt justa exequatur; et ideo quicumque homo quod sibi competit ex ordine, facit indigne; quod justum est, injuste exequitur; et contra praeceptum legis facit, ac per hoc mortaliter peccat. Quicumque autem cum peccato mortali aliquod sacrum officium pertractat, non est dubium quin indigne illud faciat; unde patet quod mortaliter peccat.

Ad primum ergo dicendum, quod non est perplexus ut necessitatem peccandi habeat: quia potest peccatum dimittere, vel officium resignare ex quo obligabatur ad executionem ordinis.

Ad secundum dicendum, quod jus naturae est indispensabile. Hoc autem est de jure naturali ut homo sancta sancte pertractet; unde contra hoc nullus potest dispensare.

Ad tertium dicendum, quod quamdiu minister Ecclesiae qui est in mortali, ab Ecclesia sustinetur, ab eo sacramenta recipere ejus subditus debet, quia ad hoc est ei obligatus; sed tamen praeter necessitatis articulum non esset tutum quod eum induceret ad aliquid sui ordinis exequendum, durante tali conscientia quod ille in peccato mortali esset; quam tamen deponere posset, quia in instanti homo a divina gratia emendatur.

Ad quartum dicendum, quod quandocumque exhibet se in aliquo actu ut ministrum Ecclesiae, mortaliter peccat; et toties mortaliter peccat, quoties hujusmodi actum facit: quia, ut dicit Dionysius (1 cap. caelest. Hierar.), *immundis nec symbola*, idest sacramentalia signa, *tangere fas est*; unde quando tangunt res sacras, quasi suo officio utentes, peccant mortaliter. Secus autem esset, si in aliqua necessitate aliquod sacrum contingeret vel exequeretur, in illo casu in quo etiam laicis liceret, sicut si baptizaret in articulo necessitatis, vel si corpus Christi in terra projectum colligeret.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de distinctione ordinum; et circa hoc quaeruntur tria: 1.º de distinctione eorum; 2.º de actibus singulorum; 3.º quando imprimatur character in singulis ordinibus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum debeant plures ordines distingui.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non debeant plures ordines distingui. Quanto enim aliqua virtus est major, tanto minus est multiplicata. Sed hoc sacramentum est dignius aliis sacramentis, inquantum constituit suscipientes in aliquo gradu super alios. Cum ergo alia sacramenta non distinguantur in plura quae recipiant praedicationem totius, nec hoc sacramentum debet distingui in plures ordines.

2. Praeterea, si dividitur; aut est divisio totius in partes integrales, aut in partes subjectivas. Non in partes integrales: quia sic non reciperent praedicationem totius. Ergo est divisio in partes subjectivas. Sed partes subjectivae recipiunt in plurali praedicationem generis remoti sicut generis proximi; sicut homo et asinus sunt plura animalia, et plura corpora animata. Ergo et sacerdotium et diaconatus sicut sunt plures ordines; ita et plura sacramenta, cum sacramentum sit quasi genus ad ordines.

3. Praeterea, secundum Philosophum in 8 Ethic. (cap. 10, vel 12), regimen quo unus tantum principatur, est nobilius (1) regimen communitatis quam aristocratia qua diversi in diversis officiis constituuntur. Sed regimen Ecclesiae debet esse nobilissimum. Ergo non deberet esse in Ecclesia distinctio ordinum ad diversos actus; sed tota potestas de-

(1) *Al.* quae regimen.

beret apud unum residere; et sic deberet esse tantum unus ordo.

Sed contra, ecclesia est corpus Christi mysticum, simile corpori naturali, secundum Apostolum (1 Corinth. 12). Sed in corpore naturali sunt diversa membrorum officia. Ergo et in Ecclesia debent esse diversi ordines.

Praeterea, ministerium novi testamenti est dignius quam ministerium veteris, ut patet 2 Corinth. 3. Sed in veteri testamento non solum sacerdotes, sed etiam ministri eorum levitae sanctificabantur. Ergo et in novo testamento debent consecrari per ordinis sacramentum non solum sacerdotes, sed etiam ministri eorum; et ita oportet quod sint plures ordines.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non sint septem ordines. Ordines enim Ecclesiae ordinantur ad actus hierarchicos. Sed tres sunt tantum actus hierarchici; scilicet purgare, illuminare, et perficere, secundum quos Dionysius distinguit tres ordines in 5 cap. eccl. Hierar. Ergo non sunt septem.

2. Praeterea, omnia sacramenta habent efficaciam et auctoritatem ex institutione Christi, vel saltem Apostolorum ejus. Sed in doctrina Christi et Apostolorum non fit mentio nisi de presbyteris et diaconis Ergo videtur quod non sunt alii ordines.

3. Praeterea, per sacramentum ordinis constituitur aliquis dispensator aliorum sacramentorum. Sed alia sacramenta sunt sex. Ergo debent esse tantum sex ordines.

4. Sed contra, videtur quod debeant esse plures. Quia quanto aliqua virtus est altior, tanto est minus multiplicabilis. Sed potestas hierarchica est altiori modo in Angelis quam sit in nobis, ut Dionysius dicit (de caelesti Hierar., cap. 8). Ergo cum in hierarchia angelica sint novem ordines, totidem deberent esse in Ecclesia, vel plures.

5. Praeterea, prophetia Psalmorum est nobilior inter alias prophetias. Sed ad pronuntiandum in Ecclesia alias prophetias est unus ordo, scilicet lectorum. Ergo et ad pronuntiandum Psalmos deberet esse alius ordo; et praecipue cum in decretis (dist. 23, cap. *Psalmista*) Psalmista secundus ab ostiario inter ordines ponatur.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod ordines non debeant distingui per sacros et non sacros. Omnes enim ordines sacramenta quaedam sunt. Sed omnia sacramenta sunt sacra. Ergo omnes ordines sunt sacri.

2. Praeterea, secundum ordines Ecclesiae non deputatur aliquis nisi ad divina officia. Sed omnia talia sunt sacramenta. Ergo omnes ordines sunt sacri.

Sed contra est quod ordines sacri impediunt matrimonium contrahendum, et dirimunt contractum. Sed quatuor inferiores ordines non impediunt contrahendum, nec dirimunt contractum. Ergo non sunt sacri ordines.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ordinum multitudo inducta (1) est in Ecclesia propter tria. Primo propter sapientiam Dei commendandam, quae in distinctione ordinata rerum maxime relucet tam in naturalibus quam in spiritualibus; quod significatur in hoc quod Regina Saba videns ordinem ministrantium Salomoni non habebat ultra spiritum, deficiens in admiratione sapientiae ipsius (3 Reg., cap. 10). Secundo ad subveniendum humanae infirmitati: quia per unum non poterant omnia quae ad divina mysteria pertinebant expleri sine magno gravamine; et ideo distinguuntur ordines diversi ad diversa officia. Et hoc patet per hoc quod Dominus, Numer. 11, dedit Moysi septuaginta senes populi in adjutorium. Tertio ut via proficiendi hominibus amplior detur dum plures in diversis officiis distribuunt, ut omnes sint Dei cooperatores, quo nihil est divinius, ut Dionysius dicit (de eccles. Hier., cap. 3, part. 1).

Ad primum ergo dicendum, quod illa sacramenta dantur ad effectus aliquos percipiendos; sed hoc sacramentum datur principaliter ad actus aliquos agendos; et ideo secundum diversitatem actuum oportet quod ordinis sacramentum distinguatur, sicut potentiae distinguuntur per actus.

Ad secundum dicendum, quod distinctio ordinum non est totius integralis in partes, neque totius universalis, sed totius potestativi; cujus haec est natura quod totum secundum completam rationem est in uno, in aliis autem est aliqua participatio ipsius; et ita est hic: tota enim plenitudo hujus sacramenti est in uno ordine, scilicet sacerdotio; sed in aliis est quaedam participatio ordinis; et hoc significatum est in hoc quod Dominus dicit Num. 11, 17, Mosi: *Auferam de spiritu tuo, et tradam eis, ut sustentent onus populi.* Et ideo omnes ordines sunt unum sacramentum.

Ad tertium dicendum, quod in regno quamvis tota potestatis plenitudo resideat penes Regem, non tamen excludunt ministrorum potestates quae sunt participationes quaedam regiae potestatis; et similiter est in ordine. In aristocratia autem apud nullum residet plenitudo potestatis, sed apud omnes.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod quidam sumunt sufficientiam ordinum per quamdam adaptationem ad gratias gratis datas de quibus habetur 1 Corinth. 12. Dicunt enim quod *sermo sapientiae* competit Episcopo, quia ipse aliorum ordinator est, quod ad sapientiam pertinet; *sermo scientiae* sacerdoti, quia debet habere clavem scientiae; *fides* diacono, qui praedicat Evangelium; *opera virtutum* subdiacono, qui se ad opera perfectionis extendit per votum continentiae; *interpretatio sermonum* acolytho, quod significatur in lumine quod defert; *gratiae sanitatum* exorcistae; *genera linguarum* psalmistae; *prophetia* lectori: *discretio spirituum* ostiario, qui quosdam repellit, et quosdam admittit. Sed hoc nihil est; quia gratiae gratis datae non dantur eidem, sicut ordines dantur eidem; dicitur enim 1 Corinth. 12, 4: *Divisiones gratiarum sunt.* Et iterum ponuntur quaedam quae ordines non dicuntur, scilicet episcopatus et psalmistatus.

Et ideo alii assignant secundum quamdam assimilationem ad caelestem hierarchiam, in qua ordines distinguuntur secundum purgationem, illuminationem, perfectionem. Dicunt enim, quod ostiarius purgat exterius segregando bonos a malis etiam corporaliter; interius vero acolythus, quia der

(1) *Al.* ducta.

lumen quod portat, significat se interiores tenebras pellere; sed utroque modo exorcista, quia diabolum quem expellit, utroque modo perturbat. Sed illuminatio quae fit per doctrinam, quantum ad doctrinam propheticam fit per lectores, quantum ad evangelicam fit per diaconos, quantum ad apostolicam fit per subdiaconos. Sed perfectio communis, utpote quae est poenitentiae, baptismi, et hujusmodi, fit per sacerdotem; excellens vero per Episcopum, ut consecratio sacerdotum et virginum; sed excellentissima per summum Pontificem, in quo est plenitudo auctoritatis. Sed hoc nihil est: tum quia ordines caelestis hierarchiae non distinguuntur per praedictas actiones hierarchicas, cum quaelibet cuilibet ordinum conveniat: tum quia, secundum Dionysium (de eccles. Hierar. cap. 5, part. 3), solis Episcopis convenit perficere, illuminare autem sacerdotibus, purgare autem ministris omnibus.

Et ideo alii appropriant ordines septem donis, ut sacerdotio respondeat donum sapientiae, quae nos pane vitae et intellectus cibat, sicut sacerdos nos pane caelesti reficit; sed timor ostiario, quia nos separat a malis; et sic intermedii ordines respondent mediis donis. Sed hoc iterum nihil est: quia in quolibet ordine septiformis gratia datur.

Et ideo aliter dicendum est, quod ordinis sacramentum ad sacramentum eucharistiae ordinatur quod est sacramentum sacramentorum, ut dicit Dionysius (ubi supra cap. 4). Sicut enim templum et altare et vasa et vestes, ita et ministeria quae ad eucharistiam ordinantur, consecratione indigent; et haec consecratio est ordinis sacramentum; et ideo distinctio ordinum est accipienda secundum relationem ad eucharistiam; quia potestas ordinis aut est ad consecrationem eucharistiae ipsius, aut ad aliquod ministerium ordinandum ad hoc. Si primo modo, sic est ordo sacerdotum; et ideo cum ordinantur, accipiunt calicem cum vino, et patenam cum pane, potestatem accipiendo consecrandi corpus et sanguinem Christi. Cooperatio autem ministrorum est vel in ordine ad ipsum sacramentum, vel in ordine ad suscipientes. Si primo, sic tripliciter. Primo enim est ministerium quo minister cooperatur sacerdoti in ipso sacramento quantum ad dispensationem, licet non quantum ad consecrationem, quam solus sacerdos facit; et hoc pertinet ad diaconum; unde in littera dicitur, quod ad diaconum pertinet ministrare sacerdotibus in omnibus quae aguntur in sacramentis Christi, unde ipsi sanguinem dispensant. Secundo est ministerium ordinatum ad materiam sacramenti ordinandam in sacris vasis ipsius sacramenti: et hoc pertinet ad subdiaconum; unde in littera dicitur quod vasa corporis et sanguinis Domini portant, et oblationes in altari ponunt; et ideo accipiunt calicem de manu Episcopi, sed vacuum, cum ordinantur. Tertio est ministerium ordinatum ad praesentandum materiam sacramenti; et hoc competit acolytho: ipse enim, ut in littera dicitur, urceolum cum vino et aqua praeparat; unde accipiunt urceolum vacuum. Sed ministerium ad praeparationem recipientium ordinatum non potest esse nisi super immundos; quia qui mundi sunt, jam sunt ad sacramenta recipienda idonei. Triplex autem est genus immundorum, ut Dionysius dicit (de eccles. Hierar., cap. 3, part. 1, 2 et 3). Quidam enim sunt omnino infideles, credere non volentes; et hi totaliter etiam a visione divinorum et a coetu fidelium arcendi sunt; et hoc pertinet ad ostiarios. Quidam vero sunt volentes credere, sed nondum sunt instructi, scilicet catechumeni; et ad horum instructionem ordinatur ordo lectorum; et ideo prima rudimenta ad doctrinam fidei, scilicet vetus testamentum, eis legendum committitur. Quidam vero sunt fideles et instructi, sed impedimentum habentes ex daemonis potestate, scilicet energumeni; et ad hoc habet ministerium ordo exorcistarum. Et sic patet ratio et numerus et gradus ordinum.

Ad primum ergo dicendum, quod Dionysius loquitur de ordinibus non secundum quod sunt sacramenta, sed secundum quod ad hierarchicas actiones ordinantur; et ideo secundum actiones illas tres ordines distinguit: quorum primus habet omnes tres, scilicet Episcopus; secundus habet duas, scilicet sacerdos; sed tertius habet unam (scilicet purgare) scilicet diaconus, qui minister dicitur; et sub hoc omnes inferiores ordines comprehenduntur. Sed ordines habent quod sint sacramenta ex relatione ad maximum sacramentorum; et ideo secundum hoc numerus ordinum accipi debet.

Ad secundum dicendum, quod in primitiva Ecclesia propter paucitatem ministrorum omnia inferiora ministeria diaconis committebantur, ut patet per Dionysium (3 cap. eccl. Hier.), ubi dicit: *Ministrorum alii stant ad portas templi clausas; alii aliud quid proprii ordinis operantur; alii cum sacerdotibus proponunt super altare sacrum panem, et benedictionis calicem.* Nihilominus erant omnes praedictae potestates, sed implicite in una diaconi potestate. Sed postea ampliatus est cultus divinus; et Ecclesia quod implicite habebat in uno ordine, explicite tradidit in diversis; et secundum hoc dicit Magister in littera, quod Ecclesia alios ordines sibi instituit.

Ad tertium dicendum, quod ordines ordinantur principaliter ad sacramentum eucharistiae, ad alia autem per consequens; quia etiam alia sacramenta ab eo quod in hoc sacramento continetur, derivantur; unde non oportet quod distinguantur ordines secundum sacramenta.

Ad quartum dicendum, quod Angeli differunt specie; et propter hoc in eis potest esse diversus modus accipiendi divina; et ideo etiam diversae hierarchiae in eis distinguuntur: sed in hominibus est tantum una hierarchia, propter unum modum accipiendi divina qui consequitur humanam speciem, scilicet per similitudines rerum sensibilium; et ideo distinctio ordinum in Angelis non potest esse per comparationem ad aliquod sacramentum, sicut est apud nos: sed solum per comparationem ad hierarchicas actiones quas in inferiores exercet quilibet ordo in eis: et secundum hoc nostri ordines eis respondent, quia in nostra hierarchia sunt tres ordines, secundum hierarchicas actiones distincti, sicut in qualibet hierarchia una Angelorum.

Ad quintum dicendum, quod psalmistatus non est ordo, sed officium ordini annexum. Quia enim psalmi cum cantu pronuntiantur, ideo dicitur psalmista et cantor. Cantor autem non est nomen ordinis specialis; tum quia cantare pertinet ad totum chorum; tum quia non habet aliquam specialem relationem ad eucharistiae sacramentum; tum quia officium quoddam est quod inter ordines largo modo acceptos computatur quandoque.

SOLUTIO III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ordo dicitur sacer dupliciter. Uno modo secundum se; et sic quilibet ordo est sacer, cum sit sacramentum quoddam; alio modo ratione materiae circa quam habet aliquem actum; et sic ordo sacer dicitur qui habet aliquem actum circa rem aliquam consecratam; et sic sunt tantum tres ordines sacri, scilicet sacerdos, et diaconus, qui habet actum circa corpus Christi et sanguinem consecratum, et subdiaconus, qui habet actum circa vasa consecrata; et ideo etiam eis continentia indicitur, ut sancti et mundi sint qui sancta tractant.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS II.

Utrum actus ordinum convenienter in littera assignentur.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod actus ordinum inconvenienter in littera assignentur. Quia per ablutionem aliquis praeparatur ad corpus Christi sumendum. Sed praeparatio sumentium sacramentum pertinet ad inferiores ordines. Ergo inconvenienter ablutio a peccatis ponitur inter actus sacerdotis.

2. Praeterea, homo per baptismum est Deo figuratus, characterem configurantem suscipiens. Sed orare et offerre oblationes sunt actus immediate ad Deum ordinati. Ergo quilibet baptizatus potest hos actus facere, et non soli sacerdotes.

3. Praeterea, diversorum ordinum diversi sunt actus. Sed oblationes in altari ponere et epistolam legere ad subdiaconum pertinet; crucem etiam ferunt subdiaconi coram Papa. Ergo hi non debent poni actus diaconi.

4. Praeterea, eadem veritas continetur in novo et veteri Testamento. Sed legere vetus Testamentum est lectorum. Ergo et eadem ratione legere novum, et non diaconorum.

5. Praeterea, Apostoli nihil aliud praedicaverunt quam Evangelium Christi, ut patet Rom. 1. Sed doctrina Apostolorum committitur subdiaconis annuntianda. Ergo et doctrina Evangelii.

6. Praeterea, quod est superioris ordinis, secundum Dionysium, de caelest. Hierar. cap. 5 part. 5, non debet inferiori convenire. Sed ministrare cum urceolo est actus subdiaconorum. Ergo non debet acolythis attribui.

7. Praeterea, actus spirituales debent corporalibus praeeminere. Sed acolythus non habet nisi actum corporalem. Ergo exorcista non habet actum spiritualem pellendi daemones, cum sit inferior.

8. Praeterea, quae magis conveniunt, juxta se ponenda sunt. Sed legere vetus Testamentum maxime debet convenire cum lectione novi Testamenti, quae competit superioribus ministris. Ergo legere vetus Testamentum non debet poni actus lectoris, sed magis acolythi; et praecipue cum lumen corporale quod acolythi deferunt, significet lumen spirituale doctrinae.

9. Praeterea, in quolibet actu ordinis spiritualis debet esse aliqua vis spiritualis, quam habeant ordinati prae aliis. Sed in apertione et clausione ostiorum non habent aliam potestatem spiritualem ostiarii quam alii homines. Ergo hoc non debet poni actus ipsorum.

SOLUTIO. Respondeo dicendum, quod cum consecratio quae fit in ordinis sacramento, ordinetur ad sacramentum eucharistiae, ut dictum est; ille est principalis actus uniuscujusque ordinis secundum quem magis proxime ordinatur ad eucharistiae sacramentum; et secundum hoc etiam unus ordo est eminentior alio secundum quod unus actus magis de proximo ad praedictum sacramentum ordinatur. Sed quia ad sacramentum eucharistiae quasi dignissimum multa ordinantur; ideo non est inconveniens ut praeter principalem actum, etiam multos actus unus ordo haberet, et tanto plures, quanto est eminentior: quia virtus quanto est superior, tanto ad plura se extendit.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est praeparatio suscipientium sacramentum. Quaedam est remota; et haec per ministros perficitur: quaedam proxima, qua statim efficiuntur idonei ad sacramentorum susceptionem; et hoc pertinet ad sacerdotes: quia etiam in naturalibus ab eodem agente fit materia in ultima dispositione ad formam et recipit formam. Et quia in proxima dispositione ad eucharistiam fit aliquis per hoc quod a peccatis purgatur; ideo omnium sacramentorum quae sunt instituta principaliter ad purgationem peccatorum, est minister proprius sacerdos, scilicet baptismi, poenitentiae, et extremae unctionis.

Ad secundum dicendum, quod actus aliqui immediate ad Deum ordinantur dupliciter. Uno modo ex parte unius personae tantum, sicut facere singulares orationes, et vovere, et hujusmodi; et talis actus competit cuilibet baptizato. Alio modo ex parte totius Ecclesiae; et sic solus sacerdos habet actus immediate ad Deum ordinatos, quia ipse solus potest gerere actus totius Ecclesiae qui consecrat eucharistiam, quae est sacramentum universalis Ecclesiae.

Ad tertium dicendum, quod oblationes a populo oblatae per sacerdotem offeruntur; et ideo duplex ministerium circa oblationes est necessarium: unum ex parte populi; et hoc est subdiaconi, qui accipit oblationes a populo, et in altari ponit, vel offert diacono; aliud ex parte sacerdotis, et hoc est diaconi, qui oblationes ministrat ipsi sacerdoti; et in hoc est actus principalis utriusque ordinis; et propter hoc ordo diaconi est superior. Legere autem epistolam non est actus diaconi, nisi secundum quod actus inferiorum ordinum superioribus attribuuntur: similiter etiam crucem ferre; et hoc secundum consuetudinem aliquarum Ecclesiarum, quia in actibus secundariis non est inconveniens diversas consuetudines esse.

Ad quartum dicendum, quod doctrina est remota praeparatio ad suscipiendum sacramentum; et ideo pronuntiatio doctrinae ministris committitur. Sed doctrina veteris Testamenti est adhuc magis remota quam doctrina novi, quia non instruit de hoc sacramento nisi in figuris; et ideo novum Testamentum superioribus ministris pronuntiandum committitur, vetus autem inferioribus. Doctrina etiam novi Testamenti perfectior est quam Dominus per seipsum tradidit, quam ipsius manifestatio per Apostolos; et ideo Evangelium diacono, epistola subdiacono committuntur.

Et secundum hoc patet solutio ad quintum.

Ad sextum dicendum, quod acolythi habent actum super urceolum tantum, non super ea quae in urceolo continentur; sed subdiaconus habet a-

ctum super contentis in urceolo, quia aqua utitur et vino ad ponendum in calice, et aquam iterum manibus sacerdotis praebet et diaconi; sicut et subdiaconus habet actum solum super calicem, non super contenta; sed sacerdos super contenta; et ideo sicut subdiaconus in sui ordinatione accipit calicem vacuum, sacerdos plenum; ita acolythus urceolum vacuum, sed subdiaconus plenum. Et sic est quaedam connexio in ordinibus.

Ad septimum dicendum, quod corporales actus acolythi magis de proximo ordinantur ad actum sacrorum ordinum, quam actus exorcistarum, quamvis sit aliquo modo spiritualis: quia habent acolythi ministerium super vasa in quibus materia sacramenti continetur quantum ad vinum, quod vase continente indiget propter sui humiditatem; et ideo inter minores ordines ordo acolythorum est superior.

Ad octavum dicendum, quod actus acolythorum se habet propinquius ad principales actus superiorum ministrorum quam actus aliorum minorum ordinum, ut per se patet; et similiter etiam quantum ad actus secundarios, quibus populum per doctrinam disponunt: quia acolythus doctrinam novi Testamenti visibiliter figurat lumen portans, sed lector recitando figuras alias; et ideo acolythus est superior. Similiter etiam exorcista: quia sicut se habet actus lectorum ad actum secundarium diaconi et subdiaconi; ita se habet actus exorcistae ad secundarium actum sacerdotis, scilicet ligare et solvere, per quem totaliter homo a servitute diaboli liberatur. Et in hoc patet ordinatissimus ordinis progressus; quia sacerdoti quantum ad actum ejus principalem, scilicet consecrare corpus Christi, cooperantur tantum tres superiores ordines; sed quantum ad actum ejus secundarium, qui est absolvere et ligare, cooperantur superiores et inferiores.

Ad nonum dicendum, quod quidam dicunt quod in susceptione ordinis, ostiario datur quaedam vis divina, ut arcere possit alios ab introitu templi, sicut et in Christo fuit quando ejecit vendentes de templo. Sed hoc magis pertinet ad gratiam gratis datam quam ad gratiam sacramenti. Et ideo dicendum, quod suscipit potestatem ut ex officio hoc agere possit: quamvis etiam et hoc ab aliis fieri possit, sed non ex officio; et ita est in omnibus actibus minorum ordinum, quod possunt per alios licite fieri, quamvis illi non habeant ad hoc officium, sicut etiam in domo non consecrata potest dici Missa, quamvis consecratio Ecclesiae ad hoc ordinetur ut in ea Missa dicatur.

ARTICULUS III.

Utrum sacerdotii character imprimatur in ipsa calicis porrectione.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sacerdotii character non imprimatur in ipsa calicis porrectione. Quia consecratio sacerdotis fit quadam unctione, sicut et confirmatio. Sed in confirmatione in ipsa unctione imprimitur character. Ergo et in sacerdotio, et non in calicis porrectione.

2. Praeterea, Dominus dedit discipulis sacerdotalem potestatem quando dixit: *Accipite Spiritum sanctum quorum remiseritis peccata, remittuntur eis.* Joan. 20. 22. Sed Spiritus datur per manus impositionem. Ergo in ipsa manus impositione imprimitur character ordinis.

3. Praeterea, sicut consecratur minister, ita et vestes ministrorum. Sed vestes sola benedictio consecrat. Ergo in ipsa benedictione Episcopi consecratio sacerdotis perficitur.

4. Praeterea, sicut sacerdoti datur calix, ita et vestis sacerdotalis. Si ergo in datione calicis imprimitur character; eadem ratione et in datione casulae; et sic haberet duos characteres, quod falsum est.

5. Praeterea, ordo diaconi conformior est ordini sacerdotis quam subdiaconi ordo. Sed si character imprimeretur sacerdoti in ipsa calicis porrectione, subdiaconus esset conformior sacerdoti quam diaconus: quia subdiaconus characterem recipit in ipsa calicis porrectione, non autem diaconus. Ergo character sacerdotalis non imprimitur in ipsa calicis porrectione.

6. Praeterea, acolythorum ordo magis appropinquat ad actum sacerdotis per hoc quod habet actum super urceolum quam per hoc quod habet actum super candelabrum. Sed magis imprimitur character in acolythatu quando accipiunt candelabrum, quam quando accipiunt urceolum; quia nomen acolythi cerei portationem significat. Ergo nec in sacerdotio imprimitur character quando calicem accipit.

Sed contra, principalis actus sacerdotis est consecrare corpus Christi. Sed ad hoc datur sibi potestas in acceptione calicis. Ergo tunc imprimitur character.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, ejusdem est formam aliquam inducere, et materiam de proximo praeparare ad formam. Unde Episcopus in collatione ordinum duo facit: praeparat enim ordinandos ad ordinis susceptionem, et ordinis potestatem tradit. Praeparat quidem et instruendo eos de proprio officio, et aliquid circa eos operando, ut idonei sint potestatem accipiendi: quae quidem praeparatio in tribus consistit, scilicet benedictione, manus impositione, et unctione. Per benedictionem, divinis obsequiis mancipatur; et ideo benedictio omnibus datur. Sed per manus impositionem datur plenitudo gratiae, per quam ad magna officia sint idonei: et ita solis diaconibus et sacerdotibus fit manus impositio: quia eis competit dispensatio sacramentorum, quamvis uni ut principali, et alteri sicut ministro. Sed unctione ad aliquod sacramentum tractandum consecrantur; et ideo unctio solis sacerdotibus fit, qui propriis manibus corpus Christi tangunt, sicut etiam calix inungitur qui continet sanguinem, et patena quae continet corpus. Sed potestatis collatio fit per hoc quod datur eis aliquid quod ad proprium actum pertinet; et quia principalis actus sacerdotis est consecrare corpus et sanguinem Christi, ideo in ipsa datione calicis sub forma verborum determinata character sacerdotalis imprimitur.

Ad primum ergo dicendum, quod in confirmatione non datur officium operandi super aliquam materiam exteriorem: et ideo ibi character non imprimitur in aliqua exhibitione alicujus rei, sed in sola manus impositione, et unctione; sed in ordine sacerdotali aliter est; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod Dominus discipulis dedit sacerdotalem potestatem quantum ad principalem actum ante passionem in coena, quando

dixit Matth. 26, 26: *Accipite, et manducate;* unde subjunxit Lucae 22, 19: *Hoc facite in meam commemorationem.* Sed post resurrectionem dedit eis sacerdotalem potestatem quantum ad actum secundarium, qui est ligare et absolvere.

Ad tertium dicendum, quod in vestibus non requiritur alia consecratio, nisi quod divino cultui mancipentur; et ideo sufficit eis pro consecratione benedictio; sed aliter est de ordinatis, ut ex dictis patet.

Ad quartum dicendum, quod vestis sacerdotalis non significat potestatem sacerdoti datam, sed idoneitatem quae in eo requiritur ad actum potestatis exequendum; et ideo nec sacerdoti nec alicui alii imprimitur character in alicujus vestis datione.

Ad quintum dicendum, quod potestas diaconi est media inter potestatem subdiaconi et sacerdotis. Sacerdos enim directe habet potestatem super corpus Christi; subdiaconus autem super vasa tantum; sed diaconus super corpus in vase contentum: unde ejus non est tangere corpus Christi, sed portare corpus Christi in patena, et dispensare sanguinem cum calice; et ideo ejus potestas ad actum principalem non potuit exprimi nec per dationem vasis tantum, nec per dationem materiae; sed exprimitur potestas ejus ad actum secundarium in hoc quod datur sibi liber Evangeliorum; et in hac potestate intelligitur alia; et ideo in ipsa libri datione imprimitur character.

Ad sextum dicendum, quod principalior actus acolythi est quo ministrat in urceolo quam quo ministrat in candelabro, quamvis denominetur ab actu secundario, propter hoc quod est magis notus, et magis proprius ei; et ideo in datione urceoli imprimitur character virtute verborum ab Episcopo pronuntiatorum.

QUAESTIO III.

Deinde quaeritur de quibusdam quae sunt ordinibus annexa; et circa hoc quaeruntur tria: 1.° de corona; 2.° de episcopatu; 3.° de vestibus sacris.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum ordinati debeant coronae tonsuram habere.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ordinati non debeant coronae tonsuram habere. Quia Dominus captivitatem comminatur et dispersionem his qui sic attenduntur, ut patet Deuter. 32, 42: *De captivitate nudati inimicorum capitis*; et Hierem. 49, 32: *Dispergam in omnem ventum eos qui in comam attonsi sunt.* Sed ministris Christi non debetur captivitas, sed libertas. Ergo corona, tonsura et rasura eis non competit.

2. Praeterea, veritas debet respondere figurae. Sed figura coronae praecessit in veteri lege in tonsura Nazaraeorum, sicut in littera dicitur. Cum ergo Nazaraei non essent ordinati ad ministerium divinum, videtur quod ministris Ecclesiae non debeatur tonsura, vel rasura coronae; et hoc etiam videtur per hoc quod conversi, qui non sunt ministri Ecclesiae, tondentur in religionibus.

3. Praeterea, per capillos superflua signantur, quia capilli ex superfluis generantur. Sed ministri altaris omnes superfluitates a se debent abjicere. Ergo totaliter debent caput tondere, et non in modum coronae.

Sed contra: quia secundum Gregorium servire Deo, regnare est. Sed corona est signum regni. Ergo illis qui ad divinum ministerium applicantur, corona competit.

Praeterea, capilli in velamentum dati sunt, ut patet 1 Corinth. 11. Sed ministri altaris debent habere mentem revelatam (1). Ergo competit eis rasura coronae.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod corona sit ordo. Quia in actibus Ecclesiae spiritualia corporalibus respondent. Sed coronae est quoddam corporale signum quod Ecclesia adhibet. Ergo videtur quod signum interius respondeat ei; et ita etiam in coronatione imprimetur character, et erit ordo.

2. Praeterea, sicut ab Episcopo solum datur confirmatio et alii ordines, ita et corona. Sed in confirmatione et aliis ordinibus imprimitur character. Ergo et in corona, et sic idem quod prius.

3. Praeterea, ordo importat quemdam dignitatis gradum. Sed clericus hoc ipso quod clericus est, in gradu supra populum constituitur. Ergo corona per quam efficitur clericus, est aliquis ordo.

Sed contra, nullus ordo datur nisi in Missae celebratione. Sed corona datur etiam absque officio Missae. Ergo non est ordo.

Praeterea, in collatione cujuslibet ordinis fit mentio de aliqua potestate data; non autem in collatione coronae. Ergo non est ordo.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod per acceptionem coronae aliquis renuntiet temporalibus bonis. Ipsi enim dicunt cum coronantur: *Dominus pars hereditatis meae.* Sed sicut dicit Hieronymus (epist. 2, ad Nepotianum), Dominus cum istis temporalibus pars fieri dedignatur. Ergo abrenuntiat temporalibus.

2. Praeterea, justitia ministrorum novi testamenti debet abundare super ministros veteris, ut patet Matth. 5. Sed ministri veteris testamenti, scilicet levitae, non acceperunt partem hereditatis cum fratribus suis. Ergo nec ministri novi testamenti habere debent.

3. Praeterea, Hugo dicit (lib. 2 de Sacramentis, part. 3, cap. 2), quod postquam aliquis factus est clericus, deinceps debet de stipendiis Ecclesiae sustentari. Sed hoc non esset, si patrimonium suum retineret. Ergo videtur quod abrenuntiet in hoc quod clericus fit.

Sed contra est quod Hieremias fuit de ordine sacerdotali, ut patet Hierem. 1. Sed ipse habuit possessionem ex hereditatis jure, ut patet Hierem. 39. Ergo clerici possunt habere patrimonialia bona.

Praeterea, si hoc non possent, non videretur tunc differentia inter clericos saeculares et religiosos.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod eis qui ad divina ministeria applicantur competit tonsura et rasura in modum coronae; et ratione figurae, quia corona est signum regni; et perfectionis, cum sit circularis. Illi autem qui divinis ministeriis applicantur, adipiscuntur re

(1) Al. velatam.

giam dignitatem, et perfecti in virtute esse debent. Competit etiam eis ratione subtractionis capillorum, et ex parte superiori per rasuram, ne mens eorum temporalibus occupationibus a contemplatione divinorum retardetur; et ex parte inferiori per tonsuram, ne eorum sensus temporalibus obvolvantur.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus comminatur illis qui hoc ad cultum daemonum faciebant.

Ad secundum dicendum, quod ea quae fiebant in veteri testamento, imperfecte repraesentant ea quae sunt in novo testamento; et ideo ea quae pertinent ad ministros novi testamenti, non solum significantur per officia levitarum, sed per omnes illos qui aliquam perfectionem profitebantur. Nazaraei autem profitebantur perfectionem quamdam in depositione comae, significantes temporalium contemptum; quamvis non in modum coronae deponerent, sed omnino totum: quia nondum erat tempus regalis et perfecti sacerdotii. Et similiter etiam conversi tondunfur propter renuntiationem temporalium; sed non raduntur, quia non occupantur divinis ministeriis, in quibus divina oporteat eos mente contemplari.

Ad tertium dicendum, quod non solum debet significari temporalium abjectio, sed etiam regalis dignitas in forma coronae; et ideo non debet totaliter coma tolli; et etiam ne indecens videatur.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod ministri Ecclesiae a populo separantur ad vacandum divino cultui. In cultu autem divino quaedam sunt quae per potentias determinatas sunt exercenda; et ad haec datur spiritualis potestas ordinis: quaedam autem sunt quae communiter a toto ministrorum collegio fiunt, sicut dicere divinas laudes; et ad hoc non praeexigitur aliqua potestas ordinis, sed solum quaedam deputatio ad tale officium; et hoc fit per coronam; et ideo non est ordo, sed praeambulum ad ordinem.

Ad primum ergo dicendum, quod corona habet interius aliquod spirituale quod ei respondet, sicut signum signato; sed hoc non est aliqua spiritualis potestas; et ideo in corona non imprimitur character, nec est ordo.

Ad secundum dicendum, quod quamvis per coronam non imprimatur character, tamen deputatur homo ad divinum cultum; et ideo talis deputatio debet fieri per summum ministrorum, scilicet Episcopum, qui etiam vestes benedicit, et vasa, et omnia quae ad cultum divinum applicantur.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod aliquis est clericus, est in altiori statu quam laicus; non tamen habet ampliorem potestatis gradum, quod ad ordinem requiritur.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod clerici in hoc quod coronam accipiunt, non renuntiant patrimonio, neque aliis rebus temporalibus: quia terrenorum possessio non contrariatur divino cultui, ad quem clerici deputantur, sed nimia eorum solicitudo: quia, ut dicit Gregorius (lib. 10 Moral., cap. 17), affectus in crimine est.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus dedignatur pars fieri, ut ex aequo cum aliis diligatur; ita scilicet quod aliquis ponat finem suum in Deo et in rebus mundi; non tamen dedignatur fieri pars eorum qui res mundi ita possident quod per eas a cultu divino non retrahuntur.

Ad secundum dicendum, quod levitae in veteri testamento habebant jus in hereditate paterna; sed ideo non acceperunt partem cum aliis tribubus, quod erant per omnes tribus dispergendi; quod fieri non potuisset, si unam determinatam partem terrae accepissent, sicut aliae tribus.

Ad tertium dicendum, quod si sint indigentes clerici ad sacros ordines promoti, Episcopus qui eos promovit, debet eis providere, alias non tenetur; ipsi autem ex ordine suscepto tenentur Ecclesiae ministrare. Verbum autem Hugonis intelligitur quando non habent unde sustententur.

ARTICULUS II.

Utrum supra sacerdotalem ordinem debeat esse aliqua potestas episcopalis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod supra sacerdotalem ordinem non debeat esse aliqua potestas episcopalis. Quia, sicut in littera dicitur, ordo sacerdotalis ab Aaron sumpsit exordium. Sed in veteri lege nullus erat supra Aaron. Ergo nec in nova lege debet aliqua potestas esse supra sacerdotalem.

2. Praeterea, potestates ordinantur secundum actus. Sed (1) nullus actus sacer potest esse major quam consecrare corpus Christi, ad quod est potestas sacerdotalis. Ergo supra sacerdotalem potestatem non debet esse episcopalis.

3. Praeterea, sacerdos in offerendo gerit figuram Christi in Ecclesia, qui se Patri pro nobis obtulit. Sed in Ecclesia nullus est major Christo, quia ipse est caput Ecclesiae. Ergo nulla potestas debet esse supra sacerdotalem potestatem.

Sed contra, potestas tanto est altior, quanto ad plura se extendit. Sed potestas sacerdotalis, ut dicit Dionysius (cap. 5 eccles. Hierarch.), extendit se ad purgandum et illuminandum tantum; episcopalis autem ad hoc, et ad perficiendum. Ergo supra sacerdotalem potestatem debet esse episcopalis.

Praeterea, divina ministeria debent esse magis ordinata quam humana. Sed humanorum officiorum ordo exigit ut in quolibet officio praeponatur unus qui sit princeps illius officii, sicut praeponitur militibus dux. Ergo et sacerdotibus debet aliquis praeponi qui sit sacerdotum princeps, et hic est Episcopus. Ergo episcopalis potestas debet esse supra sacerdotalem.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius 1. Videtur quod episcopatus sit ordo. Primo per hoc quod Dionysius (ubi supra) assignat hos tres ordines ecclesiasticae hierarchiae, Episcopum, sacerdotem, et ministrum. In littera etiam dicitur, quod est ordo Episcoporum quadripartitus.

2. Praeterea, ordo nihil aliud est quam quidam potestatis gradus in spiritualibus dispensandis. Sed Episcopi possunt dispensare aliqua sacramenta quae non possunt dispensare sacerdotes, sicut confirmationem et ordinem. Ergo episcopatus est ordo.

3. Praeterea, in Ecclesia non est aliqua spiritualis potestas nisi ordinis vel jurisdictionis. Sed ea quae pertinent ad potestatem episcopalem, non sunt jurisdictionis; alias possent committi non Episcopo, quod est falsum. Ergo sunt potestatis or-

---

(1) *Al.* quia.

dinis: ergo Episcopus habet aliquem ordinem quem non habet sacerdos simplex; et sic episcopatus est ordo.

Sed contra, quia unus ordo non dependet a praecedenti quantum ad necessitatem sacramenti. Sed episcopalis potestas dependet a sacerdotali: quia nullus potest recipere episcopalem, nisi prius habeat sacerdotalem. Ergo episcopatus non est ordo.

Praeterea, majores ordines non conferuntur nisi in sabbatis. Sed episcopalis potestas traditur in dominicis. Ergo non est ordo.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod supra Episcopos non possit aliquis esse superior in Ecclesia. Quia omnes Episcopi sunt Apostolorum successores. Sed potestas quae est data uni Apostolorum, scilicet Petro, Matth. 16, est etiam data omnibus Apostolis, Joan. 20. Ergo omnes Episcopi sunt pares, et unus non est supra alterum.

2. Praeterea, ritus Ecclesiae magis debet esse conformis ritui Judaeorum quam ritui Gentilium. Sed distinctio episcopalis dignitatis, et ordinatio unius super alium, ut in littera dicitur, est a Gentilibus introducta; in veteri autem lege non erat. Ergo nec in Ecclesia Episcopus unus super alium esse debet.

3. Praeterea, superior potestas non potest conferri per inferiorem, neque aequalis per aequalem: quia *sine ulla contradictione, quod minus est, a meliore benedicitur*: Hebr. 7, 7; unde etiam sacerdos non promovet Episcopum, neque sacerdotem, sed Episcopus sacerdotem; et Episcopus potest quemlibet Episcopum promovere, quia etiam Ostiensis Episcopus consecrat Papam. Ergo episcopalis dignitas in omnibus est aequalis; et sic unus Episcopus non debet aliis subesse, ut in littera dicitur.

Sed contra est quod legitur in Concilio Constantinopolitano (1, can. 5): *Veneramur secundum Scripturas et canonum definitiones sanctissimum antiquae Romae Episcopum primum esse et maximum Episcoporum; et post ipsum, Constantinopolitanum Episcopum.* Ergo unus Episcopus est super alium.

Praeterea, beatus Cyrillus Episcopus Alexandrinus (1) dicit: *Ut membra maneamus in capite nostro apostolico throno Romanorum Pontificum, a quo nostrum est quaerere quid credere et quid tenere debeamus, ipsum venerantes, ipsum rogantes prae omnibus: quoniam ipsius solius est reprehendere, corrigere, statuere, disponere, solvere et ligare, loco illius qui ipsum aedificavit, et nulli alii quod suum est plenum, sed ipsi soli dedit: cui omnes jure divino caput inclinant, et primates mundi, tamquam ipsi Domino Jesu Christo obediunt.* Ergo Episcopi aliqui subsunt etiam jure divino.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sacerdos habet duos actus: unum principalem, scilicet consecrare verum corpus Christi; alium secundarium, scilicet praeparare populum ad susceptionem hujus sacramenti, ut prius dictum est. Quantum autem ad primum actum actus sacerdotis non dependet ab aliqua superiori potestate, nisi divina; sed quantum ad secundum dependet ab aliqua superiori potestate, et humana. Omnis enim potestas quae non potest exire in actum nisi praesuppositis quibusdam ordinationibus, dependet ab illa potestate quae illas ordinationes facit. Sacerdos autem non potest absolvere et ligare nisi praesupposita praelationis jurisdictione, qua sibi subdantur illi quos absolvit; potest autem consecrare quamlibet materiam a Christo determinatam; nec aliud requiritur quantum est de necessitate sacramenti, quamvis ex quadam congruitate praesupponatur actus episcopalis in consecratione altaris, et vestium ejus. Et ita patet quod oportet esse supra sacerdotalem potestatem episcopalem quantum ad actum secundarium sacerdotis, non autem quantum ad primum.

Ad primum ergo dicendum, quod Aaron sacerdos fuit et pontifex, idest sacerdotum princeps. Sumpsit ergo sacerdotalis potestas ab ipso exordium, inquantum fuit sacerdos sacrificia offerens, quod etiam minoribus (1) sacerdotibus licebat; sed non ab eo inquantum fuit pontifex, per quam potestatem poterat aliqua facere, ut ingredi semel in anno in sancta sanctorum, quod aliis non licebat.

Ad secundum dicendum, quod quantum ad illum actum non est aliqua potestas superior, sed quantum ad alium, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod sicut omnium rerum naturalium perfectiones praeexistunt exemplariter in Deo, ita Christus fuit exemplar officiorum ecclesiasticorum. Unde unusquisque minister Ecclesiae quantum ad aliquid gerit typum Christi, ut ex littera patet; et tamen ille est superior qui secundum majorem perfectionem Christum repraesentat. Sacerdos autem repraesentat Christum in hoc quod per se ipsum aliquod ministerium implevit; sed Episcopus in hoc quod alios ministros instituit, et Ecclesiam fundavit. Unde ad Episcopum pertinet mancipare aliquid divinis obsequiis, quasi cultum divinum ad similitudinem Christi statuens; et propter hoc etiam Episcopus specialiter sponsus Ecclesiae dicitur, sicut Christus.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod ordo potest accipi dupliciter. Uno modo secundum quod est sacramentum; et sic, ut prius dictum est, ordinatur omnis ordo ad eucharistiae sacramentum; unde, cum Episcopus non habeat potestatem superiorem sacerdote quantum ad hoc, non erit episcopatus ordo. Alio modo potest considerari ordo secundum quod est officium quoddam respectu quarumdam actionum sacrarum; et sic, cum Episcopus habeat potestatem in actionibus hierarchicis respectu corporis mystici supra sacerdotem, episcopatus erit ordo; et secundum hoc loquuntur auctoritates inductae.

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod ordo, secundum quod est sacramentum imprimens characterem, ordinatur specialiter (2) ad sacramentum eucharistiae, in quo ipse Christus continetur, quia per characterem ipsi Christo configuramur; et ideo licet detur aliqua potestas spiritualis Episcopo in sui promotione respectu aliquorum sacramentorum, non tamen illa potestas habet rationem characte-

(1) Refert et ipse S. Thomas in opusc. contra Graecos cap. 68, ut ex libro Thesauri; quamvis in iis libris qui nunc extant, non habeatur: sed excidisse multos, ex Auctoribus passim constat: et alioqui quod Cyrillus de summo Pontifice praeclarissime sit locutus, ex Concilio Florentino sess. 7, colligitur (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) *Al.* majoribus.
(2) *Al.* spiritualiter.

ris; et propter hoc episcopatus non est ordo, secundum quod ordo est quoddam sacramentum.

Ad tertium dicendum, quod potestas episcopalis non est tantum jurisdictionis, sed etiam ordinis, ut ex dictis patet, secundum quod ordo communiter accipitur.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ubicumque sunt multa regimina ordinata in unum, oportet esse aliquod universale regimen supra particularia regimina: quia in omnibus virtutibus et artibus, ut dicitur in 1 Ethic. (cap. 1), est ordo secundum ordinem finium. Bonum autem commune divinius est quam bonum speciale; et ideo super potestatem regitivam quae conjectat bonum speciale, oportet esse potestatem regitivam universalem respectu boni communis, alias non posset esse colligatio ad unum; et ideo cum tota Ecclesia sit unum corpus, oportet, si ista unitas debet conservari, quod sit aliqua potestas regitiva respectu totius Ecclesiae supra potestatem episcopalem, qua unaquaeque specialis Ecclesia regitur; et haec est potestas Papae; et ideo qui hanc potestatem negant, schismatici dicuntur, quasi divisores ecclesiasticae unitatis. Et inter Episcopum simplicem et Papam sunt alii gradus dignitatum correspondentes gradibus unionis; secundum quos una congregatio vel communitas includit aliam; sicut communitas unius provinciae includit communitatem civitatis; et communitas regni communitatem unius provinciae; et communitas totius mundi communitatem unius regni.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis omnibus Apostolis data sit communiter potestas ligandi et solvendi; tamen ut in hac potestate ordo aliquis significaretur, primo soli Petro data est, ut ostendatur quod ab eo in alios debeat ista potestas descendere. propter quod etiam ei dixit singulariter, Luc. 22, 32: *Confirma fratres tuos*; et (Joan. 21, 17): *Pasce oves meas*, idest loco mei, ubi Chrysostomus (1) dicit: *Praepositus et caput esto fratrum, ut ipsi te in loco meo assumentes ubique terrarum te in throno tuo sedentem praedicent, et confirment.*

Ad secundum dicendum, quod ritus Judeorum non erat diffusus in diversi regnis et provinciis, sed tantum in una gente; et ideo non oportebat quod sub eo qui habebat potestatem principalem alii pontifices distinguerentur. Sed Ecclesiae ritus sicut et Gentilium, per diversas nationes diffunditur; et ideo oportet quod quantum ad hoc magis Gentilium ritui quam Judaeorum, status Ecclesiae conformetur.

Ad tertium dicendum, quod potestas Episcopi (2) exceditur a potestate Papae quasi a potestate ejusdem generis; et ideo omnem actum hierarchicum quem potest facere Papa in ministratione sacramentorum, potest facere Episcopus; non autem omnem actum quem potest facere Episcopus, potest facere sacerdos in sacramentorum collatione; et ideo quantum ad ea quae sunt episcopalis ordinis, omnes Episcopi sunt aequales; et propter hoc quilibet alium potest consecrare.

ARTICULUS III.

Utrum vestes ministrorum convenienter in Ecclesia institutae sint.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod vestes ministrorum non convenienter in Ecclesia institutae sint. Ministri enim novi Testamenti magis tenentur ad castitatem quam ministri veteris. Sed inter alias vestes ministrorum veteris Testamenti erant feminalia in signum castitatis. Ergo multo fortius nunc esse debent inter vestes ministrorum.

2. Praeterea, sacerdotium novi Testamenti est dignius quam veteris sacerdotium. Sed veteres sacerdotes habebant mitras, quod est signum dignitatis. Ergo sacerdotes novae legis eas debent habere.

3. Praeterea, sacerdos est propinquior ordinibus ministrorum quam ordo episcopalis. Sed Episcopi utuntur vestibus ministrorum, scilicet dalmatica, quae est vestis diaconi, et tunica, quae est vestis subdiaconi. Ergo multo fortius simplices sacerdotes debent uti eis.

4. Praeterea, in veteri lege pontifex deferebat superhumerale, quod significabat onus Evangelii, ut dicit Beda. Hoc autem maxime nostris Pontificibus incumbit. Ergo debent habere superhumerale.

5. Praeterea, in rationali quo utebantur pontifices veteris legis, scribebatur: *Doctrina et veritas.* Sed veritas maxime in nova lege declarata est. Ergo Pontificibus nova legis competit.

6. Praeterea, lamina aurea, in qua scriptum erat nomen Dei, erat dignissimum ornamentum veteris legis. Ergo illud maxime debuit transferri in novam legem.

7. Praeterea, ea quae exterius geruntur in ministris Ecclesiae, sunt signa interioris potestatis. Sed Archiepiscopus non habet alterius generis potestatem quam Episcopus, ut dictum est. Ergo non debet habere pallium, quod non habent Episcopi.

8. Praeterea, potestatis plenitudo residet penes Romanum Pontificem. Sed ipse non habet baculum. Ergo nec alii Episcopi debent habere.

Solutio. Respondeo dicendum, quod vestes ministrorum, ut supra dictum est, designant idoneitatem quae in eis requiritur ad tractandum divina. Et quia quaedam sunt quae in omnibus requiruntur, et quaedam quae in superioribus, quae non ita exiguntur in inferioribus; ideo quaedam vestes sunt omnibus ministris communes, quaedam autem superiorum tantum; et ideo omnibus ministris competit amictus, humeros tegens, quo significatur fortitudo ad divina officia exequenda, quibus mancipantur. Et similiter alba, quae significat puritatem vitae, et cingulum, quod significat repressionem carnis. Sed subdiaconus ulterius (1) habet manipulum in sinistra, quo significatur extersio minimarum macularum, quia manipulus est quasi sudarium ad extergendum vultum: ipsi enim primo ad sacra tractanda admittuntur: habent etiam tunicam strictam, per quam doctrina Christi significatur, unde et in veteri lege in ipsa tintin-

(1) In Chrysostomo non occurrit; nisi quod hom. 3 in Acta Apost. dicit: *Merito Petrus auctoritatem primus usurpat; ut qui omnes habeat in manu: ad hoc enim dicitur: Confirma fratres tuos.* Et hom 87 in Joan.: *Princeps Apostolorum erat Petrus, et coetus vertex. Hunc fratrum curam et committit etc.* (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Al.* sacerdotis.

(1) *Al.* ultimus.

nabula pendebant. Subdiaconi enim primo admittuntur ad doctrinam novae legis annuntiandum. Sed diaconus habet amplius stolam in sinistro humero in signum quod applicatur ad ministerium in ipsis sacramentis, et dalmaticam, quae est vestis larga, sic dicta, quia in Dalmatiae partibus primo usus ejus fuit, ad significandum quod ipse primo dispensator sacramentorum ponitur: ipse enim sanguinem dispensat; in dispensatione autem largitas requiritur. Sed sacerdoti stola in utroque humero ponitur, ut ostendatur quod plena potestas dispensandi sacramenta ei datur, non ut ministro alterius; et ideo stola descendit usque ad inferiora: habet etiam et casulam, quae significat caritatem, quia sacramentum consecrat caritatis, scilicet eucharistiam. Sed episcopi addunt novem ornamenta supra sacerdotes, quae sunt caligae, sandalia, succinctorium, tunica, dalmatica, mitra, chirothecae, anulus, et baculus; quia novem sunt quae supra sacerdotem possunt: scilicet clericos ordinare, virgines benedicere, Basilicas dedicare, clericos deponere, Synodos celebrare, chrisma conficere, confirmare (1), vestes et vasa consecrare. Vel per caligas significatur rectitudo gressuum: per sandalia, quae pedes tegunt, contemptus terrenorum; per succinctorium, quo stola ligatur cum alba, amor honestatis: per tunicam perseverantia, quia Joseph tunicam talarem habuisse legitur quasi descendentem usque ad talos, per quos significatur extremitas vitae: per dalmaticam largitas in operibus misericordiae; per chirothecas cautela in opere; per mitram scientia utriusque testamenti; unde et duo cornua habet: per baculum cura pastoralis, qua debet colligere vagos, quod significat curvitas in capite baculi, sustentare infirmos, quod significat ipse stipes baculi; sed pungere lentos, quod significat stimulus in pede baculi, unde versus:

Collige, sustenta, stimula, vaga, morbida, lenta.

Per anulum sacramenta fidei qua Ecclesia desponsatur Christo: ipsi enim sunt Ecclesiae sponsi loco Christi. Sed ulterius Archiepiscopi habent pallium in signum privilegiatae potestatis; significat enim torquem auream quam solebant legitime certantes accipere.

Ad primum ergo dicendum, quod sacerdotibus veteris legis indicebatur continentia illo tantum tempore quo ad suum ministerium accedebant; et ideo in signum castitatis tunc servandae in sacrificiorum oblatione feminalibus utebantur: sed ministris novi Testamenti indicitur perpetua continentia; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod mitra illa non erat signum alicujus dignitatis, fuit enim sicut quoddam galerum, ut Hieronymus dicit (epist. ad Fabiolam): sed cydaris, quae erat signum dignitatis, solis pontificibus dabatur, sicut et nunc mitra.

Ad tertium dicendum, quod potestas ministrorum est in Episcopo sicut in origine; non autem in sacerdote, quia ipse non confert illos ordines; et ideo magis Episcopus quam sacerdos vestibus ministrorum utitur.

Ad quartum dicendum, quod loco superhumeralis utitur stola, quae ad idem significandum est ad quod erat superhumerale.

Ad quintum dicendum, quod pallium succedit loco rationalis.

Ad sextum dicendum, quod pro illa lamina habet Pontifex crucem, ut Innocentius (lib. 1 mysteriorum Missae, cap. 53) dicit, sicut pro feminalibus habet sandalia, pro linea albam, pro balteo cingulum, pro podere tunicam, pro Ephod amictum, pro rationali pallium, pro cydari mitram.

Ad septimum dicendum, quod quamvis non habeat alterius generis potestatem, tamen eamdem habet ampliorem; et ideo ad hanc perfectionem designandum sibi pallium datur, quo undique circumdatur.

Ad octavum dicendum, quod Romanus Pontifex non utitur baculo, quia Petrus misit ipsum ad suscitandum quemdam discipulum suum, qui postea factus est Episcopus Trevirensis; et ideo in dioecesi Trevirensi papa baculum portat, et non in aliis: vel etiam in signum quod non habet coarctatam potestatem, quod curvatio baculi significat.

Expositio textus.

Nunc ad considerationem sacrae ordinationis accedamus. Videtur quod male ordinetur: quia hoc sacramentum est ad dispensandum alia sacramenta, et ita ante alia deberet ordinari. — Et dicendum, quod Magister ordinat secundum hoc ad quod ordinantur: et quia bonum (1) commune ad quod ordinatur hoc sacramentum, praesupponit bonum personae, ad quod ordinantur praecedentia; ideo de hoc non debuit prius determinare.

In sacramento ergo septiformis Spiritus septem gradus ecclesiastici. Adaptatio quaedam est: quia in quolibet ordine omnia dona Spiritus sancti dantur: quia Matthias electus est sorte, de quo Dionysius dicit, 5 cap. eccles. Hierar.: *De divina sorte Matthiae data alii alia dixerunt, nec recte, ut existimo. Meum et ipse sensum dicam. Videtur enim mihi Scriptura sortem nominasse divinum quoddam donum declarans Matthiam quasi divina electione ostensum.*

Habiturus partem . . . cum his qui bene verbum Dei ministraverunt. Ergo habet omnis lector aureolam. — Et dicendum, quod verum est, si impleat officium ut non solum legat, sed etiam interpretetur per praedicationem, quod tamen non videtur suum officium; et ideo etiam non dicit simpliciter quod habeat illorum meritum, sed cum illis, inquantum aliquid de actu eorum participat.

Canones duos tantum sacros ordines appellari censent: propter hoc quod hi duo tantum ordines habent actum super ipsum sacramentum; sed subdiaconus super sacra vasa tantum.

(1) *Al. deest* confirmare.

(1) *Al.* hoc bonum.

DISTINCTIO XXV.

De ordinatis ab haereticis.

Solet etiam quaeri, si haeretici ab Ecclesia praecisi et damnati possint tradere sacros ordines: et si ab eis ordinati redeuntes ad Ecclesiae unitatem debeant reordinari. Hanc quaestionem perplexam ac pene insolubilem faciunt doctorum verba, qui plurimum dissentire videntur. Videntur enim quidam tradere, haereticos, sacros ordines dare non posse, nec illos qui ab eis ordinantur, videntur gratiam recipere. Dicit enim Innocentius (1), Arianorum clericos non videri suscipiendos cum sacerdotii vel ministerii alicujus dignitate, quibus solum baptisma ratum esse permittit, quod in nomine Patris et Filii et Spiritus sancti percipitur. Dicit etiam eos non posse dare Spiritum sanctum quem amiserunt, et ordinatos ab haereticis caput habere vulneratum; et eum qui honorem amisit, honorem dare non posse, nec illum aliquid accepisse: quoniam in dante nihil erat quod ille posset accipere. Tradit etiam, venientibus ab haereticis per manus impositionem laicam tantum tribuendam communionem, nec ex his aliquem in clericatus honorem vel exiguum surrogare. Gregorius etiam dicit (lib. 3 Dialog., cap. 31, et refertur in Decretis causa 1, quaest. 1, cap. « Superveniente ») sacrilegam esse Arianorum consecrationem, cum ex eorum manu communio percipitur. Cyprianus etiam dicit (ut refertur cap. « Si quis »), omnia quaecumque faciunt haeretici, carnalia et inania et sacrilega esse; et eorum altaria falsa, et illicita sacerdotia, et sacrificia sacrilega, qui more simiarum, quae cum homines non sint, formam imitantur humanam, vultum Ecclesiae catholicae et auctoritatem sibi vindicant cum ipsi in Ecclesia non sint; et cum sint sacrilegi, sacerdotium administrant, et altare ponunt, cum nec sacrificari oblatio illic possit ubi Spiritus sanctus non sit, nec cuiquam Dominus per ejus preces et orationes prosit qui Dominum ipsum violavit. Hieronymus quoque asserit (in cap. 2 Aggaei, et refertur in Decret. ubi sup., cap. « Sit populus »), omnia quae offeruntur ab haereticis, contaminata esse in conspectu Domini: quia licet sancta videantur specie sui, tamen quia contacta sunt ab illo qui pollutus est, polluuntur omnia. Idem (super Amos cap. 5, et habetur ubi sup., cap. « Odit »): « Odit Deus sacrificia haereticorum, et a se » projicit; et quoties in nomine ejus congregati fuerint de» testatur foetorem eorum, et claudit nares suas. » Idem (in Oseae 6, et refertur cap. « Illi »): « Illi offerunt panem » sacrilegum etc. » Leo (2) etiam testatur extra Ecclesiam nec rata esse sacerdotia, nec vera esse sacrificia. Idem etiam dicit: « Per crudelissimam vesaniam in Alexandrina sede » omne sacramentorum lumen extinctum est (3). Intercepta » est sacrificii oblatio, defecit chrismatis sanctificatio, et par» ricidialibus manibus impiorum omnia se subtraxere my» steria. » His aliisque testimoniis astrui videtur, sacramenta ecclesiastica, praecipue corporis et sanguinis, ordinationis et confirmationis, per haereticos non posse ministrari.

Auctoritates ponit quae videntur praemissis obviare.

Contra autem alii sentire videntur, quod ab haereticis etiam praecisis sacri ordines sicut et baptismus, tradi valeant; nec ab haereticis redeuntes, qui illic ordinatis sunt, et baptizati, iterum ordinandi sint, sicut nec baptizandi. Unde Augustinus (lib. 2 contra epistolam Parmeniani, cap. 13, et habetur in Decr. cap. 1, quaest. 1 cap. « Quod quidam ») de haereticis etiam condemnatis dicit: « Quod quidam dicunt (4) » Baptisma quod accepit non amittit qui recedit ab Ecclesia; » jus dandi quod accepit, amittit: multis modis apparet ina» niter dici. Primo, quia nulla ostenditur causa cur ille qui » illud baptisma amittere non potest, jus dandi possit amit» tere: utrumque enim sacramentum est, et quadam con» secratione utrumque homini datur; illud cum baptizatur, » et illud cum ordinatur; ideo non licet in catholica Ecclesia » utrumque iterari. Nam si quando ex ipsa parte venientes » etiam praepositi pro bono pacis, correcto schimatis errore » suscepti sunt, etsi visum est opus esse ut eadem officia » gererent quae agebant, non sunt rursus ordinandi (1). » Sed sicut baptismus in eis, ita in eis mansit ordinatio in» tegra: quia in praecisione fuerat vitium, quod in unitate » pacis est correctum, non in sacramentis, quae ubicumque » sunt, ibi vera sunt. Et cum ipsi expedire videtur Eccle» siae ut praepositi eorum venientes ad catholicam societa» tem, honores suos ibi non administrent; non eis tamen » ipsa ordinationis sacramenta detrahuntur, sed super eos » manent. Ideoque non eis (2) manus imponitur, ne non » homini, sed ipsi sacramento fiat injuria. Sicut autem in » baptismo est jus quod per eos dari possit; sic in ordina» tione jus dandi est, utrumque quidem ad perniciem suam (3). » Sed aliud est non habere, aliud perniciose habere, aliud » salubriter habere. » Idem (ibid. inferius): « de his qui » qui ab Ecclesiae unitate separati sunt, nulla jam quaestio » est, quin habeant et dare possint. Sed perniciose habent, » pernicioseque dant, quia extra vinculum pacis sunt. Neutri » sacramento facienda est injuria. Sicut non recte habet qui » ab unitate recedit, sed tamen habet; et ideo redeunti non » redditur; sic etiam non recte dat qui ab unitate recedit, » et tamen dat; et ideo quod ab eo accepit (4), venienti ad » unitatem non iteratur. » Idem (5) (ubi supra): « Aliud » est non habere aliquid; aliud est non jure habere, vel il» licite usurpare. Non ergo ideo non sunt sacramenta Chri» sti et Ecclesiae, quia eis illicite utantur non modo haere» tici, sed etiam omnes impii. Sed illi corrigendi sunt et » puniendi; illa autem sunt agnoscenda et veneranda. » Item Gregorius (lib. 2, epist. 32): « Quod dicitis, ut qui » ordinatus est, iterum ordinetur, valde ridiculum est. Ut » enim baptizatus semel, iterum baptizari non debet; ita » qui consecratus est semel, in eodem ordine non valet ite» rum consecrari. » His aliisque auctoritatibus videtur asseri in omnibus impiis, etiam in haereticis praecisis et damnatis, Christi sacramenta permanere cum jure dandi. Possunt enim dare, sed perniciose; et quibus dederint, non sunt iterum ordinandi: quae praemissis ex opposito obviare videntur.

Determinatio praemissae contradictionis auctoritatum.

Haec autem quidam ita determinant. Dicunt enim haereticos, accepta sacerdotali vel episcopali unctione, ab Ecclesia recedentes, baptismi quidem dandi jus retinere; sed non habere facultatem tribuendi sacros ordines, vel consecrandi dominicum corpus, postquam praecisi et damnati sunt ab Ecclesia: sicut degradatus Episcopus non habet potestatem largiendi sacros ordines; facultatem tamen baptizandi non amisit. Quod vero Augustinus ait, intelligunt dictum de haereticis, qui non sententia Ecclesiae, sed pravitate sensus sui a fidei veritate ac doctrinae unitate divisi sunt. Qui licet tales sint, jus tamen ordinandi et consecrandi habent; et qui ab eis ordinantur ante manifestam praecisionem, etiamsi cum eis aperte exierint, et sententia Ecclesiae damnati fuerint, tamen si redierint, iterum ordinandi non sunt. Et ubicumque legitur de ordinatis, quod servatis eis ordinibus ministrare valeant, vel iterum ordinandi non sint, de hujusmodi accipiendum dicunt. Nam postquam praecisi fuerint et damnati judicio Ecclesiae, jus ordinandi et consecrandi eis detractum asserunt, ut degradatis vel excommunicatis. Alii vero dicunt sacramenta ab haereticis et praecisis secundum formam Ecclesiae celebrata, vera esse et rata: quia recedentes ab Ecclesia jus dandi et consecrandi non perdiderunt; et qui sic ab haereticis ordinantur, cum redeunt, iterum ordinandi non sunt. Quae vero ab haereticis aliter quam in Ecclesia fiunt, falsa sunt et inania; et qui a talibus ordinari videntur, non munus, sed vulnus accipiunt. Et secundum hanc differentiam varie de his loquuntur doctores. Quidam vero dicunt, eadem sacramenta ab haereticis praecisis posse celebrari quae a catholicis, si ab illis forma Ecclesiae servetur; et ab eis celebrata vera esse et rata quantum ad se; quantum vero ad effectum, falsa esse et inania et in his qui male tractant,

(1) Nempe Innocentius 1 in epist. 18, ad Alexandrum scripta, cap. 3, et refertur in Decretis, causa 1, quaest. 1, cap. *Arianos* (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) Quod subjungitur ex Leone, partim ex epist. 48, cap. 2, partim ex epist. 75, desumptum est, ut cap. *In Ecclesia Dei*, et cap. seq. *Manifestum* (*Ex edit. P. Nicolai*).

(3) *Al.* omittitur est.

(4) *Al.* etiam damnatis quod quidam dicunt etc.

(1) *Forte* ordinati.

(2) *Nicolai addit* in populo.

(3) *Idem* (quamdiu caritatem non habent unitatis).

(4) *Al.* qui ab eo accipit.

(5) De Baptismo contra Donatistas, lib. 3, cap. 10 (*Ex edit. P. Nicolai*).

et in his qui male suscipiunt; et ideo irrita et falsa: quia quod promittunt et conferre credunt, non tribuunt. Damnanda etiam dicuntur, quia illicite dantibus vel accipientibus sunt in judicium. Polluta etiam dicuntur non quantum ad se, sed propter indignam haereticorum tractationem. Ideo Gregorius (lib. 3 Dialog cap. 31) communionem Arii vocat execrationem, et Innocentius Bonosii ordinationem damnationem: non quod ita in se sint, sed quia male dantes vel accipientes tales faciunt. Sicut etiam Hieronymus sacrificia eorum panem luctus vocat (super Oseae cap. 9), non quantum ad se, sed quantum ad effectum. Nonnulli vero tradunt, illos haereticos qui in Ecclesia ordinati sunt, jus ordinandi et consecrandi, etiam cum separati fuerint, habere. Qui vero in schismate vel haeresi positi ab eis ordinati et inuncti fuerint, illo jure carent: ideoque cum ordinare volunt, vulnus potius infigunt quam gratiam conferunt.

De simonia, unde dicatur, et quid sit.

De simoniacis vero non est ambigendum quia sint haeretici; qui tamen ante sententiam degradationis et ordinant et consecrant. Et licet simoniaci proprie dicantur qui instar Simonis magi impretiabilem (1) gratiam pretio conducere volunt; et qui pro ministerio sacro pretium recipiunt in modum Giezi, Giezitae vocandi sint; omnes tamen, et dantes et accipientes, simoniaci dicuntur, et utrique eadem sententia percelluntur.

De his qui scienter a simoniacis ordinantur.

Differt tamen inter eos qui ordinantur a simoniacis scienter, et eos qui ignoranter. Qui enim scienter a simoniacis se permiserint consecrari, immo execrari, eorum consecratio omnino irrita est (2). Qui vero ordinantur a simoniacis, quos cum ordinantur, nesciunt esse simoniacos, qui et tunc pro catholicis habentur; eorum ordinatio misericorditer sustinetur.

De his qui dicunt se emere corporalia, non spiritualia.

Si vero aliqui objecerint, se non consecrationes emere, sed res ipsas quae ex consecratione proveniunt. penitus decipere probantur. Nam quisquis horum alterum vendit sine quo alterum non habetur, neutrum vendere derelinquit.

Distinctio simoniacorum.

Simoniacae autem haeresis tripartita est distinctio. Alii enim simoniace a simoniacis ordinantur; alii simoniace a non simoniacis; alii non simoniace a simoniacis. Unde Nicolaus Papa (3): « Statuimus decretum de simoniaca tripartita haeresi: idest de simoniacis simoniace ordinantibus, vel ordinatis; et de simoniacis simoniace a non simoniacis, et de simoniacis non simoniace a simoniacis (1). Simoniaci simoniace ordinati vel ordinatores secundum canones (2) a proprio gradu decidant. Simoniaci etiam simoniace a non simoniacis ordinati, similiter ab officio removeantur. Simoniacos vero non simoniace a simoniacis ordinatos misericorditer per manus impositionem pro temporis necessitate in officio permittimus permanere. » Quod intelligendum est de his qui ordinantur a simoniacis, ignorantes eos esse simoniacos: quia (3) hos facit simoniacos non (4) reatus criminis, sed ordinatio simoniaci.

Alexander Papa de his qui violenter a simoniacis vel ab haereticis ordinantur.

Similiter cum decernit Alexander Papa (5), simoniacos omnino damnandos ac deponendos; subintelligendum est nisi violenter quis attractus fuerit. De his enim, et a quibuslibet haereticis violenter ordinatis, dicit Innocentius (6), quod possunt habere aliquem colorem excusationis, si statim discendunt ab eis, et pessimo eorum conciliabulo renuntiant.

De aetate ordinandorum ita decrevit Nicolaus Papa (7).

« Sacri, inquit, canones sanxerunt ut subdiaconus non ordinetur ante quatuordecim annos, nec diaconus ante viginti quinque, nec presbyter ante triginta. Deinde si dignus fuerit, ad Episcopatum eligi potest: quod nos etiam pari modo servare jubemus. » Item Bonifacius (8): « Si quis triginta aetatis non impleverit annos, nullo modo presbyter ordinetur, etsi valde sit dignus: quia et ipse Dominus triginta annorum baptizatus est, et sic coepit docere (9). »

---

(1) *Nicolai* inappretiabilem.

(2) Sic loquitur Urbanus Papa, et sic decernitur in Concilio Placentino cap. 4, ex quo refertur in Decretis, ut supra, causa 1, quaest. 1, cap. *Si qui Simoniacis.* Sequens vero appendix est ex Paschali Papa, cap. *Si quis abjecerit,* eadem causa 1, quaest. 3 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(3) Scilicet Nicolaus 2, ad Episcopos omnes scribens, ut rursus in Decretis refertur ubi supra, cap. *Statuimus decretum* (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) *Nicolai*: et de simoniace a simoniacis.

(2) Quod dicitur de canonibus, sumptum est ex cap. *Qui studet*, et *Si quis Episcopus*, et cap. *Si quis*, et cap. *Quicumque* causa 1, et ex aliis passim (*Ex edit. P. Nicolai*).

(3) *Al. deest* quia.

(4) *Al. omittitur* non.

(5) Nempe Alexander 2, causa 1, quaest. 1, cap. *Erga Simoniacos* (*Ex edit. P. Nicolai*).

(6) Utique primus ubi supra, cap. *Constat multos* ex epist. 22, cap. 5 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(7) Ex Nicolao non occurrit, sed in Decr. dist. 77, cap. *In singulis* refertur ex Zozymo, etsi corrupte, cum debeat potius legi non quod Subdiaconus quatuordecim annis fiat, sed quod cum vigesimum annum excesserit (juxta cap. *Subdiaconus*, et *Quicumque*, immediate sequens) quatuor annis in subdiaconatus gradu perseveret, ut ex vetusto Gratiani codice ac Rabano appendix ibi notat: et sic etiam tom. 1 Conciliorum, part. 1, epistola Zozymi ad Hesychium habet, et ut apud Rabanum lib. 1, de institut. clericorum, cap. 13, tom. 10 Bibliothecae PP. videre est (*Ex edit. P. Nicolai*).

(8) Vel Fabianus in Decretis dist. 78, cap. 1 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(9) Ut etiam in cap. *Presbyter* ex Concilio Neocaesariensi, cap. 11, in eadem dist. subjungitur (*Ex edit. P. Nicolai*).

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de sacramento ordinis, hic determinat de conferentibus et suscipientibus hoc sacramentum; et dividitur in partes duas: in prima determinat de conferentibus; in secunda de suscipientibus, ibi: *Sacri canones sanxerunt ut Subdiaconus non ordinetur ante quatuordecim annos etc.* Prima in duas: in prima inquirit de haereticis, utrum possint ordinare; secundo specialiter de simoniacis, ibi: *De simoniacis vero non est ambigendum quin sint haeretici.* Prima in tres; in prima ponit auctoritatem ad ostendendum quod haeretici non possunt hoc sacramentum conferre; in secunda ponit auctoritates ad contrarium, ibi: *Contra autem alii sentire videntur*; in tertia solvit, ibi: *Haec autem quidam ita determinant.* Et ponit quatuor solutiones diversorum, ut in littera patet.

De simoniacis autem non est ambigendum quin sint haeretici. Hic inquirit de simoniacis; et circa hoc duo facit: primo ostendit qui sunt simoniaci; secundo utrum possint ordinare, ibi: *Differt tamen inter eos qui ordinantur a simoniacis scienter, et eos qui ignoranter.*

QUAESTIO I.

Hic est triplex quaestio. Prima de ordinantibus. Secunda de ordinatis. Tertia de simoniacis.

Circa primum quaeruntur: 1.° utrum solus Episcopus possit conferre ordinis sacramentum; 2.° utrum haereticus, vel quicumque ab Ecclesia praecisus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum tantum Episcopus ordinis sacramentum conferat.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non tantum Episcopus ordinis sacramentum conferat. Quia manus impositio aliquid ad consecrationem facit. Sed sacerdotibus qui ordinantur, non solus Episcopus manus imponit, sed sacerdotes astantes. Ergo non solus Episcopus confert ordinis sacramentum.

2. Praeterea, tunc unicuique datur potestas ordinis, quando ei exhibetur quod ad actum sui ordinis pertinet. Sed subdiacono datur urceolus cum aqua, manili et manutergio ab Archidiacono; similiter acolythis candelabrum cum cereo, et urceolus vacuus. Ergo non solus Episcopus confert ordinis sacramentum.

3. Praeterea, illa quae sunt ordinis, non possunt alicui committi qui non habet ordines. Sed conferre ordines minores committitur aliquibus qui non sunt Episcopi, sicut presbyteris Cardinalibus. Ergo conferre ordines non est episcopalis ordinis.

4. Praeterea, cuicumque committitur principale, et accessorium. Sed ordinis sacramentum ordinatur ad eucharistiam sicut accessorium ad principale. Cum ergo sacerdos consecret eucharistiam, ipse etiam poterit ordines conferre.

5. Praeterea, plus distat sacerdos a diacono quam Episcopus ab Episcopo. Sed Episcopus potest consecrare Episcopum. Ergo et sacerdos potest promovere diaconum.

Sed contra, nobiliori modo applicantur ad divinum cultum ministri per ordines quam vasa sacra. Sed consecratio vasorum pertinet ad solum Episcopum. Ergo multo fortius consecratio ministrorum.

Praeterea, sacramentum ordinis est excellentius quam confirmationis. Sed solus Episcopus confirmat. Ergo multo magis solus confert ordinis sacramentum.

Praeterea, virgines per benedictionem non constituuntur in aliquo gradu spiritualis potestatis, sicut ordinati constituuntur. Sed virgines benedicere est solius Episcopi. Ergo multo magis solus ipse potest alios ordinare.

Solutio. Respondeo dicendum, quod potestas episcopalis se habet ad potestatem ordinum inferiorum sicut politica, quae conjectat bonum commune, ad inferiores artes et virtutes, quae conjectant aliquod bonum speciale, ut ex dictis patet. Politica autem, ut dicitur in 1 Ethic., ponit legem inferioribus artibus, scilicet quis quam debeat exercere, et quantum et qualiter; et ideo ad Episcopum pertinet in omnibus divinis ministeriis alias collocare. Unde ipse solus confirmat, quia confirmati in quodam officio confitendi fidem constituuntur; ideo etiam solus ipse virgines benedicit, quae figuram gerunt Ecclesiae Christo desponsatae, cujus cura ipsi principaliter committitur: ipse etiam in ministeriis (1) ordinum ordinando consecrat, et vasa quibus uti debent, eis determinat sua consecratione; sicut etiam officia saecularia in civitatibus distribuuntur ab eo qui habet excellentiorem potestatem, sicut a Rege.

(1) Al. in ministris.

Ad primum ergo dicendum, quod in impositione manuum non datur character sacerdotalis ordinis, ut ex dictis patet, sed gratia, secundum quam ad exequendum ordinem sint idonei; et quia indigent amplissima gratia, ideo sacerdotes cum Episcopo manus imponunt eis qui in sacerdotes promoventur; sed diaconis solus Episcopus.

Ad secundum dicendum, quod Archidiaconus est quasi princeps ministerii; ideo omnia quae ad ministerium pertinent ipse tradit, sicut cereum quo acolythus diacono servit ante Evangelium ipsum portando, et urceum quo servit subdiacono; et similiter dat subdiacono ea quibus superioribus ordinibus servit; et tamen in illis non consistit principaliter actus subdiaconi, sed in hoc quod operatur circa materiam sacramenti; et ideo characterem accipit in hoc quod datur ei calix ab Episcopo. Sed acolythus accipit characterem ex verbis Episcopi in hoc quod accipit praedicta ab Archidiacono; et magis in acceptione urceoli quam candelabri. Unde non sequitur quod Archidiaconus ordinem conferat.

Ad tertium dicendum, quod Papa, qui habet plenitudinem potestatis pontificalis, potest committere non Episcopo ea quae ad episcopalem dignitatem pertinent, dummodo illa non habeant immediatam relationem ad verum corpus Christi; et ideo ex ejus commissione aliquis sacerdos simpliciter potest conferre minores ordines et confirmare, ut supra, dist. 7, quaest. 1, art. 1, quaestiunc. 3, dictum est; non autem aliquis non sacerdos; nec iterum sacerdos majores ordines qui habent immediatam relationem ad corpus Christi, supra quod consecrandum Papa non habet majorem potestatem quam simplex sacerdos.

Ad quartum dicendum, quod quamvis sacramentum eucharistiae sit maximum sacramentum in se; tamen non collocat in aliquo officio, sicut ordinis sacramentum; et ideo non est similis ratio.

Ad quintum dicendum, quod ad communicandum alteri quod quis habet, non exigitur solum propinquitas, sed completio potestatis. Sed quia sacerdos non habet completam potestatem in hierarchicis officiis, sicut Episcopus; ideo non sequitur quod possit diaconos facere, quamvis ille ordo sit sibi propinquus.

ARTICULUS II.

Utrum haeretici et ab Ecclesia praecisi possint ordines conferre.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod haeretici et ab Ecclesia praecisi non possint ordines conferre. Plus enim est aliquem promovere ad ordines quam aliquem absolvere vel ligare. Sed haereticus non potest absolvere vel ligare. Ergo nec ordines conferre.

2. Praeterea, sacerdos ab Ecclesia separatus potest conficere: quia in eo character indelebiliter manet, per quem hoc potest. Sed Episcopus non accipit aliquem characterem in sui promotione. Ergo non est necesse quod episcopalis potestas in eo remaneat post separationem ejus ab Ecclesia.

3. Praeterea, in nulla communitate ille qui a communitate repellitur, potest communitatis officia disponere. Sed ordines sunt quaedam officia Ecclesiae. Ergo ille qui extra Ecclesiam ponitur, non potest ordines conferre.

4. Praeterea, sacramenta habent efficaciam ex passione Christi. Sed haereticus non continuatur passioni Christi neque per propriam fidem, cum sit infidelis, neque per fidem Ecclesiae, cum sit ab Ecclesia separatus. Ergo non potest sacramentum ordinis conferre.

5. Praeterea, in ordinis collatione exigitur benedictio. Sed haereticus non potest benedicere; quinimo benedictio sua in maledictionem vertitur, ut patet per auctoritates in littera inductas. Ergo non potest ordines conferre.

Sed contra est, quia aliquis Episcopus in haeresim lapsus, quando reconciliatur, non iterum consecratur. Ergo non amisit potestatem quam habebat ordines conferendi.

Praeterea, major potestas est potestas conferendi ordines quam potestas ordinum. Sed ordinum potestas non amittitur propter haeresim, vel aliquid hujusmodi. Ergo nec potestas ordines conferendi.

Praeterea, sicut baptizans exhibet tantum ministerium exterius, ita et conferens ordines, Deo interius operante. Sed nulla ratione aliquis ab Ecclesia praecisus amittit baptizandi potestatem. Ergo nec ordines conferendi.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hoc ponuntur in littera quatuor opiniones.

Quidam enim dicunt, quod haeretici quamdiu ab Ecclesia tolerantur, habent potestatem ordines conferendi; non autem postquam ab Ecclesia fuerint praecisi; et similiter nec degradati, et alii hujusmodi; et haec est prima opinio. Sed hoc non potest stare: quia omnis potestas quae datur cum aliqua consecratione, nullo casu contingente tolli potest, sicut nec ipsa consecratio annullari: quia etiam altare vel chrisma semel consecrata, perpetuo sacrata manent. Unde, cum episcopalis potestas cum quadam consecratione detur, oportet quod perpetuo maneat, quantumcumque aliquis peccet, vel ab Ecclesia praecidatur.

Et ideo alii dixerunt, quod praecisi ab Ecclesia qui in Ecclesia potestatem episcopalem habuerunt, retinent potestatem alios ordinandi et promovendi; sed promoti ab eis hoc non habent; et haec est quarta opinio. Sed hoc etiam esse non potest: quia si illi qui fuerunt in Ecclesia promoti, retinent potestatem quam acceperunt, patet quod exequendo suam potestatem, veram consecrationem faciunt, et ideo vere tribuunt omnem potestatem quae consecratione datur; et sic ordinati ab eis vel promoti habent eamdem potestatem quam et ipsi.

Et ideo alii dixerunt, quod etiam praecisi ab Ecclesia possunt ordines et alia sacramenta conferre, dummodo formam debitam et intentionem servent, et quantum ad primum effectum, qui est collatio sacramenti, et quantum ad ultimum, qui est collatio gratiae; et haec est secunda opinio. Sed hoc etiam non potest stare: quia ex hoc ipso quod aliquis haeretico praeciso ab Ecclesia in sacramentis communicat, peccat; et ita fictus accedit, et gratiam consequi non potest, nisi forte in baptismo in articulo necessitatis.

Et ideo alii dicunt, quod vera sacramenta conferunt, sed cum eis gratiam non dant, non propter inefficaciam sacramentorum, sed propter peccata recipientium ab eis sacramenta contra prohibitionem Ecclesiae; et haec est tertia opinio, quae vera est.

Ad primum ergo dicendum, quod effectus absolutionis non est alius quam remissio peccatorum, quae per gratiam fit; et ideo haereticus non potest absolvere, sicut nec gratiam in sacramentis conferre; et iterum, quia ad absolutionem requiritur jurisdictio, quam non habet ab Ecclesia praecisus.

Ad secundum dicendum, quod in promotione Episcopi datur sibi potestas quae perpetuo manet in eo; quamvis dici non possit character, quia per eam non ordinatur homo directe ad Deum, sed ad corpus Christi mysticum; et tamen indelebiliter manet sicut character, quia per consecrationem datur.

Ad tertium dicendum, quod illi qui ab haereticis promoventur, quamvis accipiant ordinem, non tamen recipiunt executionem, ut licite possint in suis ordinibus ministrare ratione illa quam objectio tangit.

Ad quartum dicendum, quod per fidem Ecclesiae continuantur passioni Christi: quia quamvis in ea non sint secundum se, sunt tamen in eo quantum ad formam Ecclesiae, quam servant.

Ad quintum dicendum, quod hoc est referendum ad ultimum effectum sacramentorum, ut tertia opinio dicit.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de ordinatis; et circa hoc quaeruntur duo: 1.° utrum aliquis impediatur propter defectum naturae; 2.° utrum impediatur propter conditionem fortunae exterioris.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sexus femineus impediat ordinis susceptionem.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sexus femineus non impediat ordinis susceptionem. Quia officium prophetiae est majus quam sacerdotis officium: quia propheta est medius inter Deum et sacerdotem, sicut sacerdos inter Deum et populum. Sed prophetiae officium aliquando mulieribus est concessum, ut patet 4 Reg. (cap. 22). Ergo et sacerdotii officium eis competere potest.

2. Praeterea, sicut ordo ad quamdam perfectionem pertinet, ita et praelationis officium, et martyrium, et religionis status. Sed praelatio committitur mulieribus in novo testamento, ut patet de Abbatissis, et in veteri, ut patet de Debora quae judicavit Israel, Judicum 4: competit etiam eis martyrium, et religionis status. Ergo et ordo Ecclesiae.

3. Praeterea, ordinum potestas in anima fundatur. Sed sexus non est in anima. Ergo diversitas sexuum non facit distinctionem in receptione ordinum.

Sed contra est quod dicitur 1 Tim. 2, 12: *Mulierem docere in Ecclesia non permitto, nec dominari in virum.*

Praeterea, in ordinandis praeexigitur corona, quamvis non de necessitate sacramenti. Sed corona et tonsura non competit mulieribus, ut patet 1 Corinth. 11. Ergo nec ordinum susceptio.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod pueri, et qui carent usu rationis, non possint ordines suscipere. Quia, ut in littera dicitur, sacri canones in suscipientibus ordines certum aetatis tempus determinaverunt. Sed hoc non esset, si pueri recipere possent ordinis sacramentum. Ergo etc.

2. Praeterea, sacramentum ordinis est dignius quam matrimonium. Sed pueri, et alii carentes usu rationis, non possunt contrahere matrimonium. Ergo nec ordines suscipere.

3. Praeterea, cujus est potentia, ejus est actus, secundum Philosophum in lib. de Somno et Vigilia (cap. 1). Sed actus ordinis requirit usum rationis. Ergo et ordinis potestas.

Sed contra, ille qui ante annos discretionis est promotus ad ordines, sine iteratione ipsorum quandoque in eis conceditur ministrare, ut patet Extra. de clerico ordinato per saltum. Hoc autem non esset, si ordinem non suscepisset. Ergo puer potest ordinem suscipere.

Praeterea, alia sacramenta in quibus character imprimitur, possunt pueri suscipere, ut baptismum et confirmationem. Ergo pari ratione ordinem.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quaedam requiruntur in recipiente sacramentum quasi de necessitate sacramenti, quae si desint, non potest aliquis suscipere neque sacramentum neque rem sacramenti; quaedam vero requiruntur non de necessitate sacramenti, sed de necessitate praecepti propter congruitatem ad sacramentum; et sine talibus aliquis suscipit sacramentum, sed non rem sacramenti Dicendum ergo, quod sexus virilis requiritur ad susceptionem ordinis non solum secundo modo, sed etiam primo. Unde etsi mulieri exhibeantur omnia quae in ordinibus fiunt, ordinem non suscipit: quia cum sacramentum sit signum, in his quae in sacramento aguntur, requiritur non solum res, sed significatio rei; sicut dictum est, quod in extrema unctione exigitur quod sit infirmus, ut significetur curatione indigens. Cum ergo in sexu femineo non possit significari aliqua eminentia gradus, quia mulier statum subjectionis habet; ideo non potest ordinis sacramentum suscipere. Quidam autem dixerunt, quod sexus virilis est de necessitate praecepti, sed non de necessitate sacramenti: quia etiam in Decretis fit mentio de diaconissa et presbytera. Sed diaconissa dicitur quae in aliquo actu diaconi participat, sicut quae legit homiliam in Ecclesia; presbytera autem dicitur vidua, quia presbyter idem est quod senior.

Ad primum ergo dicendum, quod prophetia non est sacramentum, sed donum Dei; unde non exigitur ibi significatio, sed solum res. Et quia secundum rem, in his quae sunt animae, mulier non differt a viro, cum quandoque mulier inveniatur melior quantum ad animam multis viris; ideo donum prophetiae et alia hujusmodi potest accipere, sed non ordinis sacramentum.

Et per hoc patet solutio ad secundum et tertium. De abbatissis tamen dicitur, quod non habent praelationem ordinariam, sed quasi ex commissione propter periculum cohabitationis virorum ad mulieres. Debora autem praefuit in temporalibus, non in sacerdotalibus, sicut et nunc mulieres possunt temporaliter dominari.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod per pueritiam, et alios defectus quibus tollitur usus rationis, praestatur impedimentum actui; et ideo omnia illa sacramenta quae actum requirunt suscipientis, talibus non competunt, sicut poenitentia, matrimonium, et hujusmodi. Sed quia potestates infusae sunt priores actibus, sicut et naturales, quamvis acquisitae sint posteriores; remoto autem posteriori non tollitur prius; ideo omnia sacramenta in quibus non requiritur actus suscipientis de necessitate sacramenti, sed potestas aliqua spiritualis divinitus datur, possunt pueri suscipere et alii qui usu rationis carent; hac tamen distinctione habita, quod in minoribus ordinibus requiritur discretionis tempus de honestate propter dignitatem sacramenti, sed non de necessitate praecepti, neque de necessitate sacramenti. Unde aliqui, si necessitas adsit, et spes profectus, ad minores ordines possunt ante annos discretionis promoveri sine peccato, et suscipient ordinem: quia quamvis tunc non sint idonei ad officia quae eis committuntur, tamen per assuetudinem idonei reddentur. Sed ad majores ordines requiritur usus rationis et de honestate, et de necessitate praecepti propter votum continentiae quod habent annexum; et quia etiam eis sacramenta tractanda committuntur. Sed ad episcopatum, ubi in corpus mysticum accipitur potestas, requiritur actus suscipientis curam pastoralem; et ideo est etiam de necessitate consecrationis episcopalis quod usum rationis habeat. Quidam autem dicunt, quod ad omnes ordines requiritur usus rationis de necessitate sacramenti; sed eorum dictum ratione vel auctoritate non confirmatur.

Ad primum ergo dicendum, quod non omne quod est de necessitate praecepti, est de necessitate sacramenti, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod matrimonium causat consensus, qui sine usu rationis esse non potest; sed in receptione ordinis non requiritur aliquis actus ex parte recipientis: quod patet ex hoc quod nullus actus ex parte eorum exprimitur in eorum consecratione; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod ejusdem est actus et potentia; sed tamen aliquando potentia praecedit, sicut liberum arbitrium usum suum; et sic est in proposito.

ARTICULUS II.

Utrum servitus impediat aliquem a susceptione ordinis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod servitus non impediat aliquem a susceptione ordinis. Subjectio enim corporalis non repugnat praelationi spirituali. Sed in servo est subjectio corporalis. Ergo non impeditur quin debeat suscipere praelationem spiritualem, quae in ordine datur.

2. Praeterea, illud quod est occasio humilitatis non debet impedire susceptionem alicujus sacramenti. Sed servitus est hujusmodi; unde Apostolus consulit quod si aliquis possit, utatur servitute, 1 Corinth. 7. Ergo non debet impedire a promotione ordinis.

3. Praeterea, magis est turpe clericum in servum vendi quam servum in clericum promoveri. Sed licite clericus in servum vendi potest: quia Episcopus Nolanus, scilicet beatus Paulinus, seipsum in servum vendidit, ut in Dialogis legitur (lib. 3, cap. 1). Ergo multo fortius potest servus in clericum promoveri.

4. Sed contra, videtur quod impediat quantum ad necessitatem sacramenti. Quia mulier non potest suscipere sacramentum ratione subjectionis. Sed major subjectio est in servo; quia mulier non

datur viro in ancillam, propter quod non est de pedibus sumpta. Ergo et servus sacramentum non suscipit.

5. Praeterea, aliquis, ex quo suscipit ordinem, tenetur in ordine ministrare. Sed non potest simul ministrare domino suo carnali, et in spirituali ministerio. Ergo videtur quod non possit ordinem suscipere, quia dominus debet conservari indemnis.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod propter homicidium aliquis non debeat prohiberi a sacris ordinibus. Quia ordines nostri sumpserunt initium a levitarum officiis, ut in praecedenti dist. dictum est. Sed levitae consecraverunt manus suas in sanguinis effusione fratrum suorum, ut patet Exod. 32. Ergo et in novo Testamento non debent aliqui a susceptione ordinum prohiberi propter sanguinis effusionem.

2. Praeterea, propter actum virtutis nullus debet impediri ab aliquo sacramento. Sed aliquando sanguis effunditur per justitiam, sicut a judice; et peccaret habens officium, si non effunderet. Ergo non impeditur propter hoc a sacramenti susceptione.

3. Praeterea, poena non debetur nisi culpae. Sed aliquis sine culpa quandoque homicidium committit, sicut se defendendo, vel etiam casualiter. Ergo non debet incurrere irregularitatis poenam.

Sed contra hoc sunt plura canonum statuta, et Ecclesiae consuetudo.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod illegitime nati non debeant impediri a susceptione ordinum. Quia filius non debet portare iniquitatem patris. Portaret autem, si propter hoc impediretur ab ordinibus suscipiendis. Ergo etc.

2. Praeterea, magis impeditur aliquis propter defectum proprium quam alienum. Sed a susceptione ordinum propter illicitum concubitum suum non semper aliquis impeditur. Ergo nec propter illicitum concubitum patris sui.

Sed contra est quod dicitur Deuter. 23: *Mamzer non ingredietur, hoc est de scorto natus, Ecclesiam Dei usque ad decimam generationem.* Ergo multo minus debent promoveri ad ordines.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod propter defectum membrorum non debeat aliquis impediri. Quia afflictio non debet addi afflicto. Ergo non debet privari ordinis gradu propter poenam corporalis defectus.

2. Praeterea, plus exigitur ad actum ordinis integritas discretionis quam integritas corporis. Sed aliqui possunt promoveri ante annos discretionis. Ergo et cum corporis defectu.

Sed contra est quod tales prohibebantur a ministerio veteris legis. Ergo multo fortius debent in nova lege prohiberi.

De bigamia dicetur in tractatu de matrimonio dist. 27.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in susceptione ordinis mancipatur homo divinis officiis. Et quia nullus potest alteri dare quod suum non est; ideo servus qui non habet potestatem sui, non potest ad ordines promoveri: si tamen promovetur, ordinem suscipit, quia libertas non est de necessitate sacramenti, licet sit de necessitate praecepti; cum non impediat potestatem, sed actum tantum. Et similis ratio est de omnibus qui sunt aliis obligati; ut ratiociniis detenti, et hujusmodi personae (1).

Ad primum ergo dicendum, quod in susceptione spiritualis potestatis est aliqua obligatio ad aliqua etiam corporaliter agenda; et ideo per corporalem subjectionem impeditur.

Ad secundum dicendum, quod ex multis aliis quae non praestant impedimentum executioni ordinum, potest aliquis occasionem humilitatis accipere; et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod beatus Paulinus ex abundantia caritatis spiritu Dei actus hoc fecit, quod rei eventus probat, quia per ejus servitutem multi de grege suo sunt a servitute liberati; et ideo non est ad consequentiam trahendum: quia *ubi spiritus Domini, ibi libertas*, 2 Corinth. 3 17.

Ad quartum dicendum, quod signa sacramentalia ex naturali similitudine repraesentant; mulier autem ex natura habet subjectionem, et non servus; et ideo non est simile.

Ad quintum dicendum, quod si est promotus sciente domino suo, et non reclamante, ex hoc ipso efficitur ingenuus. Si autem eo nesciente; tunc Episcopus, et ille qui praesentavit, tenentur domino in duplum quam sit pretium servi, si sciverunt ipsum esse servum: alias si servus habeat peculium, debet seipsum redimere; alioquin redigetur in servitutem domini sui, non obstante quod ordinem suum exequi non potest.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod omnes ordines referuntur ad sacramentum eucharistiae, quod est sacramentum pacis nobis per sanguinem Christi effusum factae. Et quia homicidium maxime contrariatur paci, et homicidae magis conformantur occidentibus Christum quam ipsi Christo occiso, cui omnes ministri praedicti sacramenti debent conformari; ideo de necessitate praecepti est quod non sit homicida qui ad ordines promovetur, quamvis non sit de necessitate sacramenti.

Ad primum ergo dicendum, quod vetus lex inferebat poenam sanguinis, non autem lex nova; et non est simile de ministris veteris et novae legis, quae est jugum suave et onus leve.

Ad secundum dicendum, quod irregularitas non incurritur propter peccatum tantum, sed principaliter propter ineptitudinem personae ad sacramentum eucharistiae ministrandum: et ideo judex, et omnes qui in causa sanguinis ei participant, sunt irregulares propter hoc quod effusio sanguinis non decet ministros dicti sacramenti.

Ad tertium dicendum, quod nullus facit nisi illud cujus causa est voluntarium in homine; et ideo ille qui ignoranter hominem occidit homicidio casuali, non dicitur homicida, nec irregularitatem incurrit: nisi dederit operam rei illicitae, vel nisi omiserit debitam diligentiam, quia jam quodammodo efficitur voluntarium. Nec hoc est propter hoc quod culpa careat, quia etiam sine culpa incurritur irregularitas; et ideo etiam ille qui se defendendo in aliquo casu non peccat homicidium committendo, nihilominus irregularis est.

(1) *Addit Nicolai*: Extra. tit. 19, cap. *Magnus*.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ordinati, in quadam dignitate prae aliis constituuntur; ideo ex quadam honestate requiritur in eis claritas quaedam, non de necessitate sacramenti, sed de necessitate praecepti: ut scilicet sint bonae famae, bonis moribus ornati, non publice poenitentes. Et quia obscuratur hominis claritas ex vitiosa origine, ideo etiam de illegitimo thoro nati a susceptione ordinum repelluntur, nisi cum eis dispensetur; et tanto est difficilior dispensatio, quanto eorum origo est turpior.

Ad primum ergo dicendum, quod irregularitas non est poena iniquitati debita; et ideo patet quod illegitime nati non portant iniquitatem patris ex hoc quod irregulares sunt.

Ad secundum dicendum, quod ea quae per actum committuntur, possunt per poenitentiam et actum contrarium aboleri; non autem ea quae ex natura sunt; et ideo non est simile de vitioso actu et vitiosa origine.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod, sicut ex dictis patet, aliquis efficitur ineptus ad susceptionem ordinis vel propter impedimentum actus, vel propter impedimentum claritatis personae; et ideo patientes defectum in membris impediuntur a susceptione ordinis, si sit talis defectus qui maculam notabilem inferat, per quem obscuretur personae claritas, ut abscissio nasi; vel periculum in executione facere possit; alias non impediuntur. Haec autem integritas exigitur de necessitate praecepti, sed non de necessitate sacramenti.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUAESTIO III.

Deinde quaeritur de simonia; et circa hoc quaeruntur tria: 1.° quid sit; 2.° in quibus fiat; 3.° qualiter.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum definitio data de simonia sit competens.
(2-2, *qu.* 100, *art.* 2.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod definitio de simonia data sit incompetens, scilicet: *Simonia est studiosa voluntas emendi vel vendendi aliquid spirituale, vel spirituali annexum.* Quia ex simonia aliquis efficitur irregularis. Sed pro sola voluntate nullus efficitur irregularis. Ergo simonia non consistit in sola voluntate.

2. Praeterea, illa sola peccata fiunt per studium quae ex certa malitia committuntur. Sed simonia non semper committitur ex certa malitia, sed quandoque ex infirmitate vel ignorantia. Ergo in definitione ejus *studiosum* poni non debet.

3. Praeterea, omne peccatum in electione principaliter consistit. Sed voluntas eligens non est de impossibili, ut dicitur in 3 Ethic., cap. 4 vel 5. Cum ergo emere spirituale sit impossibile, quia donum Dei pecunia non possidetur, ut dicitur Act. 8; in definitione peccati simoniae, voluntas emendi spirituale poni non debet.

4. Praeterea, simonia a Simone mago dicitur. Sed ille noluit vendere spiritualia, sed emere. Ergo non debet poni venditio in definitione simoniae.

5. Praeterea, omnibus temporalibus propter spiritualia uti debemus. Si ergo in emptione annexorum spiritualibus simonia consistit, omnis emptio vel venditio simonia erit, quod falsum est.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod simonia sit haeresis. Quia Gregorius in Registro (1) dicit: *Altare, decimas et Spiritum sanctum emere vel vendere, simoniacam haeresim esse nullus fidelium ignorat.*

2. Praeterea, nullum peccatum est gravius infidelitate. Sed simonia est gravior: quia in Decretis dicitur, causa 1, quaest. 2 (2), quod *impia* (3) *haeresis Macedonii, et eorum qui circa ipsum sunt, est tolerabilior quam simonia.* Ergo simonia est haeresis.

Sed contra, omnis haeresis est contra aliquem articulum fidei, de quo non recta opinio habetur. Sed aliquis simoniacus potest habere rectam opinionem de omnibus articulis fidei. Ergo non est haeresis.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod simoniacus non perdat executionem ordinis. Quia contingit in ordinatione alicujus committi simoniam eo ignorante. Sed homicidium casuale propter hoc quod est per ignorantiam commissum non facit irregularitatem. Ergo et similiter ille qui simoniace ordinatur.

2. Praeterea, ab eo qui non habet executionem ordinis, nullus debet accipere sacramentum. Sed ab eo quem scio simoniacum, debeo ordines accipere si mihi praecipiatur, ne inobediens sim. Ergo non amittit ordinis executionem.

3. Sed contra, videtur quod simoniacus nec ordinem recipiat. Quia defectus intentionis evacuat sacramentum. Sed ille qui pretio aliquid intendit acquirere in susceptione ordinis, non intendit suscipere quod Ecclesia tradit, quia illud non cadit sub pretio. Ergo suscipit ordinem.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod materia moralium virtutum dividitur in passiones et actiones, ut in 3 lib., dist. 33, dictum est. Sicut autem in passionibus potest esse peccatum ex eo quod non oportet, vel quantum, vel quomodo, et sic de aliis circumstantiis; ita et in actionibus; unde in emptione et venditione, quae sunt quaedam actiones, potest esse peccatum vel in quid vel in quantum. Si in quantum, sic est injustitia; sicut cum quis emit aut vendit non justo pretio: si autem in quid, ut cum vendit aut emit quod non cadit sub pretio, sic est peccatum simoniaci. Et quia omne peccatum in actu voluntatis consistit, ideo in definitione simoniae haec tria praedicta ponuntur; et primo actus voluntatis in hoc quod dicit: *Studiosa voluntas*; secundo materia proxima hujus peccati, scilicet emptio et venditio, ibi: *Emendi vel vendendi*; tertio materia remota, scilicet objectum actionis praedictae, ibi: *Spirituale, aut spirituali annexum.*

Ad primum ergo dicendum, quod homines judicant ea quae foris parent, sed Deus intuetur cor,

---

(1) Sive potius Gregorius VI, ut cap. *Presbyter*, causa 1, notat appendix (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) Ex Tarasii ad Adrianum Papam epistola desumptum est, cap. *Eos* (*Ex edit. P. Nicolai*).

(3) Nicolai: *ipsa*.

ut dicitur 1 Reg. 16; et ideo in simonia, et in omnibus aliis peccatis, ex sola voluntate efficitur aliquis peccator secundum reatum poenae, quae ad judicium Dei pertinet, sed non quantum ad reatum poenae quae pertinet ad judicium Ecclesiae; unde homicida voluntate incurrit reatum poenae aeternae, sed non irregularitatem, vel excommunicationem, vel aliquid hujusmodi; et similiter dicendum est de simoniaco.

Ad secundum dicendum, quod unumquodque debet definiri secundum completum esse suum. Complementum autem peccati et virtutis consistit in electione: et ideo electio ponitur et in definitione virtutis, et in definitione peccati; et hanc electionem importat studiosa voluntas.

Ad tertium dicendum, quod aliquid dicitur spirituale dupliciter. Uno modo per essentiam, sicut gratia et virtutes; et ista non possunt aliquo modo vendi; nec super hoc voluntas deliberata emptionis cadere potest. Alio modo dicitur aliquid spirituale per causam, sicut sacramenta quae sunt causa gratiae; et ista, inquantum sunt corporalia quaedam, habent speciem quod vendi possunt, quamvis non ex hoc quod sunt spiritualia; et sic in eis committitur simonia.

Ad quartum dicendum, quod Simon magus spiritualia emere voluit, ut postea venderet; et ideo in ejus emptione etiam venditio continebatur implicite; et propter hoc secundum communem usum loquendi uterque vocatur simoniacus, emens et vendens; sed tamen, si distincte loqui volumus, ementes dicuntur simoniaci, vendentes Giezitae: quia Giezi spiritualia vendere voluit, ut patet 4 Reg. 4.

Ad quintum dicendum, quod spiritualia in praedicta definitione accipiuntur, ut dictum est, quae sunt spiritualis gratiae causa, sicut sacramenta: sed spiritualibus annexa, quae ad usum horum sunt deputata, sicut calices, et bona ecclesiastica, quae sunt deputata ad usum ministrorum: non autem dicuntur spiritualibus annexa quibus potest esse usus in spiritualibus, si non sint ad hoc specialiter deputata.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod aliquid attribuitur alteri dupliciter. Uno modo simpliciter, alio modo propter similitudinem actus: sicut dicit Philosophus (in 7 Ethic., cap. 4), quod incontinentes quandoque dicuntur intemperati, quia faciunt quae intemperati, sed non eodem modo: sicut etiam dicit quod Milesii stulti non sunt, sed operantur qualia stulti; et secundum hoc dicendum, quod simoniaci non sunt proprie et per se loquendo haeretici, cum non habeant aliquam falsam opinionem; sed dicuntur haeretici propter similitudinem actus, quia ita operantur ac si aestimarent donum Spiritus sancti pecunia possideri: quae aestimatio esset haeretica. Unde Gregorius in Regist. (1) dicit: *Cum omnis avaritia sit idolorum servitus; quisquis hanc in ecclesiasticis dignitatibus dandis non praecavet, infidelitatis perditioni subjicitur, etiam si fidem quam negligit, tenere videatur.*

Ad secundum dicendum, quod ratione falsae aestimationis quam simoniacus in actu demonstrat, dicitur simonia esse gravior quam Macedonii haeresis, qui posuit Spiritum sanctum esse Patris et Filii servum. Simoniaci autem ostendunt in suo actu se aestimare quod sit servus hominis, si ab homine potest emi et vendi. Vel dicendum, quod dicitur gravius peccatum propter pronitatem ad ipsum ex cupiditate humana, et propter nocumentum majus, quia totum ordinem Ecclesiae pervertit.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod efficacia sacramentorum non est ex humano merito: et ideo propter hominis peccatum non impeditur sacramentum; unde peccatum simoniae nec sacramentum suscipiendum impedit, nec susceptum tollit. Potest tamen impedire ultimam rem sacramenti, si sit peccatum ex parte recipientis. Sed tamen per simoniam aliquis ab executione ordinis aut officii suspenditur. Sed in hoc distinguendum est. Quia si dicatur simoniacus ex hoc quod recipit ordinem per simoniam, non recipit executionem, et est ipso jure suspensus et quo ad se, et quo ad alios: et punitur ulterius per depositionem, quando constiterit de crimine judici. Si autem dicatur simoniacus, quia contulit ordinem simoniace, vel quia dedit vel recepit simoniace beneficium, vel quia mediator fuit simoniae; si sit occultum, suspensus est ipso jure quo ad se: si autem manifestum est, suspensus est quo ad se, et quo ad alios. Et iterum ille qui recepit beneficium per simoniam, tenetur ad restitutionem omnium fructuum perceptorum, et beneficio renuntiare.

Ad primum ergo dicendum, quod propter homicidium non fit aliquis defectus in ipsa ordinatione, sed in ordinato tantum; et ideo sufficit quod ordinatus sit immunis ab homicidio: sed per simoniam fit defectus in ipsa ordinatione; et ideo etiam si ipse sit immunis, tamen est suspensus, quando ad notitiam ejus devenerit.

Ad secundum dicendum, quod quando est manifestum crimen simoniae, tunc amittit executionem, et suspensus est quo ad se et quo ad alios: sed quando est occultum, tunc est suspensus quo ad se tantum; et ideo si sit manifestum, secundum quod in jure aliquid dicitur manifestum; tunc nullo modo aliquis debet obedire, nec ab eo ordinem suscipere. Si autem non sit manifestum; si non potest subterfugere, debet obedire, etiam si ipse sciat eum esse simoniacum qui ordines celebrat.

Ad tertium dicendum, quod ipse non intendit emere illud quod est per se spirituale, ut characterem; sed operationem ministri, quae est corporalis, et causa sacramentalis rei spiritualis.

ARTICULUS II.

Utrum sacramenta possint emi et vendi sine simonia.
(Ubi supra.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sacramenta possint emi et vendi sine simonia. Quia finis omnium sacramentorum est regnum caelorum, et remissio peccatorum. Sed regnum caelorum emitur, ut Gregorius dicit (hom. 5 in Evang.): *Regnum caelorum tantum valet, quantum habes:* et Dan. 4, 24, dicitur: *Peccata tua eleemosynis redime.* Ergo multo fortius sacramenta emi possunt absque vitio simoniae.

2. Praeterea, matrimonium sacramentum quoddam est. Sed matrimonium aliquando contrahitur interveniente pactione de aliqua pecunia solvenda

(1) Nimirum lib. 9, epist. indict. 4, epist. 55, Theodorico Regi Francorum scripta, ex qua refertur in Decretis, cap. *Cum omnis* causa 1, quaest. 1 (*Ex edit. P. Nicolai*).

sine peccato. Ergo sacramenta licite possunt emi.

3. Praeterea, baptismus est sacramentum primum. Sed in aliquo casu, scilicet quando sacerdos sine peccato puerum baptizare nollet, aliquis posset emere baptismum sine peccato simoniae, ne puer in aeternum periret absque baptismo (1) decedens. Ergo sacramenta possunt emi sine peccato.

4. Praeterea, in Missa conficitur eucharistia, quae est sacramentum sacramentorum. Sed licet cantare Missam pro aliquo pretio, quia nemo debet suis stipendiis militare, ut dicitur 1 Corinth. 9. Ergo etc.

5. Praeterea, Extra. de praebend. (cap. *Significatum est*) dicitur, quod quidam canonici sacerdoti cuidam unam praebendam in Ecclesia dederunt, ut Missam de beata Virgine quotidie celebraret; et Papa (2) quotidie confirmat illam petitionem. Ergo idem quod prius.

6. Praeterea, absolutio quoddam sacramentale est. Sed quidam accipiunt pecuniam, ut ab excommunicatione absolvant. Ergo etc.

7. Praeterea, episcopalis potestas, quamvis non sit ordo, tamen quoddam sacramentale est. Sed licet in aliquo casu dare pecuniam, ut ad episcopatum perveniat, sicut cum quis malitiose impedit, ut ab impedimento cesset. Ergo sacramentalia licite vendi possunt.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod etiam in emptione vel venditione aliorum spiritualium non committatur simonia. Quia totum ecclesiasticum officium quoddam spirituale est. Sed quidam recipiunt certos reditus ad anniversarium celebrandum. Ergo spiritualia possunt sine simonia emi et vendi.

2. Praeterea, oratio est maxime spirituale. Sed aliquis potest dare pecuniam bonis viris, ut orent pro eo, secundum illud quod dicitur in Luc. 16, 9: *Facite vobis amicos de mammona iniquitatis.* Ergo etc.

3. Praeterea, 1 Reg. 9, dicitur de Saul, et 3 Reg. 13, de uxore Hieroboam, quod attulerunt pretium sanctis Prophetis. Sed prophetia est spirituale (3) donum Spiritus sancti. Ergo idem quod prius.

4. Praeterea, praedicatio est res spiritualis. Sed Paulus praedicabat pro temporalibus, ut fierent collectae pauperibus, ut patet 1 Corinth. ult. Ergo etc.

5. Praeterea, praedicatori licet accipere stipendia pro sua praedicatione, ut patet 2 Corinth. 9. Sed Apostolus stipendia nominat ibi temporalia quae praedicatoribus debentur. Ergo licet temporalia pro spiritualibus accipere.

6. Praeterea, correctio est quid spirituale, et visitatio. Sed praelati pro visitationibus accipiunt temporalia, quidam etiam pro pecunia occultant peccatum quod manifestare tenentur. Ergo etc.

7. Praeterea, religionis status quoddam bonum spirituale est. Sed in quibusdam monasteriis, praecipue monialium, exigitur aliquid ab eis quae ibi recipi debent. Ergo licet spiritualia dare pro temporalibus.

8. Praeterea, scientia est quoddam spirituale bonum. Sed licet magistris artium accipere aliquid pro doctrina sua. Ergo etc.

9. Praeterea, judicium spirituale bonum est, similiter patrocinium in causis, et testimonium ferendum. Sed pro omnibus his potest accipi pecunia vel munus aliquod. Ergo etc.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod etiam non committatur simonia in venditione eorum et emptione quae sunt spiritualibus annexa. Nihil enim est magis spiritualibus annexum quam vasa sacra. Sed illa necessitate vendi possunt licite. Ergo etc.

2. Praeterea, jus sepulturae spiritualibus annexum est. Sed Abraham emit ab Emor speluncam duplicem in sepulturam (cap. 23). Ergo sine simonia emi potest quod est spiritualibus annexum.

3. Praeterea, juspatronatus est quoddam spirituali annexum. Sed potest sine simonia vendi, quia transit cum universitate, ut Decretalis (Alexandri III. Extra. de jurepat.) dicit, et in feudum concedi potest. Ergo annexum spiritualibus potest licite vendi.

4. Praeterea, decimae sunt annexae spiritualibus. Sed licet emere eas: quia possunt in feudum laicis concedi, et ab eis redimi. Ergo possunt vendi et emi annexa spiritualibus.

5. Praeterea, jus primogeniturae spiritualibus annexum videtur; unde primogeniti ante legem sacerdotis officio fungebantur. Sed Jacob emit jus primogeniturae ab Esau Gen. 25. Ergo idem quod prius.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod cum sacramenta contineant et causent gratiam, non possunt licite vendi aut emi propter tria. Primo, quia dispensator sacramenti non est dominus, sed minister; emptio autem debet fieri a domino rei. Secundo, quia pretium emptionis ponitur quasi mensura adaequans illud quod emitur, unde a mensurando numisma dicitur, secundum Philosophum in 5 Ethic. (cap. 8, vel 9): gratia autem non potest commensurari alicui corporali bono; unde injuriam gratiae facit qui sacramenta gratiae vendit aut emit. Tertio, quia gratia ex hoc nomen accepit quod gratis datur; unde contra rationem gratiae facit qui sacramenta gratiae quasi venalia tractat.

Ad primum ergo dicendum, quod locutiones illae sunt metaphoricae, et per similitudinem de emptione loquentes, ipsum meritum emptionem vocantes: quod quidem emptio non est, quia Deo ex nostro merito nihil accrescit, nec meritum nostrum est aequivalens praemio.

Ad secundum dicendum, quod matrimonium non solum est sacramentum, sed etiam naturae officium; et ideo ex illa parte qua est sacramentum, in dispensatione ministrorum Ecclesiae consistens, non cadit sub emptione; unde secundum canones committit simoniam qui pro benedictione nubentium pecuniam exigit; sed ex illa parte qua est in officium naturae, nihil prohibet pro matrimonio pretium accipere, vel conditionem de re temporali accipienda interponere, sicut nec in aliis officiis civilibus et corporalibus.

Ad tertium dicendum, quod in casu illo debet aliquis emere aquam a sacerdote, et ipsemet puerum baptizare, quia in casu necessitatis licet baptizare etiam mulieri; nec debet aliquo modo pro ipso baptismo sacerdoti pecuniam dare; et similiter est de adulto, nisi quando potest differri quousque ad

(1) *Al.* sine baptismo. *Item* a baptismo.

(2) *Nicolai omittit* quotidie *notatque ad marginem*; scilicet Alexander III Praeposito et Capitulo Insulensi rescribens.

(3) *Forte* speciale.

superiorem recurratur, ut ab eo baptismus suscipiat, cui ex officio competit dare.

Ad quartum dicendum, quod facere pactionem de Missa celebranda est simoniacum semper. Si tamen non habet alios sumptus, et non tenetur ex officio Missam cantare; potest accipere denarios, sicut conducti sacerdotes faciunt, non quasi pretium Missae, sed quasi sustentamentum vitae.

Ad quintum dicendum, quod ibi non fuit aliqua pactio, sed illi praebendae annexum fuit illud officium cantandi Missam talem.

Ad sextum dicendum, quod pro absolutione non debet exigi pecunia; sed tamen ei qui absolvitur, potest imponi pecuniaria poena; unde licet aliquid exigere quasi peccati poenam: in quo tamen cavendum est ne talis exactio magis cupiditati quam correctioni adscribatur.

Ad septimum dicendum, quod ibi est distinguendum: quia si non est sibi acquisitum jus per electionem, nullo modo potest pecuniam dare adversario ut desistat; si autem est ei acquisitum jus, potest aliquid dare, non ut pretium praelationis, sed ut redemptionem vexationis propriae.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod actus aliquis potest spiritualis dici vel quantum ad suum principium quod competit alicui ex aliquo spirituali dono vel officio; vel quantum ad sui finem, ut quando per actum ad aliquid spirituale pervenitur. In actibus ergo qui primo modo spirituales sunt, quia spirituale est ex parte agentis, nullo modo sine simonia potest aliquis locare actus suos; sed potest aliquid accipere in sustentationem vitae: in secundis autem actibus, quia spiritualitas non est ex parte agentis, potest etiam emere vel vendere operas suas; sed non vendere hoc spirituale quod ex ejus actu acquiritur.

Ad primum ergo dicendum, quod anniversarium celebrare est spiritualis actus primo modo; et ideo nullo modo licet pacisci pro eo celebrando; si tamen cum devotione aliquid detur Ecclesiae, Ecclesia tenetur celebrare pro illis pro quibus rogatur.

Ad secundum dicendum, quod oratio est spiritualis primo et secundo modo, quia ex spirituali devotione efficaciam habet, et aliquid spirituale debet in ea fieri; unde nullo modo debet sub pretio poni; nec illi qui dant pecuniam pauperibus, ut pro eis orent, orationem emunt, sed animos pauperum alliciunt ad orandum pro se, et eos sibi faciunt debitores.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicit Hieronymus super Michaeam (cap. 2), talia munera exhibebantur Prophetis magis in sustentationem eorum, ut spiritualibus vacarent libere, quam ad emendum munera prophetiae: quia actus prophetiae spirituales sunt primo modo.

Ad quartum dicendum, quod praedicare pro pecunia potest intelligi dupliciter. Uno modo ut pecunia sit pretium praedicationis; et sic nullo modo licet; alio modo ut pecuniae datio sit res quaedam praedicata; et ita potest aliquis praedicare pro pecunia, sicut pro aliis operibus meritoriis, inquantum meretur dans, et sublevatur defectus recipientis; et sic Apostolus pro collectis faciendis praedicavit: non tamen in pecuniae collatione ponendus est praedicationis finis.

Ad quintum dicendum, quod stipendia debentur praedicantibus ad sustentationem victus, ne cogantur relinquere verbum Dei, et circa procuranda sibi necessaria occupari; non autem debentur eis quasi pretium praedicationis.

Ad sextum dicendum, quod correctio, sive visitatio, est spiritualis actus primo modo, quia alicui ex spirituali officio competit; unde simoniam committit qui pecuniam accipit, ut peccatum quod tenetur revelare aut punire, non revelet nec puniat: nec etiam pro visitatione facienda accipienda est procuratio quasi pretium visitationis, sed quasi debita ex ordinatione Ecclesiae ad sustentationem; et similiter est de procuratione moderata quam accipere possunt Episcopi in consecratione Ecclesiarum secundum Ecclesiae determinationem.

Ad septimum dicendum, quod cum possessiones alicujus loci religiosi non sufficiunt ad sustentandum plures, tunc potest exigi ab eo qui in loco illo vult Deo servire, non quasi pretium religionis, sed ut habeat monasterium unde ei possit providere; et ideo non committitur simonia. Si autem sine gravamine Ecclesiae potest recipi, simoniacum est aliquid pro receptione exigere.

Ad octavum dicendum, quod docere artes liberales est actus spiritualis secundo modo; et ideo licet magistris artium vendere labores suos, sed non scientiam sive veritatem, quae spiritualis est; unde dicitur Prov. 23, 23: *Noli vendere scientiam, et doctrinam et gloriam.*

Ad nonum dicendum, quod judex ex officio suo tenetur judicium reddere: similiter etiam quilibet tenetur ex hoc quod est judicio subditus, ad verum testimonium reddendum. Sed advocatus non tenetur patrocinium suum causae praestare, nec jurisperitus dare consilium; et ideo, sicut dicit Augustinus ad Macedonium (epist. 54, prope finem), non debet judex vendere verum judicium, aut testis, verum testimonium, quia advocatus vendit justum patrocinium, et jurisperitus verum consilium. Non enim advocatus vendens justum patrocinium, justitiam vendit, quae est spiritualis, sed actum suum; et similiter dicendum est de consilio jurisperiti. Sed judex vendendo verum judicium, simoniam committit, si sit spiritualis judex: alias non committit simoniam, sed graviter peccat; et similiter dicendum est de teste.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sicut ex dictis patet, spirituale quod sub pretio poni non debet, est duplex; scilicet ipsa res sacra, ut sacramenta; et actus competens alicui ex officio sacro; et secundum hoc etiam est duplex spirituali annexum: quoddam annexum est ipsis sacramentis, sicut vasa sacra, et hujusmodi; quaedam sunt annexa officiis sacris, sicut decimae, et juspatronatus, secundum quod juspatronatus est potestas praesentandi clericum ad beneficium ecclesiasticum: et in utroque committitur simonia quantum ad id quod de spiritualitate habet.

Ad primum ergo dicendum, quod vasa sacra nullo modo ratione consecrationis vendenda sunt, ut scilicet pro consecratione eorum aliquid plus exigatur; tamen in necessitate Ecclesiae possunt vendi ex parte ejus quod in eis est non spirituale, scilicet materia auri; et tunc si venduntur ecclesiasticae personae, possunt integra vendi; si autem venduntur aliis non ad usum Ecclesiae, debent prius frangi praemissa oratione, ne sancta ab aliis tractentur quam a ministris Ecclesiae.

Ad secundum dicendum, quod venditio sepulturae potest intelligi dupliciter. Uno modo quod

vendatur terra sacra in sepulturam; et de hoc est similis ratio ac de venditione sacrorum vasorum, quia coemeterium consecratum potest vendi ratione terrae in necessitate Ecclesiae, sicut et calix ratione materiae; non autem potest vendi ratione consecrationis, ut scilicet aliquis pro pecunia ibi sepeliatur. Abraham autem non peccavit emens speluncam duplicem: quia spelunca illa non erat consecrata in sepulturam: vel si erat consecrata, transivit possessio ejus in jurisdictionem cum universitate agri. Emor autem reprehenditur, quia decidit a bona intentione quam prius habuit, volens gratis dare, cum postea eam carissime vendiderit: vel, ut quidam dicunt, Abraham non peccavit redimens jus quod habebat sepeliendi mortuum: quod quamvis ei Emor non denegaret, tamen sciebat Abraham quod ille moleste acciperet, nisi pretium daretur. Sed primum melius videtur. Alio modo dicitur vendi sepultura, si pro officio quod a sacerdotibus in sepultura funeris dicitur, aliquid exigatur; et hoc non licet, ut ex dictis patet. Tamen si consuetudo est quod aliquid detur, potest per superiorem correctio adhiberi in illos qui denegant dare quod consuetudo exposcit.

Ad tertium dicendum, quod juspatronatus per se vendi non potest, nec in feudum dari. Si autem villa vendatur, et in feudum detur, cui annexum est juspatronatus, transit cum universitate ad illum cui villa datur, vel qui eam emit, non quasi juspatronatus sub venditione cadat.

Ad quartum dicendum, quod jus percipiendi decimas sequitur spirituale officium, quia debetur ministris Ecclesiae: nec laici possunt habere hujusmodi jus, quamvis aliquando ad tempus fructus decimarum laicis concessus sit propter aliquam Ecclesiae necessitatem; et tunc hoc modo quo laicis dari potest, ab eis potest redimi ex auctoritate Episcopi. Tamen una Ecclesia non potest ab alia emere jus percipiendi decimas.

Ad quintum dicendum, quod jus primogeniturae debebatur Jacob ex divina institutione; et ideo non peccavit emens, sed redemit vexationem suam. Sed Esau vendens peccavit.

ARTICULUS III.

Utrum simonia committatur illis tribus modis quos Urbanus Papa determinat. — (*2-2, qu. 100, art. 5.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod simonia non committatur illis tribus modis quos Urbanus Papa determinat, dicens (cap. *Salvator* causa 1, quaest. 3): *Quisquis res ecclesiasticas non ad quod institutae sunt, sed ad propria lucra, munere linguae vel indebiti obsequii vel pecuniae, largitur vel adipiscitur, simoniacus est.* Quia, ut supra dictum est, judex spiritualis, si vendit judicium, facit simoniam. Sed licet judici spirituali aliquod munus accipere pecuniae, vel alicujus hujusmodi, ut dicitur extra. de simonia, cap. *Etsi quaestiones.* Ergo simonia non semper committitur per munus a manu.

2. Praeterea, Papa potest etiam munus a manu suscipere pro aliquo spirituali. Sed, ut quidam dicunt, Papa non potest committere simoniam, maxime cum aliqua persona ecclesiastica; quia res Ecclesiae sunt suae. Ergo non semper committitur simonia per munus a manu.

3. Praeterea, Gregorius dicit (lib. 4 Epistol., indict. 11, epist. 18): *Ecclesiasticis utilitatibus deservientes dignum est ecclesiastica remuneratione gaudere.* Ergo si datur aliqua praebenda alicui pro obsequio impenso, non est simonia.

4. Praeterea, unusquisque licite potest petere quod sibi debetur de jure. Sed ordinato, qui non habet beneficium competens, tenetur de jure ordinator ejus providere. Ergo non peccat, si petat beneficium; et hoc vocatur munus linguae, scilicet rogatio.

5. Praeterea, si fiant preces pro digno, non committitur simonia ex hoc. Sed preces sunt munera linguae, sive fiant pro digno, sive pro indigno. Ergo munus a lingua non semper facit simoniam.

6. Praeterea, hypocritae faciunt bona spiritualia propter laudes hominum, et tamen non dicuntur simoniaci. Ergo munus a lingua non facit simoniam.

7. Praeterea, sicut amor pecuniae est cupiditatis, ita amor consanguineorum est carnalitatis. Sed si intuitu pecuniae detur alicui praebenda, est simonia. Ergo similiter si detur intuitu consanguinitatis; et tamen ibi non est aliquis praedictorum modorum; ergo sunt insufficientes.

8. Praeterea, in commutationibus etiam dignitatum vel ecclesiasticorum beneficiorum committitur simonia. Sed ibi non est aliquod munus. Ergo etc.

9. Praeterea, aliqui praelati recipiunt fructus Ecclesiarum vacantium, et postea conferunt, retenta sibi parte proventuum; in quo non videtur aliquod munus esse; et tamen est ibi simonia. Ergo etc.

Solutio. Respondeo dicendum, quod simonia, ut dictum est, consistit in emptione et venditione spiritualium, vel eorum quae sunt eis annexa. Emptio autem vel venditio consistit non solum in datione et acceptione pecuniae, sed omnium eorum quorum potest pretium numismate mensurari: in his enim est liberalitas, secundum Philosophum. Constat autem quod in eisdem est liberalis datio, et venditio, quae est contraria. Omnis autem temporalis commodi pretium potest numismate mensurari; et ideo quicumque pro aliquo temporali commodo dat aliquod spirituale, vel annexum, simoniam committit. Bonum autem temporale quod potest aliquis ab alio expectare, vel est ex parte animae, sicut amicitia aut favor aliquis; et quantum ad hoc est munus a lingua: vel ex parte corporis, sicut aliquis actus corporaliter exercitus, vel obsequium aliquod exhibitum; et quantum ad hoc est munus ab obsequio: vel est aliquid exteriorum bonorum; et sic est munus a manu (1), quod consistit in exterioribus bonis. Quantum ad primum committitur simonia per munus a lingua, quia lingua opinionem exprimit, et gratiam conceptam; quantum ad secundum per munus ab obsequio; quantum ad tertium per munus a manu.

Ad primum ergo dicendum, quod Ecclesiae judicium est quantum ad exteriora: et quia non est probabile quod animus judicis spiritualis flectatur ad aliquid faciendum pro parvo munere, ideo in parvis muneribus judici datis non judicat simoniam committi. Sed apud Deum, qui cor videt, simonia est et in parvis et in magnis muneribus, si animus judicis ex eis flectatur.

Ad secundum dicendum, quod opinio illa erro-

(1) *Al.* sicut obsequium aliquod exhibitum (*quod omittebatur paulo supra*) vel consistit etc.

nea est. Si enim Papa pro aliquo spirituali munus acciperet, simoniam committeret sicut et alius homo: quia sub Petro, cui Papa succedit, simoniae vitium damnationem inchoavit in novo Testamento: et quamvis res Ecclesiae sint aliquo modo Papae, non sunt tamen ejus omnibus modis habendi, sicut illud quod ad manum habet. Non est autem dubium quod simoniam committeret, si quis aliquod spirituale debitori suo daret, ut quod suum est recuperaret; et ita etiam in proposito Papa a simonia non excusaretur, si (quod absit) spiritualia pro temporalibus rebus Ecclesiarum daret.

Ad tertium dicendum, quod obsequium aut est honestum, aut inhonestum. Si quidem sit honestum obsequium, ex ipso obsequio quandoque redditur homo dignus beneficio ecclesiastico, sicut et aliis bonis operibus; et tunc si pactio non intervenit, potest absque simonia beneficium ecclesiasticum dare ei qui obsecutus est, ut non habeatur oculus ad obsequium principaliter, sed ad dignitatem personae; et sic loquitur Gregorius. Si autem sit inhonestum, tunc est omnino simonia.

Ad quartum dicendum, quod munus linguae duplex est: vel quod in ipso actu linguae consistit, sicut laus; vel quod ex lingua initium sumit, sicut cum quis ex hoc quod precibus alicujus satisfacit, favorem expectat. Qui enim dat aliquod spirituale pro favore vel laude acquirenda, non est dubium quin simoniam committeret. Quando ergo preces fiunt pro indigno, satis apparet quod nihil aliud movet nisi favor, aut etiam periculum evitandum; quia etiam carere malo quoddam bonum est, ut dicit Philosophus (in 5 Ethic., cap. 6 vel 7). Et ideo quando fiunt preces pro indigno, vel aliquo potente qui periculum comminatur, quae dicuntur preces armatae; manifeste simonia committitur, si propter hoc beneficium ecclesiasticum detur. Si autem pro digno fiant quantum ad judicium hominum; probabile est quod dans magis moveatur intuitu dignitatis personae quam favore precum; et ideo non reputatur simonia. Si tamen principaliter moveatur favore precum, vel timore rogantis; quantum ad divinum judicium simoniam committit et rogatus et rogans, si hoc intendat, sive aliquis pro se roget, sive pro alio Potest enim aliquis pro se petere si dignus sit, beneficium ecclesiasticum non habens curam animarum, si indiget; sed non si habeat curam animarum, quia praesumptosum est. Nec tamen est simonia nisi pro tanto quod ex ipsa praesumptione indignus reddatur; et tunc preces suae ex hoc ipso quod rogat, pro indigno fiunt.

Et per hoc patet solutio ad quintum.

Ad sextum dicendum, quod emptio et venditio in quibus simonia consistit, sunt voluntariae communicationes, quia ex consensu utriusque fiunt. Sed hypocrita per ea quae facit, favorem humanum sibi usurpat per modum furti, quod est involuntaria communicatio; et ideo, proprie loquendo, simoniam non committit.

Ad septimum dicendum, quod ille qui dat ratione consanguinitatis praebendam alicui principaliter: aut intendit temporale bonum illius cui datur, et non alterius; et sic peccat graviter, sed simoniam non committit, quia non vendit, cum nihil accipiat: aut intendit aliquod bonum in seipsum redundans, sic quod magnificetur per hoc, et nobilitetur domus sua; vel quod ipse in consanguineis sit fortior; et sic ipse aliquid accipere sperat pro quo spiritualia dat, et simoniam committit: et reducitur ad id munus in quo continetur commodum quod ex tali datione sperat.

Ad octavum dicendum, quod in tali permutatione est simonia, si pro aliquo terreno commodo utriusque, vel alterius, talis commutatio fiat; si autem pro aliquo spirituali, utpote quia hic in illo loco melius possit Deo servire, non est simonia; unde tunc potest fieri commutatio ex auctoritate Episcopi dioecesani.

Ad nonum dicendum, quod in hoc distinguendum est: quia si ante donationem praebendae proventus percipiat pro aliqua justa causa, et non intervenit aliqua conventio cum eo cui dare disponit, non est simonia: si autem pactio intervenit, ut ante receptionem, vel post accipiat, simoniacum est.

Expositio textus.

Neque ex his aliquem in clericatus honorem vel exiguum surrogare: non quia ordinem non receperit, sed quia male promotus est; quod contingit dupliciter. Uno modo ex parte ordinantis, sive cum est haereticus, sive simoniacus, vel quocumque alio modo ab Ecclesia separatus, et sic est in proposito: sive cum ordinatur a non suo Episcopo sine licentia et auctoritate proprii Episcopi; et tunc debet deponi, nisi Episcopus ponat spem in ratihabitatione alterius Episcopi, sicut de beato Epiphanio in epistola sua (apud Hieronymum) legitur: sive ordinetur ab Episcopo qui abrenuntiavit officio et loco. Si enim officium sibi retinuerit, loco abrenuntians, potest conferre minores ordines, et de licentia Episcopi etiam majores. Alio modo est (1) male promotus, quia non promovetur sicut debet: quod contingit dupliciter. Primo. quia furtive accipit ordinem, ut cum accipit duos ordines sacros una die, vel unumquemque sine licentia Episcopi; et poena talium est depositio; et tunc si fuit super hoc lata excommunicatio, solus Papa potest cum eo dispensare: si autem non fuit, potest etiam Episcopus dispensare, praecipue in minoribus ordinibus, vel si claustrum intraverit. Secundo, quia praetermittit aliquem ordinem; et tunc, si ex malitia facit, debet deponi, quamvis characterem recipiat; si vero ignoranter, debet sibi imponi poena ab Episcopo, et interim careat executione ordinis, quousque ordinem praetermissum recipiat.

Quisquis horum alterum vendit sine quo alterum non habetur, neutrum vendere derelinquit. Hoc est intelligendum de illis quorum unum quod venditur, ordinatur ad alterum, quod sub pretio cadere non potest: sic beneficia ecclesiastica sunt ordinata ad ministrorum Ecclesiae sustentationem; et sic non potest ministrari (2) de jure patronatus, quod per se non venditur, quamvis transeat cum venditione villae; quia dominium villae non est ordinatum ad jus patronatus.

Simoniacae autem haeresis tripartita est distinctio. Simoniacus proprie dicitur qui est reus hujus peccati, vel dando vel accipiendo aliquod sacrum pro pretio. Contingit autem quandoque in ipsa datione simoniam intervenire per mediatores

(1) *Al.* etiam.
(2) *Forte* instari.

altero, vel utroque ignorante; et tunc fit simoniace ordinatio, quamvis non sit simoniacus qui ordinat vel ordinatur. Quandoque etiam potest esse simoniacus ex alia causa, et nullum vitium ex ipsa datione spiritualium intervenire; et tunc non simoniace ordinatur aliquis, quamvis sit simoniacus vel ordinans vel ordinatus; et secundum hoc distinguuntur modi in littera positi.

Sacri canones sanxerunt etc. Hic nota, quod tria tempora sunt observanda in ordinibus. Primo tempus aetatis ordinandi: circa quod sciendum est quod secundum antiqua jura a septimo anno usque ad duodecimum potest accipere omnes minores ordines: a duodecimo usque ad vigesimum primum potest recipere acolythatum et subdiaconatum, ita quod in vigesimoprimo subdiaconatum recipiat; in vigesimo sexto potest recipere diaconatum, in trigesimo presbyteratum; et postmodum potest fieri Episcopus. Sed nunc abbreviatum est tempus: quia subdiaconatum potest recipere quando pervenerit ad annos discretionis, ut possit cognoscere votum continentiae, et presbyter fieri in vigesimo quinto anno; et diaconatum circa vigesimumprimum annum (et praecipue in religiosis): Episcopus autem in trigesimo anno. Secundo debet considerari tempus determinatum anni, in quo fiunt ordines: circa quod sciendum est, quod majores ordines in sex temporibus anni possunt celebrari, scilicet; in quatuor sabbatis quatuor temporum, et in sabbato ante dominicam de Passione, et in vigilia Resurrectionis. Papa tamen in die dominico et festis praecipuis confert subdiaconatum; et in his etiam diebus quibus Episcopus potest conferre minores ordines. Episcopi autem in die dominico consecrandi sunt. Tertium tempus est distantia inter ordines suscipiendos: circa quod sciendum est, quod aliquis potest accipere omnes minores ordines una die; non tamen unum de minoribus cum subdiaconatu, nec duos de majoribus simul. Potest tamen in dominica consecrari in Episcopum qui praecedenti die factus est sacerdos. De illis autem qui gradatim ad clericatum accedunt, sciendum est, quod possunt in octo annis recipere omnes ordines; ita quod in primis duobus recipiant minores, in aliis quinque tres majores. Monachus tamen posset omnes recipere per annum, et etiam alii dispensative propter necessitatem Ecclesiae.

DISTINCTIO XXVI.

De sacramento conjugii, cujus institutio et causa ostenditur.

Cum alia sacramenta post peccatum et propter peccatum exordium sumpserint, matrimonii sacramentum etiam ante peccatum legitur institutum a Domino, non tamen ad remedium, sed ad officium. Refert enim Scriptura Gen. 2, in Adam misso sopore, atque una de costis ejus sumpta, et exinde muliere formata, virum, in spiritu intelligentem ad quem usum mulier facta esset, post extasim prophetice dixisse: « Hoc » nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea: propter » hoc relinquet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori » suae; et erunt duo in carne una. »

De duplici institutione conjugii.

Conjugii autem institutio duplex est. Una ante peccatum ad officium facta est in paradiso, ubi esset torus immaculatus et nuptiae honorabiles, ex quibus sine ardore conciperent, sine dolore parerent: altera post peccatum ad remedium facta extra paradisum propter illicitum motum devitandum. Prima ut natura multiplicaretur; secunda ut natura exciperetur, et vitium cohiberetur. Nam et ante peccatum dixit Deus (Gen. 1, 28): Crescite, et multiplicamini; » et post peccatum omnibus pene hominibus per diluvium consumptis. Quod vero ante peccatum institutum fuerit conjugium ad officium, post peccatum vero ad remedium concessum, Augustinus testatur, dicens (super Gen. ad litteram, lib. 9, cap. 7): « Quod sanis » est ad officium, aegrotis est ad remedium. Infirmitas enim » incontinentiae, quae est in carne per peccatum mortua, ne » cadat in ruinam flagitiorum, excipitur honestate nuptiarum. » Si vero non peccassent primi homines, sine carnis incentivo ac fervore libidinis ipsi ac successores eorum convenirent. Et sicut remunerabile est aliquod bonum opus, sic coitus eorum bonus esset et remunerabilis. Quia vero propter peccatum letalis concupiscentiae lex membris nostris inhaesit, sine qua carnalis non fit commixtio; reprehensibilis est et malus coitus, nisi excusetur per bona conjugii.

Quando secundum praeceptum, quando secundum indulgentiam contractum sit conjugium.

Prima institutio habuit praeceptum, secunda indulgentiam. Didicimus enim ab Apostolo (1 Corinth. 7), humano generi propter vitandam fornicationem indultum esse conjugium. Indulgentia vero, quia meliora non eligit, remedium habet, non praemium; a quo si quis declinaverit, meretur exitiale judicium. Quod secundum indulgentiam conceditur, voluntarium est, non necessarium: alioquin transgressor esset qui illud non faceret. Et potest sane intelligi illud sub praecepto dictum hominibus primis ante peccatum (Gen. 1, 28): « Crescite et » multiplicamini; » quo etiam post peccatum tenebantur usquequo est facta multiplicatio, post quam secundum indulgentiam matrimonii contractus fuit (1). Ita etiam post diluvium, quo universum pene humanum genus deletum est, secundum praeceptum dictum est filiis Noe (Gen. 9, 1): « Crescite, et multiplicamini. » Multiplicato vero homine, secundum indulgentiam contractum est, non secundum imperium.

Quibus modis accipiatur indulgentia.

Indulgentia autem diversis modis accipitur; scilicet pro concessione, pro remissione, pro permissione. Et est permissio in novo testamento de minoribus bonis, et de minoribus malis. De minoribus bonis est conjugium, quod non meretur palmam, sed est in remedium. De minoribus malis, idest de venialibus, est coitus qui fit causa incontinentiae. Illud, scilicet conjugium, indulgetur, idest conceditur; istud vero, idest coitus talis, permittitur, idest toleratur, ita quod non prohibetur.

Quod nuptiae sint bonae.

Fuerunt autem nonnulli haeretici nuptias detestantes, qui Tatiani appellati sunt: hi nuptias omnino damnant, ac pares fornicationibus aliisque corruptionibus faciunt, nec recipiunt in suorum numero conjugio utentem marem vel feminam (Ex Augustino lib. de Haeresibus, haer. 25). Quod autem res bona sit conjugium, non modo ex eo probatur quod Dominus legitur conjugium instituisse inter primos parentes, sed etiam quod in Cana Galilaeae nuptiis interfuit Christus, easque miraculo commendavit, aqua in vinum conversa: qui etiam postea virum dimittere uxorem prohibuit, nisi causa fornicationis. Apostolus etiam ait (1 Corinth. 7, 36): « Virgo non » peccat, si nubat. » Constat ergo rem bonam esse matrimonium; alioquin non esset sacramentum: sacramentum enim sacrum signum est.

Cujus rei sacramentum sit conjugium.

Cum ergo conjugium sacramentum sit, et sacrum signum est, et sacrae rei, scilicet conjunctionis Christi et Ecclesiae,

---

(1) *Forte* matrimonium contractum fuit.

sicut ait Apostolus (Ephes. 5, 31): « Scriptum est (inquit): « Relinquet homo patrem et matrem, et adhaerebit uxori « suae; et erunt duo in carne una. Sacramentum hoc magnum « est: ego autem dico in Christo et in Ecclesia. » Ut enim inter conjuges conjunctio est secundum consensum animorum, et secundum permixtionem corporum; sic Ecclesia Christo copulatur voluntate et natura, quia idem vult cum eo, et ipse formam sumpsit de natura hominis. Copulata est ergo sponso spiritualiter et corporaliter, idest caritate ac conformitate naturae. Hujus utriusque copulae figura est in conjugio. Consensus enim conjugum copulam spiritualem Christi et Ecclesiae, quae fit per caritatem, significat; commixtio vero sexuum illam significat quae fit per naturae conformitatem.

Qualiter intelligendum sit illud: Mulier illa non pertinet ad matrimonium cum qua non est commixtio sexuum.

Inde est quod quidam doctorum dixerunt, illam mulierem non pertinere ad matrimonium quae non experitur carnalem copulam. Ait enim Augustinus (1) (et habetur in Decr. 27, quaest. 2, cap. « Non est dubium »: « « Non dubium est il« lam mulierem non pertinere ad matrimonium cum qua do« cetur non fuisse commixtio sexus. » Item Leo Papa: « Cum « societas nuptiarum ita a principio sit instituta, ut praeter « commixtionem sexuum non habeat in se Christi et Ecclesiae « sacramentum, non dubium est illam mulierem non pertinere « ad matrimonium in qua docetur non fuisse nuptiale myste« rium. » Item Augustinus (lib. de bono Conjug., cap. 18): « Non est perfectum conjugium sine commixtione sexuum. » Hoc si secundum superficiem verborum quis acceperit, inducitur in errorem tantum ut dicat, sine carnali copula non posse contrahi matrimonium, et inter Mariam et Joseph non fuisse conjugium, vel non fuisse perfectum; quod nefas est sentire. Tanto enim sanctius fuit atque perfectius, quanto a carnali opere immunius. Sed superius posita, ea ratione dicta intelligendum est, non quin pertineat mulier illa ad matrimonium cum qua non est permixtio sexuum, sed non pertineat ad figuram conjunctionis Christi et Ecclesiae. Figurat enim illam unionem Christi et Ecclesiae quae est in caritate, sed non illam quae est in naturae conformitate. Est ergo et in illo matrimonio typus conjunctionis Christi et Ecclesiae: sed illius tamen qua Ecclesia Christo caritate unitur, non illius qua per susceptionem carnis capiti membra uniuntur. Nec ideo tamen minus sanctum est conjugium: quia, ut ait Augustinus (loc. cit.), in nuptiis plus valet sanctitas sacramenti quam fecunditas ventris. Est etiam conjugium signum spiritualis conjunctionis, et dilectionis animorum, qua inter se conjuges uniri debent; unde Apostolus ait (Ephes. 5): « Viri diligite uxores vestras ut corpora vestra »

(1) Apud Augustinum non occurrit: et summam esse sententiae Leonis quae cap. *Cum societas* ibidem subjungitur, appendix notat. Sumptum est autem caput istud ex epist. 90 Leonis ad Rusticum (*Ex edit. P. Nicolai*).

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de sacramento ordinis, quod ordinatur ad spiritualem multiplicationem Ecclesiae, hic incipit determinare de matrimonio, quod ordinatur ad materialem, multiplicationem fidelium; et dividitur in partes duas: in prima determinat de matrimonio; in secunda de personis contrahentibus matrimonium, 34 distinct., ibi: *Nunc superest attendere quae personae sint legitimae ad contrahendum matrimonium.* Prima in duas: in prima determinat ea quae pertinent ad matrimonium, inquantum est sacramentum; in secunda determinat causas matrimonii, 27 distinct., ibi: *Post hoc advertendum est quid sit conjugium.* Prima in duas: in prima determinat de institutione matrimonii; in secunda significationem ipsius: haec enim duo omnibus sacramentis communia sunt, ibi: *Cum alia sacramenta etc.* Circa primum tria facit: primo ostendit duas matrimonii institutiones; secundo ostendit differentiam illarum, ibi: *Prima institutio habuit praeceptum*; tertio excludit quemdam errorem qui potest ex praedictis habere occasionem, ibi: *Fuerunt autem nonnulli haeretici nuptias detestantes.* Circa secundum duo facit: primo ostendit differentiam inter secundam institutionem et primam, per hoc quod prima fuit in praecepto, secunda habuit indulgentiam (1); secundo ostendit qualiter haec indulgentia sumatur, ibi: *Indulgentia autem diversis modis accipitur.*

Cum ergo conjugium sacramentum sit, sacrum signum est, et sacrae rei. Hic determinat de significatione matrimonii; et circa hoc duo facit: primo determinat matrimonii significationem; secundo excludit quamdam falsam opinionem, quae ex praedictis ortum habuit, ibi: *Inde est quod quidam doctorum dixerunt, illam mulierem non pertinere ad matrimonium quae non experitur carnalem copulam.* Circa quod tria facit: primo ponit illa quae videntur esse pro dicta opinione; secundo ostendit opinionem esse falsam, ibi: *Hoc ergo si secundum verborum superficiem quis acceperit, inducitur in errorem;* tertio respondet ad probationem, ibi: *Sed superius posita, ea ratione dicta intelligendum est etc.*

(1) *Al.* indignationem.

QUAESTIO I.

Hic est duplex quaestio. Prima de matrimonio secundum quod est in officium naturae. Secunda de eo secundum quod est sacramentum.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.° utrum matrimonium sit naturale; 2.° utrum nunc sit in praecepto; 3.° utrum actus ejus sit licitus; 4.° utrum possit esse meritorius.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum matrimonium sit naturale.
(*3 cont. Gent., cap.* 123.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod matrimonium non sit naturale. Quia jus naturale est quod natura omnia animalia docuit. Sed in aliis animalibus est conjunctio sexuum absque matrimonio. Ergo matrimonium non est de jure naturali.

2. Praeterea, id quod est de jure naturali, invenitur in hominibus secundum quemlibet eorum statum. Sed matrimonium non fuit in quolibet statu hominum: quia, sicut dicit Tullius in principio Rhetor. (sive de Invent., lib. 1), homines a principio silvestres erant, et tunc nemo scivit proprios liberos, nec certas nuptias, in quibus matrimonium consistit. Ergo non est naturale.

3. Praeterea, naturalia sunt eadem apud omnes. Sed non eodem modo est matrimonium apud omnes, cum pro diversis legibus diversimode matrimonium celebretur. Ergo non est naturale.

4. Praeterea, illa sine quibus potest salvari naturae intentio, non videntur esse naturalia. Sed natura intendit conservationem speciei per generationem, quae potest esse sine matrimonio, ut patet in fornicariis. Ergo matrimonium non est naturale.

Sed contra est quod in principio Digestorum (in Digesto veteri, lib. 1, tit. 1, leg. 1) dicitur: *Jus naturale est maris et feminae conjunctio quam nos matrimonium appellamus.*

Praeterea, in 8 Ethic, cap. 12 vel 14, dicit Philosophus, quod homo magis est naturaliter conjugale animal quam politicum. Sed homo est naturaliter animal politicum et gregale, ut ipse dicit. Ergo naturaliter est conjugale; et sic conjugium, sive matrimonium, est naturale.

Solutio. Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur esse naturale dupliciter. Uno modo sicut ex principiis naturae ex necessitate causatum, ut moveri sursum est naturale igni etc.; et sic matrimonium non est naturale, nec aliquid eorum quae mediante libero arbitrio complentur. Alio modo dicitur naturale ad quod natura inclinat, sed mediante libero arbitrio completur, sicut actus virtutum dicuntur naturales; et hoc modo etiam matrimonium est naturale, quia ratio naturalis ad ipsum inclinat dupliciter. Primo quantum ad principalem ejus finem, qui est bonum prolis: non enim intendit natura solum generationem ejus, sed traductionem, et promotionem usque ad perfectum statum hominis, inquantum homo est, qui est virtutis status. Unde, secundum Philosophum (8 Ethic., cap. 11 vel 13), tria a parentibus habemus: scilicet esse, nutrimentum, et disciplinam. Filius autem a parente educari et instrui non posset, nisi determinatos et certos parentes haberet: quod non esset, nisi esset aliqua obligatio viri ad mulierem determinatam, quae matrimonium facit. Secundo quantum ad secundarium finem matrimonii, qui est mutuum obsequium sibi a conjugibus in rebus domesticis impensum. Sicut enim naturalis ratio dictat ut homines simul cohabitent, quia unus homo non sufficit sibi in omnibus quae ad vitam pertinent, ratione cujus dicitur homo naturaliter politicus; ita etiam eorum quibus indigetur ad humanam vitam, quaedam opera sunt competentia viris quaedam mulieribus; unde natura movet ut sit quaedam associatio viri ad mulierem, in qua est matrimonium. Et has duas causas ponit Philosophus in 8 Ethic. (cap. 12 vel 14).

Ad primum ergo dicendum, quod natura hominis ad aliquod inclinat dupliciter. Uno modo quia est conveniens naturae generis; et hoc est commune omnibus animalibus; alio modo quia est conveniens naturae differentiae qua species humana abundat a genere, inquantum est rationalis; sicut actus prudentiae et temperantiae. Et sicut natura generis quamvis sit una in omnibus animalibus, non tamen est eodem modo in omnibus; ita etiam non inclinat eodem modo in omnibus, sed secundum quod unicuique competit. Ad matrimonium ergo inclinat natura hominis ex parte differentiae quantum ad secundam rationem assignatam; unde Philosophus hanc rationem assignat hominibus supra alia animalia. Sed quantum ad primam (1) rationem inclinat ex parte generis; unde dicit, quod filiorum procreatio communis est omnibus animalibus. Tamen ad hoc non inclinat eodem modo in omnibus animalibus, quia quaedam animalia sunt quorum filii statim nati possunt sibi sufficienter victum quaerere, vel ad quorum sustentationem alter sufficit: et in his non est aliqua determinatio masculi ad feminam. In illis autem quorum filii indigent utriusque sustentatione, sed ad parvum tempus, invenitur aliqua determinatio quantum ad tempus illud; sicut in avibus quibusdam patet. Sed in homine, quia indiget filius cura parentum usque ad magnum tempus, est maxima determinatio masculi ad feminam, ad quam etiam natura generis (1) inclinat.

(1) *Al.* ad potentiam rationem.

Ad secundum dicendum, quod verbum Tullii potest esse verum quantum ad aliquam gentem; si tamen accipiatur principium proprium ipsius gentis per quod ab aliis gentibus est distincta, quia non in omnibus perducitur ad effectum hoc ad quod naturalis ratio inclinat: non autem est verum universaliter, quia a principio humani generis sacra Scriptura recitat fuisse conjugia.

Ad tertium dicendum, quod, secundum Philosophum, in 6 Ethicor., natura humana non est immobilis sicut divina; et ideo diversificantur ea quae sunt de jure naturali, secundum diversos status et conditiones hominum; quamvis ea quae sunt in rebus divinis naturaliter nullo modo varientur.

Ad quartum dicendum, quod natura non tantum intendit esse in prole (2), sed esse perfectum, ad quod exigitur matrimonium, ut ex dictis patet.

ARTICULUS II.

Utrum matrimonium adhuc maneat sub praecepto.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod matrimonium adhuc maneat sub praecepto. Quia praeceptum obligat quamdiu non revocatur. Sed prima institutio matrimonii fuit sub praecepto, ut in littera dicitur; nec unquam hoc praeceptum legitur revocatum, immo confirmatum, Matth. 19, 6: *Quos Deus conjunxit, homo non separet.* Ergo adhuc matrimonium est sub praecepto.

2. Praeterea, praecepta juris naturalis secundum omne tempus obligant. Sed matrimonium est de jure naturali, ut dictum est. Ergo etc.

3. Praeterea, bonum speciei melius est quam individui: quia bonum gentis est divinius quam bonum unius hominis, ut dicitur in 1 Ethic. (cap. 1). Sed praeceptum primo homini datum ad conservationem individui per actum nutritivae, adhuc obligat. Ergo multo magis praeceptum de matrimonio, quod pertinet ad conservationem speciei.

4. Praeterea, ubi manet eadem ratio obligans, eadem obligatio manere debet. Sed propter hoc obligabantur homines ad matrimonium antiquo tempore, ne multiplicatio generis humani cessaret. Cum ergo hoc idem sequatur, si quilibet libere potest a matrimonio abstinere; videtur quod matrimonium sit in praecepto.

Sed contra est quod dicitur 1 Corinth. 7, 37: *Qui non jungit matrimonio virginem suam, melius facit*, scilicet quam qui jungit. Ergo contractus matrimonii nunc non est sub praecepto.

(1) *Al.* gentis.
(2) *Al.* personale: *item* personae.

Praeterea, nulli debetur praemium pro trangressione praecepti. Sed virginibus debetur speciale praemium, scilicet aureola. Ergo matrimonium non est sub praecepto.

Solutio. Respondeo dicendum, quod natura inclinat ad aliquid dupliciter. Uno modo sicut ad id quod est necessarium ad perfectionem unius; et talis inclinatio quemlibet obligat; quia naturales perfectiones omnibus sunt communes. Alio modo inclinat ad aliquid quod est necessarium ad perfectionem multitudinis: et cum multa sint hujusmodi, quorum unum impedit aliud; ex tali inclinatione non obligatur quilibet homo per modum praecepti; alias quilibet homo obligaretur ad agriculturam et aedificatoriam, et hujusmodi officia, quae sunt necessaria communitati humanae: sed inclinationi naturae satisfit cum per diversos diversa complentur de praedictis. Cum ergo ad perfectionem humanae multitudinis sit necessarium aliquos contemplativae vitae inservire, quae maxime per matrimonium impeditur; inclinatio naturae ad matrimonium non obligat per modum praecepti, etiam secundum philosophos; unde Theophrastus (apud Hieronymum, lib. 1 contra Jovin., cap. 28), probat quod sapienti non expedit nubere.

Ad primum ergo dicendum, quod praeceptum illud non est revocatum; nec tamen obligat unumquemque ratione jam dicta, nisi illo tempore quo paucitas hominum exigebat ut quilibet generationi vacaret.

Ad secundum et tertium patet solutio ex dictis.

Ad quartum dicendum, quod natura humana communiter ad diversa officia et actus inclinat, ut dictum est. Sed quia est diversimode in diversis, secundum quod individuatur in hoc vel illo; unum magis inclinat ad unum illorum officiorum, alium ad aliud: et ex hac diversitate simul cum divina providentia, quae omnia moderatur, contingit quod unus eligit unum officium, ut agriculturam, alius aliud; et sic etiam contingit quod quidam eligunt matrimonialem vitam, et quidam contemplativam. Unde nullum periculum imminet.

ARTICULUS III.

Utrum actus matrimonialis semper sit peccatum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod actus matrimonialis semper sit peccatum. 1 Corinth., 7, 29: *Qui nubunt, sint tamquam non nubentes.* Sed non nubentes non habent actum matrimonialem. Ergo etiam nubentes peccant in actu illo.

2. Praeterea, Isaiae 69, 2: *Iniquitates vestrae diviserunt inter vos et Deum vestrum.* Sed actus matrimonialis dividit hominem a Deo; unde Exod. 19, praecipitur populo qui debebat Deum videre, quod non accedant ad uxores suas; et Hieronymus dicit (epist. 11), quod in actu matrimoniali Spiritus sanctus Prophetarum corda non tangit. Ergo est iniquitas.

3. Praeterea, illud quod secundum se est turpe, nullo modo potest bene fieri. Sed actus matrimonialis habet concupiscentiam adjunctam, quae semper turpis est. Ergo semper est peccatum.

4. Praeterea, nihil excusatur nisi peccatum. Sed actus matrimonialis indiget excusari per bona matrimonii, ut Magister dicit. Ergo est peccatum.

5. Praeterea, de similibus specie idem est judicium. Sed concubitus matrimonialis est ejusdem speciei cum actu adulterii, quia ad idem terminatur, scilicet speciem humanam. Ergo cum actus adulterii sit peccatum, et actus matrimonii.

6. Praeterea, superfluum in passionibus corrumpit virtutem. Sed semper in actu matrimonii est superfluitas delectationis, adeo quod absorbet rationem, quae est principale hominis bonum; unde Philosophus in 7 Ethic. (cap. 12 vel 14), dicit, quod impossibile est hominem aliquid in ipsa intelligere. Ergo semper actus matrimonialis est peccatum.

Sed contra; 1 Corinth. 7, 36: *Virgo non peccat, si nubat;* et 1 Timoth. 5, 14: *Volo juvenculas nubere, filios procreare.* Sed procreatio filiorum non potest fieri sine carnali conjunctione. Ergo actus matrimonialis non est peccatum; alias Apostolus non voluisset illud.

Praeterea, nullum peccatum est in praecepto. Sed actus matrimonialis est in praecepto; 1 Corinth. 7, 3: *Uxori vir debitum reddat.* Ergo non est peccatum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod supposito quod natura corporalis sit a Deo bono instituta; impossibile est dicere, quod ea quae pertinent ad conservationem naturae corporalis, et ad quae natura inclinat, sint universaliter mala; et ideo, cum inclinatio sit naturae ad prolis procreationem, per quam natura speciei conservatur, impossibile est dicere, quod actus quo procreatur proles, sit universaliter illicitus, ut in eo medium virtutis inveniri non possit; nisi ponatur secundum quorumdam insaniam, quod res corporales causatae sunt a deo malo; ex quo forte ista opinio derivatur quae in littera tangitur; et ideo est pessima haeresis.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus in verbis illis non prohibuit matrimonii actum, sicut nec rerum possessionem, cum dixit: *Qui utuntur hoc mundo, sint quasi non utentes.* Sed in utroque fruitionem prohibuit; quod patet ex ipso modo loquendi: non enim dixit: Sint non utentes, vel non habentes: sed *quasi non utentes*, vel *non habentes*.

Ad secundum dicendum, quod Deo conjungimur et secundum habitum gratiae, et secundum actum contemplationis et amoris. Quod ergo primam conjunctionem separat, semper est peccatum; non autem quod separat secundam: quia aliqua occupatio licita circa res inferiores animum distrahit, ut actu Deo conjungi non sit idoneus; et hoc praecipue accidit in carnali conjunctione, in qua detinetur mens propter delectationem intensam; et propter hoc, illis quibus competit divina contemplari, aut sacra tractare, indicitur pro tempore illo continentia ab uxoribus; et secundum hoc etiam dicitur quod Spiritus sanctus quantum ad actum revelationis secretorum non tangebat mentes Prophetarum in usu matrimonii.

Ad tertium dicendum, quod turpitudo illa concupiscentiae quae actum matrimonii semper concomitatur, non est turpitudo culpae, sed poenae, ex peccato primo proveniens; ut scilicet inferiores vires et membra corporis rationi non obediant; et propter hoc ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod illud proprie dicitur excusari quod aliquam similitudinem mali habet, et tamen non est malum, vel non tantum quantum apparet: quorum quaedam excusantur a toto, quaedam a tanto; et quia actus matrimonialis pro-

pter corruptionem concupiscentiae habet similitudinem actus inordinati, ideo pro bono matrimonii excusatur a toto, ut non sit peccatum.

Ad quintum dicendum, quod quamvis sint idem specie naturae, tamen differunt in specie moris, quam una circumstantia variat, scilicet accedere ad suam vel non suam; sicut etiam occidere hominem per violentiam vel per justitiam, facit diversam speciem moris, quamvis sit una species naturae; et tamen unum est licitum, aliud illicitum.

Ad sextum dicendum, quod superfluum passionis quod virtutem corrumpit, non solum impedit rationis actum, sed tollit rationis ordinem; quod non facit delectationis intensio in actu matrimoniali, quia etiam si tunc non ordinetur homo, tamen est a ratione praeordinatus.

ARTICULUS IV.

Utrum actus matrimonialis sit meritorius.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod actus matrimonialis non sit meritorius. Chrysostomus enim dicit super Matth. (Auctor oper. imperf. hom. 1): *Matrimonium etsi utentibus se poenam non infert, mercedem tamen non praestat.* Sed meritum respectu mercedis dicitur. Ergo actus matrimonialis non est meritorius.

2. Praeterea, illud quod est meritorium, dimittere non est laudabile. Sed laudabilis est virginitas, per quam matrimonium dimittitur. Ergo matrimonialis actus non est meritorius.

3. Praeterea, qui utitur indulgentia sibi facta, beneficio recepto utitur. Sed ex hoc quod alicui praestatur beneficium, non meretur. Ergo actus matrimonialis non est meritorius.

4. Praeterea, meritum in difficultate consistit, sicut et virtus. Sed actus matrimonialis non habet difficultatem, sed delectationem. Ergo non est meritorius.

5. Praeterea, illud quod non potest fieri sine peccato veniali, nunquam est meritorium; quia non potest homo simul mereri et demereri. Sed in actu matrimoniali semper est peccatum veniale: quia etiam primus motus in hujusmodi delectatione est peccatum veniale. Ergo actus praedictus non potest esse meritorius.

Sed contra, omnis actus in quo impletur praeceptum, est meritorius, si ex caritate fiat. Sed actus matrimonialis est hujusmodi: quia dicitur 1 Corinth. 7, 3: *Uxori vir debitum reddat.* Ergo etc.

Praeterea, omnis actus virtutis est meritorius. Sed actus praedictus est actus justitiae, quia dicitur redditio debiti. Ergo est meritorius.

Solutio. Respondeo dicendum, quod cum nullus actus ex deliberata voluntate procedens sit indifferens, ut in 2 lib., dist. 40, quaest. unic. art. 5, dictum est, actus matrimonialis semper est peccatum, vel meritorius in eo qui gratiam habet. Si enim ad actum matrimonialem virtus inducat, vel justitiae, ut debitum reddat, vel religionis, ut proles ad cultum Dei procreetur, est meritorius. Si autem moveat libido sistens infra bona matrimonii, ut scilicet nullo modo ad aliam accedere vellet, est peccatum veniale. Si autem extra bona matrimonii efferatur, ut scilicet cum quacumque muliere id facere proponeret, est peccatum mortale. Natura autem movere non potest quin vel ordinetur ratione, et sic erit motus virtutis; vel non ordinetur, et sic erit motus libidinis.

Ad primum ergo dicendum, quod radix merendi quantum ad praemium substantiale est ipsa caritas: sed quantum ad aliquod accidentale praemium ratio meriti consistit in difficultate actus; et sic actus matrimonii non est meritorius, sed primo modo.

Ad secundum dicendum, quod homo potest mereri in minoribus bonis et in majoribus: unde quando aliquis minora bona dimittit ut majora faciat, laudandus est a minus meritorio actu discedens.

Ad tertium dicendum quod indulgentia quandoque est de minoribus malis; et sic indulgetur actus matrimonii prout ad ipsum movet libido infra terminos matrimonii consistens, sic enim est veniale peccatum: sed prout ad ipsum movet virtus, ut est meritorius, non habet indulgentiam nisi secundum quod est indulgentia de minoribus bonis, quae idem est quod concessio. Nec est inconveniens quod ille qui tali concessione utitur, mereatur: quia bonus usus beneficiorum Dei meritorius est.

Ad quartum dicendum, quod difficultas laboris requiritur ad meritum praemii accidentalis; sed ad meritum praemii essentialis requiritur difficultas consistens in ordinatione medii, et hoc est etiam in actu matrimoniali.

Ad quintum dicendum, quod primus motus secundum quod dicitur peccatum veniale, est motus appetitus in aliquod ordinatum delectabile, quod non est in actu matrimoniali; et ideo ratio non sequitur.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de matrimonio secundum quod est sacramentum: et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum sit sacramentum; 2.° de institutione ipsius; 3.° de effectu; 4.° de integritate.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum matrimonium sit sacramentum.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod matrimonium non sit sacramentum. Omne enim sacramentum novae legis habet aliquam formam quae est de essentia sacramenti. Sed benedictio quae fit per sacerdotes in nuptiis, non est de essentia matrimonii. Ergo non est sacramentum.

2. Praeterea, sacramentum, secundum Hugonem (lib. 1 de Sacram. par. 9, cap. 2), est materiale elementum. Sed matrimonium non habet pro materia aliquod materiale elementum. Ergo non est sacramentum.

3. Praeterea, sacramenta habent efficaciam ex passione Christi. Sed per matrimonium non conformatur homo passioni Christi, quae fuit poenalis, cum habeat delectationem adjunctam. Ergo non est sacramentum.

4. Praeterea, omne sacramentum novae legis efficit quod figurat. Sed matrimonium non efficit conjunctionem Christi et Ecclesiae quam significat. Ergo matrimonium non est sacramentum.

5. Praeterea, in aliis sacramentis est aliquid quod est res et sacramentum. Sed hoc non potest

inveniri in matrimonio, cum non imprimat characterem; alias non iteraretur. Ergo non est sacramentum.

Sed contra est quod dicitur Ephes. 5, 32: *Sacramentum hoc magnum est etc.*

Praeterea, sacramentum est sacrae rei signum. Sed matrimonium est hujusmodi. Ergo etc.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sacramentum importat aliquod remedium sanctitatis homini contra peccatum, exhibitum per sensibilia signa, ut in 1 dist., quaest. 1, art. 2, quaestiunc. 1, dictum est; unde, cum hoc inveniatur in matrimonio, inter sacramenta computatur.

Ad primum ergo dicendum, quod verba quibus consensus matrimonialis exprimitur, sunt forma hujus sacramenti, non autem benedictio sacerdotis quae est quoddam sacramentale.

Ad secundum dicendum, quod sacramentum matrimonii perficitur per actum ejus qui sacramento illo utitur, sicut poenitentia; et ideo, sicut poenitentia non habet aliam materiam nisi ipsos actus sensui subjectos, qui sunt loco materialis elementi, ita est de matrimonio.

Ad tertium dicendum, quod quamvis matrimonium non conformet passioni Christi quantum ad poenam, conformat tamen ei quantum ad caritatem per quam pro Ecclesia sibi in sponsam conjungenda passus est.

Ad quartum dicendum, quod unio Christi ad Ecclesiam non est res contenta in isto sacramento, sed res significata non contenta; et talem rem nullum sacramentum efficit, sed habet aliam rem contentam et significatam, quam efficit, ut dicetur. Magister autem posuit rem non contentam: quia erat hujus opinionis, quod non haberet rem aliquam contentam.

Ad quintum dicendum, quod etiam in hoc sacramento sunt illa tria: quia sacramenta tantum sunt actus exterius apparentes; sed res et sacramentum est obligatio quae innascitur viri ad mulierem ex talibus actibus; sed res ultima contenta est effectus hujus sacramenti: non contenta autem est res quam Magister determinat.

ARTICULUS II.

Utrum matrimonium debuit institui ante peccatum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod matrimonium non debuit institui ante peccatum. Quia illud quod est de jure naturali, non indiget institutione. Sed matrimonium est hujusmodi, ut ex dictis patet. Ergo non debuit institui.

2. Praeterea, sacramenta, sunt quaedam medicinae contra morbum peccati. Sed medicina non praeparatur nisi morbo. Ergo ante peccatum non debuit institui.

3. Praeterea, ad idem sufficit una institutio. Sed matrimonium fuit institutum etiam post peccatum, ut in littera dicitur. Ergo ante peccatum non fuit institutum.

4. Praeterea, institutio sacramenti debet esse a Deo. Sed ante peccatum verba quae ad matrimonium pertinent, determinate non sunt dicta a Deo, sed ab Adam: illa autem verba quae Deus dixit (Gen. 1, 28): *Crescite et multiplicamini*, dicta sunt etiam brutis, in quibus non est matrimonium. Ergo matrimonium non fuit institutum ante peccatum.

5. Praeterea, matrimonium est sacramentum novae legis. Sed sacramenta novae legis a Christo initium sumpserunt. Ergo non debuit ante peccatum institui.

Sed contra est quod dicitur Matth. 19, 4: *Non legistis, quod ab initio qui fecit hominem, masculum et feminam fecit illos etc.*

Praeterea, matrimonium est institutum ad procreationem prolis. Sed ante peccatum necessaria erat homini procreatio prolis, ut in 2 lib., dist. 20, dictum est. Ergo ante peccatum debuit matrimonium institui.

Solutio. Respondeo dicendum, quod natura inclinat ad matrimonium, intendens aliquod bonum, quod quidem variatur secundum diversos hominum status; et ideo oportet quod secundum illud bonum diversimode in diversis statibus hominum instituatur. Et ideo matrimonium, secundum quod ordinatur ad procreationem prolis, quae erat necessaria etiam peccato non existente, institutum fuit ante peccatum: secundum autem quod remedium praebet contra vulnus peccati, institutum fuit post peccatum tempore legis naturae; secundum autem determinationem personarum, institutionem habuit in lege Moysi; sed secundum quod repraesentat mysterium conjunctionis Christi et Ecclesiae, institutionem habuit in nova lege; et secundum hoc est sacramentum novae legis. Quantum autem ad alias utilitates quae ex matrimonio consequuntur, sicut est amicitia et mutuum obsequium sibi a conjugibus impensum, habet institutionem in lege civili. Sed quia de ratione sacramenti est quod sit signum et remedium; ideo quantum ad medias institutiones competit ei ratio sacramenti; sed quantum ad primam institutionem competit ei quod sit in officium naturae; quantum vero ad ultimam quod sit in officium civilitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod illa quae in communi sunt de jure naturali, indigent institutione quantum ad eorum determinationem, quae diversimode competit secundum diversos status; sicut de jure naturali est quod maleficia puniantur; sed quod talis poena tali culpae apponatur, per determinationem juris positivi fit.

Ad secundum dicendum, quod matrimonium non est tantum remedium contra peccatum, sed est principaliter in officium naturae; et sic institutum fuit ante peccatum, non autem prout est remedium.

Ad tertium dicendum, quod secundum diversa quae oportet in matrimonio determinari, non est inconveniens quod diversas habeat institutiones; et sic illa diversa institutio non est ejusdem secundum idem.

Ad quartum dicendum, quod matrimonium ante peccatum institutum fuit a Deo in hoc quod homini mulierem in adjutorium de costa formavit, et dixit eis: *Crescite et multiplicamini etc.*; quod quamvis aliis animalibus dixit, non tamen per ea eodem modo implendum sicut per homines. Adam autem verba illa protulit a Deo inspiratus, ut intelligeret matrimonii institutionem a Deo factam.

Ad quintum dicendum, quod quantum ad hoc quod matrimonium est sacramentum novae legis, non fuit ante Christum institutum, ut ex praedictis patet.

ARTICULUS III.

Utrum matrimonium conferat gratiam.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod matrimonium non conferat gratiam. Quia secundum Hugonem (lib. 1 de Sacram., par. 9, cap. 2), sacramenta ex sanctificatione invisibilem gratiam conferunt. Sed matrimonium non habet aliquam sanctificationem quae sit de essentia ejus. Ergo non confertur gratia in ipso.

2. Praeterea, omne sacramentum conferens gratiam, confert ipsam ex materia et forma sua. Sed actus qui sunt materia in hoc sacramento, non sunt causa gratiae: verba etiam exprimentia consensum non sunt causa gratiae, cum ex eis non sit aliqua sanctificatio. Ergo in matrimonio nullo modo gratia datur.

3. Praeterea, gratia ordinata contra vulnus peccati est necessaria omnibus habentibus vulnus illud. Sed in omnibus invenitur concupiscentiae vulnus. Si ergo in matrimonio detur gratia contra vulnus concupiscentiae, debent omnes homines matrimonium contrahere; et sic esset valde stultum a matrimonio abstinere.

4. Praeterea, infirmitas non accipit medicamentum ab eodem a quo accipit intensionem. Sed per matrimonium concupiscentia accipit intensionem: quia, sicut dicit Philosophus in 3 Ethic. (cap. ult.), insatiabilis est concupiscentiae appetitus, et per operationem (1) congruam augetur. Ergo videtur quod in matrimonio non conferatur remedium gratiae contra concupiscentiam.

Sed contra, definitio et definitum debent converti. Sed in definitione sacramenti ponitur causalitas gratiae, ut in 1 dist. patuit. Ergo cum matrimonium sit sacramentum, erit causa gratiae.

Praeterea, Augustinus dicit (super Gen. ad litteram, lib. 9, cap. 7), quod matrimonium est aegrotis in remedium. Sed non est in remedium nisi inquantum aliquam efficaciam habet. Ergo habet aliquid efficaciae ad reprimendum concupiscentiam. Sed concupiscentia non reprimitur nisi per gratiam. Ergo confertur in ipso gratia.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hoc fuit triplex opinio.

Quidam enim dixerunt, quod matrimonium nullo modo est causa gratiae, sed est tantum signum. Sed hoc non potest stare: quia secundum hoc in nullo differret a sacramentis veteris legis; unde non esset aliqua ratio quare sacramentis novae legis annumeraretur. Quod enim remedium praebeat satisfaciendo concupiscentiae, ne in praeceps (2) ruat, dum nimis arctatur, habuit etiam in veteri lege ex ipsa natura actus.

Et ideo alii dixerunt, quod confertur ibi gratia in ordine ad recessum a malo: quia excusatur actus a peccato, qui sine matrimonio peccatum esset. Sed hoc esset nimis parum: quia hoc etiam in veteri lege habuit; et ideo dicunt, quod facit recedere a malo, inquantum mitigat concupiscentiam ne extra bona matrimonii feratur; non autem per gratiam illam sit aliquod auxilium ad bene operandum. Sed hoc non potest stare: quia eadem gratia est quae impedit peccatum, et quae ad bonum inclinat, sicut idem calor qui aufert frigus, et qui calefacit.

(1) Al. oppositionem.
(2) Al. in praesenti.

Unde alii dicunt quod matrimonium, inquantum in fide Christi contrahitur, habet ut conferat gratiam adjuvantem ad illa operanda quae in matrimonio requiruntur; et hoc probabilius est: quia ubicumque datur divinitus aliqua facultas, dantur etiam auxilia quibus homo convenienter uti possit facultate illa; sicut patet quod omnibus potentiis animae respondent aliqua membra corporis, quibus in actum exire possint. Unde, cum in matrimonio detur homini ex divina institutione facultas utendi sua uxore ad procreationem prolis, datur etiam gratia sine qua id convenienter facere non posset; sicut etiam de potestate ordinis supra dictum est; et sic ista gratia data est ut jam res (1) contenta in hoc sacramento.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut aqua baptismi habet quod corpus tangat et cor (2) abluat ex tactu carnis Christi; ita matrimonium hoc habet ex hoc quod Christus sua passione illud repraesentavit; et non principaliter ex aliqua sanctificatione sacerdotis.

Ad secundum dicendum, quod sicut aqua baptismi vel forma verborum non operatur ad gratiam immediate, sed ad characterem; ita actus exteriores et verba experimentia consensum directe faciunt nexum quemdam, qui est sacramentum matrimonii; et hujusmodi nexus ex virtute divinae institutionis dispositive operatur ad gratiam.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, nisi contra concupiscentiae morbum posset aliquod efficacius remedium adhiberi. Adhibetur autem majus remedium per opera spiritualia et carnis mortificationem ab illis qui matrimonio non utuntur.

Ad quartum dicendum, quod contra concupiscentiam potest praestari remedium dupliciter. Uno modo ex parte ipsius concupiscentiae, ut reprimatur in sua radice; et sic remedium praestat matrimonium per gratiam quae in eo datur. Alio modo ex parte actus ejus; et hoc dupliciter. Uno modo ut actus ad quem inclinat concupiscentia, exterius turpitudine careat; et hoc fit per bona matrimonii, quae honestant carnalem concupiscentiam. Alio modo ut actus turpitudinem habens impediatur; quod fit ex ipsa natura actus: quia dum concupiscentiae satisfit in actu conjugali, ad alias corruptelas non ita incitat; propter quod dicit Apostolus, 1 Corinth. 7, 9: *Melius est nubere quam uri.* Quamvis enim opera concupiscentiae congrua (3) secundum se nata sint concupiscentiam augere; tamen secundum quod ratione ordinantur, ipsam reprimunt: quia ex similibus actibus similes relinquuntur dispositiones et habitus.

ARTICULUS IV.

Utrum carnalis commixtio sit de integritate matrimoniali. — (3 p., quaest. 29, art. 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod carnalis commixtio sit de integritate matrimonii. In ipsa enim institutione matrimonii dictum est, Gen. 2, 24: *Erunt duo in carne una.* Sed hoc non fit nisi per carnalem commixtionem. Ergo est de integritate matrimonii.

(1) *Nicolai*: ultima res.
(2) *In editis* et corpus.
(3) *Al.* cognita.

2. Praeterea, id quod pertinet ad significationem sacramenti, est de necessitate sacramenti, ut praedictum est. Sed carnalis commixtio pertinet ad significationem sacramenti, ut in littera dicitur. Ergo est de integritate sacramenti.

3. Praeterea, hujusmodi sacramentum ordinatur ad conservationem speciei. Sed conservatio speciei non potest fieri sine carnali commixtione. Ergo est de integritate sacramenti.

4. Praeterea, matrimonium est sacramentum, secundum quod remedium contra concupiscentiam praestat, de quo dicit Apostolus, 1 Corinth. 7, 9, quod *melius est nubere quam uri.* Sed hoc remedium non praestat in his qui carnaliter non commiscentur. Ergo idem quod prius.

Sed contra, in paradiso fuit matrimonium. Sed ibi non fuit carnalis copula. Ergo commixtio carnalis non est de integritate matrimonii.

Praeterea, sacramentum ex suo nomine sanctificationem importat. Sed sine carnali commixtione est matrimonium sanctius, ut in littera dicitur. Ergo carnalis commixtio non est de necessitate sacramenti.

Solutio. Respondeo dicendum, quod duplex est integritas. Una quae attenditur secundum perfectionem primam, quae consistit in ipso esse rei; alia quae attenditur secundum perfectionem secundam, quae consistit in operatione. Quia ergo carnalis commixtio est quaedam operatio, sive usus matrimonii, per quod facultas ad hoc datur; ideo erit carnalis commixtio de secunda integritate matrimonii, et non de prima.

Ad primum ergo dicendum, quod Adam exposuit integritatem matrimonii quantum ad utramque perfectionem, quia res ex suo actu innotescit.

Ad tertium dicendum, quod res non pervenit ad finem suum nisi per actum proprium; unde ex hoc quod finis matrimonii non habetur sine carnali commixtione, ostenditur quod sit de secunda integritate, et non de prima.

Ad quartum dicendum, quod ante commixtionem carnalem est matrimonium in remedium ex gratia quae in eo datur, quamvis non ex actu, quod pertinet ad integritatem secundam.

Expositio textus.

Cum alia sacramenta post peccatum et propter peccatum exordium sumpserint, matrimonii sacramentum etiam ante peccatum legitur institutum a Domino. Videtur quod de matrimonio debuerit determinare ante ordinem: quia prius est quod animale est quam quod spirituale est, ut dicitur 1 Corinth. 15. — Et dicendum, quod quamvis sit primum in via generationis, tamen in via sanctitatis et perfectionis est posterius; et ideo illud sacramentum quod habet minimum de spiritualitate, ultimo debet inter sacramenta ordinari.

Una de costis ejus sumpta, et exinde muliere formata. De hoc dictum est in 2 lib., dist. 18.

Prophetice dixisse, ut prophetia referatur ad mysterium Christi et Ecclesiae, quod praevidit; non ad usum mulieris quae solo sensu (1) percipi poterat (2) naturali ratione. Nec consequitur quod si Incarnationis mysterium praevidit, suum casum praesciverit, etiam supposito quod Christus non fuisset incarnatus homine non peccante: quia multa sunt quorum unum non est sine altero, quamvis unum sine altero possit intelligi.

Remedium habet, non praemium, scilicet accidentale, quale habet virginitas; scilicet aureolam.

(1) *Al.* quae consensu percipi etc.
(2) *Nicolai*: seu naturali ratione.

DISTINCTIO XXVII.

Quae sint consideranda in conjugio.

Post hoc advertendum est, quid sit conjugium, et quae sit efficiens causa conjugii, et causa propter quam contrahi debeat, et quae sint bona conjugii, et quomodo per ea excusetur coitus carnalis, et quae sint legitimae personae ad matrimonium. Sunt et alia plura in matrimonio consideranda quae sub compendio perstringemus.

Quid sit conjugium.

Sunt ergo nuptiae vel matrimonium, viri mulierisque conjunctio maritalis inter legitimas personas, individuam vitae consuetudinem retinens. Ad individuam consuetudinem vitae pertinet quod absque consensu alterius neuter continentiam profiteri potest vel orationi vacare: quod inter eos, dum vivunt vinculum conjugale permanet, ut alii se copulare non liceat, et ut invicem alter alteri exhibeat quod quisque sibi. Hac autem descriptione legitimorum et fidelium tantum matrimonium includitur.

De consensu qui efficit conjugium.

Efficiens autem causa matrimonii est consensus, non quilibet, sed per verba expressus, nec de futuro, sed de praesenti. Si enim consentiunt in futurum, dicentes: Accipiam te in virum, et ego te in uxorem: non est iste consensus efficax matrimonii. Item si consentiant mente, et non exprimant verbis, vel aliis certis signis; nec talis consensus efficit matrimonium. Si autem verbis explicant quod tamen corde non volunt; si non sit coactio ibi vel dolus, obligatio illa verborum, quibus consentiunt dicentes: Accipio te in virum, et ego te in uxorem: matrimonium facit.

Auctoritatibus probat quod solus consensus facit matrimonium.

Quod autem consensus matrimonium faciat, subditis probatur testimoniis. Ait enim Isidorus (1): « Consensus facit » matrimonium. » Item Nicolaus Papa (2): « Sufficiat solus » secundum leges eorum consensus de quorum conjunctionibus agitur; qui solus si forte in nuptiis defuerit, cetera etiam cum ipso coitu celebrata frustrantur. » Item Joannes Chrysostomus (3): « Matrimonium non quidem facit » coitus, sed voluntas; et ideo non solvit illud separatio corporis. » Item Ambrosius (4): « Non defloratio virginitatis » facit conjugium, sed pactio conjugalis. » Ex his apparet quod consensus, idest pactio conjugalis, matrimonium facit, et ex tunc conjugium est, etiam si non praecessit vel secuta est copula carnalis.

(1) In Isidoro non occurrit, sed tantum lib. 1 Etymol. vel origin., tit. *de conjugiis*, inde *sponsum et sponsam dici, quod in jura matrimonii consentirent* (*Ex edit. P. Nicolai*).
(2) Primus ad consulta Bulgarorum, cap. 3, et habetur in Decret. causa 27, quaest. 2, cap. *Sufficiat*, cap. *Matrimonium*, cap. Cum *initiatur*, et cap. *Conjux* (*Ex edit. P. Nicolai*).
(3) Sive Auctor operis imperfecti hom. 32 in Matthaeum (*Ex edit. P. Nicolai*).
(4) Lib. de Institutione virginis, cap. 6 (*Ex edit. P. Nicolai*).

Quando incipiat esse conjugium.

Quod enim ab ipsa desponsatione, in qua pactio conjugalis exprimitur, conjuges sint, sanctorum testimonia probant. Ait enim Ambrosius (ut sup.): « Cum initiatur conjugium, conjugii nomen asciscitur; cum conjungitur viro, conjugium est, non cum viri admixtione cognoscitur. » Item Isidorus (ut sup.): « Conjuges verius appellantur a prima desponsationis fide, quamvis adhuc inter eos ignoretur conjugalis concubitus. » Item Augustinus (lib. 1 de Nupt. et Concup., cap. 11): « Conjux vocatur ex prima desponsationis fide, quam concubitu non cognoverat, nec fuerat agniturus: nec perierat nec mendax manserat conjugis appellatio ubi non fuerat nec futura erat (1) carnis ulla commixtio: propter quod fidele conjugium ambo parentes Christi vocari meruerunt, non solum illa mater, sed etiam ille pater ejus sicut conjux matris ejus; utrumque tamen mente, non carne. » Ex his evidenter insinuatur quod ex tempore quo intercedit consensus voluntarius ac maritalis, qui solus conjugium facit, veri conjuges sunt sponsus et sponsa.

Secundum quosdam non est conjugium ante carnalem copulam, sed sponsi et sponsae sunt.

Quidam tamen asserunt, verum conjugium non contrahi ante traductionem et carnalem copulam, nec vere conjuges esse aliquos antequam intercedat commixtio sexus; sed a prima fide desponsationis vir sponsus, et mulier sponsa est non conjux. Sponsos autem et sponsas conjuges frequenter appellari dicunt, non quia sint, sed quia futuri sunt; cujus rei sponsionem invicem fecerunt; et secundum hoc verba praemissarum auctoritatum intelligenda fore tradunt.

Qua ratione nituntur.

Quod vero inter sponsam et conjugem plurimum intersit, ex eo astruunt, quia licet sponsae ante carnalem copulam inconsulto vel nolente sponso monasterium eligere: quo facto, sponso etiam licet aliam ducere: conjugatus vero vel conjugata nec continentiam nisi ex communi consensu servare valet, nec monasterium petere, nisi uterque continentiam pariter profiteatur. Quod vero liceat sponsae monasterium eligere, auctoritatibus sanctorum probatur. Ait enim Eusebius Papa (2): « Desponsatam puellam non licet parentibus alii viro tradere; tamen licet sibi monasterium eligere. » Item Gregorius (3): « Decreta legalia desponsatam, si converti voluerit, nullo penitus censuerunt (4) damno multari. » Refert etiam Hieronymus (5) quod Macarius inter Christi eremitas praecipuus, celebrato nuptiali convivio, cum vespere thalamum esset ingressurus, ex urbe egrediens transmarina petiit, et eremi solitudinem sibi elegit. Beatus etiam Alexius similiter ex nuptiis divina gratia vocatus, sponsam deseruit, et nudus Christo famulari coepit. His auctoritatibus et exemplis liquet licere sponsis sine consensu suarum sponsarum, et e converso, continentiam profiteri.

Quod conjugatus vel conjugata nequeant continentiam profiteri sine alterius consensu.

Hoc autem conjugatis nullatenus licet. Non enim potest vir melioris vitae propositum sumere sine uxoris consensu, et e contrario. Unde Gregorius scribens Theotistae Patritiae (6): « Sunt qui dicunt religionis gratia conjugia debere solvi. Unde sciendum est, quia etsi hoc lex humana concessit, tamen lex divina prohibuit. Si vero utrisque conveniat continentem vitam ducere, hoc quis audeat accusare? Sic enim multos sanctorum novimus cum suis conjugibus et prius continentem vitam duxisse, et post ad sanctae Ecclesiae regimina migrasse. Si vero continentiam quam vir appetit, mulier non sequitur, aut quam uxor appetit, vir recusat: conjugium dividi non potest, quia scriptum est (1 Corinth., 7, 4): Mulier potestatem suae carnis non habet, sed vir: similiter et vir potestatem suae carnis non habet, sed mulier. » Idem (1) « Agathosa latrix praesentium questa est virum suum contra voluntatem suam in monasterium esse conversum: quapropter experientiae tuae praecipimus ut diligenti inquisitione discutias ne forte ejus voluntate conversus sit, vel ipsa mutare se promiserit. Et si hoc repereris, et illum in monasterio permanere provideas, et hanc, sicut promisit, mutare vitam compellas. Si vero nihil horum est, nec quoddam fornicationis crimen, propter quod licet uxorem dimittere, praedictam mulierem commisisse cognoveris, ne illius conversio uxori relictae in saeculo fieri possit perditionis occasio, volumus ut maritum suum illi, etiamsi jam tonsuratus est, reddere debeas, omni excusatione cessante. Quia nisi fornicationis causa virum uxorem dimittere nulla ratio concedit. Postquam enim copulatione conjugii viri et mulieris unum corpus efficitur, non potest ex parte converti, et ex parte remanere in saeculo. » Item ex 8 Synodo (2): « Si quis conjugatus converti ad monasterium velit, non est recipiendus, nisi prius a conjuge castimoniam profitente fuerit absolutus. Tales ergo tunc sine culpa sequuntur Christum relicto saeculo, si habent ex pari voluntate castitatis consensum. » Item (3): « Si vir et uxor divertere pro sola religiosa inter se consenserint vita, nullatenus sine consensu Episcopi fiat, ut ab eo singulariter proviso constituantur loco. Nam uxore nolente, vel altero illorum, etiam pro tali re matrimonium non solvitur. » Item Augustinus (4): « Si abstines sine uxoris voluntate, tribuis ei fornicandi licentiam, et peccatum illius tuae imputabitur abstinentiae. » Item Nicolaus Papa (5): « Scripsit nobis Thaberga (6) Regina, regia se velle dignitate, vel copula exui; et sola vita privata esse contentam desiderare: cui scripsimus, non hoc aliter fieri posse nisi eamdem vitam vir ejus Lotharius elegerit. » Ex his patet quod conjugati sine communi consensu monasterium eligere, continentiam profiteri, vel habitum religionis sumere non valent; et si fecerint, revocari debent. Sponsi vero possunt sine communi consensu monasterium eligere. Unde videtur inter sponsum et sponsam conjugium non esse. Ideoque asserunt, a prima fide desponsationis conjuges appellari, non re praesentium, sed spe futurorum: quia ex fide quam ex desponsatione sibi invicem debent, postea efficiuntur conjuges. Praemissas autem auctoritates, quibus asseritur quod consensus matrimonium facit, ita intelligi volunt, ut consensus vel pactio conjugalis, non ante coitum faciat matrimonium, sed in coitu. Sicut enim defloratio virginitatis non facit matrimonium, nisi praecedat pactio conjugalis; ita nec pactio conjugalis, antequam adsit copula carnalis. Ex pactione ergo conjugali sponsi et sponsae fiunt ante coitum, in coitu vero efficiuntur conjuges. Facit enim pactio conjugalis ut quae prius erat sponsa, in coitu fiat conjux.

Responsio ad praedicta cum determinatione superiorum.

His autem ita respondemus. Fit aliquando desponsatio ubi est compromissio viri et mulieris de contrahendo matrimonio; non est autem ibi consensus de praesenti, et est desponsatio habens consensum de praesenti, id est pactionem conjugalem, quae sola facit conjugium. In illa ergo desponsatione ubi est pollicitatio contrahendi matrimonium, sponsi tantum et sponsae fiunt, non conjuges; et talibus sponsis licet sine communi consensu continentiam profiteri et monasterium eligere. In ea vero desponsatione ubi est consensus de praesenti, conjugium contrahitur, et ab illius desponsationis prima fide veri conjuges appellantur. Secundum hanc distinctionem desponsationis de sponsis varie loquuntur doctores.

Quomodo accipiatur sponsa in subditis capitulis.

Aliquando enim sponsas vocant quae talem habuerunt

(1) *In edit. Nicolai*: ubi non futura erat.

(2) Tom. 1 Concil., part. 1, et refertur in Decret. causa 27, quaest. 2, cap. *Desponsatam* (*Ex edit. P. Nicolai*).

(3) Lib. 6 Epistolarum, indict. 15, epist. 20, et refertur in Decretis, loc. cit., cap. *Decreta legalia* (*Ex edit. P. Nicolai*)

(4) *Al.* consueverunt.

(5) Haec appendix a Gratiano addita est post cap. *Scripsit nobis* ex Nicolao Papa sumptum, sicut et quod sequitur de Alexio. Non autem Hieronymi est, sed aliorum trium, qui Macarii Romani vitam conscripserunt, sicut in vitis Patrum videre est (*Ex edit. P. Nicolai*).

(6) Lib. 9 Epist., indict. 4, epist. 39 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) Eod. lib. epist. 44 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) Nec in vera et legitima modo extat, nec in ea etiam quae Photii pseudosynodus appellatur. Ex Basilio autem in Regulis fusius disputatis, cap. 12, colligi potest, ut et causa 27, quaest. 2, cap. *Si quis*, appendix notat (*Ex edit. P. Nicolai*).

(3) *Nicolai*: in alia Synodo Eugenii II.

(4) *Idem*: de adulterinis Conjugiis, lib. 1, cap 4, vel expressius Chrysostomus, hom. 1 in Psalm. 50.

(5) *Idem*: Carolo Regi scribens.

(6) *Idem* Thietberga.

desponsationem ubi fuit pactio conjugalis de praesenti; et illae vere conjuges sunt. Unde Gregorius (et habetur in Decret. causa 2, cap. « Si quis uxorem »): « Si quis uxorem » desponsaverit vel subarrhaverit, quamquam postmodum, » praeveniente die mortis ejus, nequiverit eam ducere in u» xorem; tamen nulli de consanguinitate ejus licet accipere » eam in conjugio; et si inventum fuerit factum, separetur » omnino. » Item Julius Papa (ibid. cap. « Si quis desponsaverit »): « Si quis desponsaverit uxorem, et subarrha» verit, et vel praeveniente die mortis, vel irruentibus qui» busdam causis eam non cognoverit; nec frater ejus nec ullus » de consanguinitate ejus eamdem sibi tollat in uxorem ullo » unquam tempore. » Item Gregorius (1) (ubi supra, cap. « Qui desponsatam »): « Qui desponsatam proximi sui » puellam ceperit in conjugium, anathema sit ipse, et omnes » consentientes ei: quia secundum legem Dei mori decerni» tur. Nam divinae legis mos est sponsas appellare conjuges, » ut in Evangelio (Matth. 1, 20): Accipe Mariam conju» gem tuam: et in Deuteronomio (cap. 22, 25): Si quis al» terius sponsam in agro vel quolibet loco oppresserit, vel » adduxerit in domum suam, moriatur, quia uxorem proximi » sui violavit, non quae jam uxor erat, sed quae a parentibus » uxor fieri debebat. » Ex his colligitur quod sponsae quaedam conjuges sunt ante commixtionem sexuum. Sed forte illud movet quod in fine capituli dicitur: « Non quae jam » uxor erat, sed quae uxor fieri debebat. » Quod non ita debet intelligi, quasi uxor vere non fuerit ex quo pactio conjugalis intercessit; sed quia nondum traducta fuerat, nec res uxoria intercesserat, scilicet concubitus conjugalis.

Quod aliter accipitur in his aliis capitulis sponsa.

Haec etiam sponsa est quae sic viro desponsata est ut non intercesserit consensus de praesenti, sed sponsio futuri, secundum quem modum illud decretum (2) intelligitur: « Si » quis sponsam filii oppresserit, et post filius ejus eam du» xerit; pater postea non habeat uxorem, nec mulier virum: » filius qui patris facinus ignoravit, aliam ducat. » Si conjux illa fuisset, quod utique foret, si in sponsalibus pactio conjugalis intercessisset, non permitteretur sponso aliam ducere. Moechis autem poena non nubendi ex rigore infligitur ut alii terreantur. Item ex eodem (3): « Quidam desponsavit » uxorem et dotavit, et cum ea coire non potuit quam clan» culo frater ejus corrupit, et gravidam reddidit. Decretum » est, ut quamvis nupta non potuerit esse legitimo viro, de» sponsatam tamen fratri frater habere non possit, sed » moechus et moecha fornicationis quidem vindictam susti» neant, licita vero eis conjugia non negentur. » De illa desponsatione hoc intelligi debet ubi non fuit consensus conjugalis de praesenti: alioquin non liceret eis alia sortiri conjugia. Secundum hoc etiam illud intelligi debet (1): « Statutum » est a sacro conventu ut si quis sponsam alterius rapuerit, » publica poenitentia mulctetur, et sine spe conjugii maneat; » et si ipsa eidem crimini consentiens non fuerit, licentia » nubendi alteri non negetur. » Apparet hanc fuisse desponsatam sine pactione conjugali de praesenti; et ideo non fuisse conjugem, cui vivente sponso alteri nubendi licentia non negatur. Sunt enim quaedam nuptialia pacta de futuro, ex quibus sponsi et sponsae vocantur, nec exinde conjuges sunt: et est pactio quaedam conjugalis de praesenti quae sponsum et sponsam etiam conjuges facit: et utraque pactio desponsatio vel sponsalia (2) interdum dicuntur; proprie tamen sponsalia dicuntur quaedam solemnia pacta nuptialia.

Quare non statim tradantur sponsae.

De nuptialibus pactis, ubi est tantum sponsio futuri, ait Augustinus (3): « Institutum est ut jam pactae sponsae non » statim tradantur, ne vilem habeat maritus datam, quam » non (4) suspiravit sponsus dilatam. »

Quae sponsa sit vidua mortuo sponso, et quae non.

Et est sciendum, quod illa sponsa quae tantum in futuro est pacta, mortuo sponso non remanet vidua, quia non fuerat vir ejus; unde si quis eam duxerit, ad sacros ordines conscendere non prohibetur, quia non duxit viduam. Viduae enim maritus aeque sicut bigamus sacerdos fieri prohibetur. Ex tali autem copula nullus arcetur a sacris ordinibus.

Qui alterius sponsam eo mortuo ducit, ad sacros ordines accedere potest.

Secundum hoc intelligendum est quod ait Pelagius Papa de illo qui, mortuo sponso, ejus sponsam ducit in uxorem: « Nihil est, inquit, quantum ad hunc articulum attinet, quod » ei obviet de canonicis institutis, » quin ad sacros ordines promoveri valeat. Si vero talis sponsa fuisset inter quam et sponsum ejus consensus de praesenti intercessisset, eo mortuo vidua remansisset, cui copulatus in conjugio ulterius ad sacros ordines non accederet, cum viduam duxerit. Non est ergo ambigendum quin solus de praesenti consensus conjugium efficiat, et exinde veri conjuges appellentur. Ideo post talem consensum, si quis alii se copulaverit, etiamsi carnis commixtio illic sequatur, ad priorem copulam revocandus est.

(1) Mauritio Imperatori. Sed nec apud Gregorium occurrit quod hic subjungitur, et in Decretis ubi supra, atque ex regulis consanguinitatis ab eo institutis Anselmus refert (*Ex edit. P. Nicolai*).
(2) Concilii Triburiensis, ut habetur in Decretis causa 27, quaest. 2, cap. *Si quis* (*Ex edit. P. Nicolai*).
(3) Triburiensi Concilio eadem causa 27, quaest. 12, cap. *Quidam*, immediate ante illud quod jam proxime relatum est (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) Quod in Decret. causa supradicta, et eadem quaest. cap. *Statutum est*, velut ex Concilio Toletano refertur. Sed in nullo Toletanorum Conciliorum inveniri appendix notat; haberi autem in Concilio Trosleiano, pro quo fortasse quidam inusitata sibi voce perterrefactus Toletanum putavit reponendum. Habetur quoque lib. 1 Capitularium Caroli Magni, cap. 105 (*Ex edit. P. Nicolai*).
(2) *In edit. Nicolai* desponsalia.
(3) Lib. 8 Confess., cap. 3 (*Ex edit. P. Nicolai*).
(4) *Al. deest* non.

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de institutione matrimonii et significatione ipsius, hic incipit determinare de causis ejus; et dividitur in partes duas: in prima de causis constituentibus matrimonium; in secunda de causis honestantibus ipsum, distinct. 31, ibi: *Post haec de bonis conjugii, quae sint, et qualiter coitum excusent, dicendum est.* Prima in duas: in prima determinat de causa efficiente matrimonium; in secunda de causa finali ipsius, circa finem 30 distinct., ibi: *Exposito quae sit causa efficiens matrimonii, consequens est ostendere ob quam causam soleat vel debeat contrahi matrimonium.* Prima in duas: in prima determinat de causa efficiente matrimonium; in secunda ponit impedimentum illius causae, 29 distinct., ibi: *Oportet autem consensum conjugalem liberum esse a coactione.* Prima in duas: in prima ostendit quod consensus facit matrimonium; in secunda ostendit qualem oporteat esse illum consensum, dist. 28, ibi: *Hic quaeri debet, utrum consensus de futuro, addito etiam juramento, conjugium efficiat.* Prima in duas: in prima, praemisso de quo est intentio, definit matrimonium, ut causa effectui proportionata sumatur; in secunda ostendit quae sit causa matrimonii, ibi: *Efficiens autem causa matrimonii est consensus.* Et haec dividitur in tres: in prima proponit quod intendit; in secunda probat propositum, ibi: *Quod autem consensus matrimonium faciat, subditis probatur testimoniis*; in tertia excludit errorem, ibi: *Quidam tamen asserunt, verum conjugium non contrahi ante*

traditionem, et carnalem copulam. Et dividitur in partes duas: in prima prosequitur partes erroris eorum: in secunda excludit eum, ibi: *His autem ita respondemus.* Circa primum tria facit: primo ponit opinionem illorum falsam; secundo ponit probationem ejus, ibi: *Quod vero inter sponsam et conjugem plurimum intersit, ex eo astruunt etc.*; tertio ponit responsionem eorum ad probationem pro veritate inductam, ibi: *Praemissas autem auctoritates.... ita intelligi volunt.*

His itaque respondemus. Hic respondet ad probationem illorum positam; et circa hoc tria facit: primo ponit distinctionem quamdam, qua praedictae auctoritates solvuntur; secundo probat illam distinctionem per diversas sanctorum auctoritates, ibi: *Aliquando enim sponsas vocant quae talem habuerunt desponsationem, ubi fuit pactio conjugalis de praesenti;* tertio probat eam per rationes, ibi: *Et sciendum est, quod illa sponsa quae tantum in futuro est pacta, mortuo sponso non remanet vidua.*

QUAESTIO I.

Hic est triplex quaestio. Prima de matrimonio. Secunda de sponsalibus. Tertia de bigamia.

Circa primum quaeruntur tria: 1.° quid sit matrimonium; 2.° utrum consensus sit causa matrimonii; 3.° utrum matrimonium possit solvi per religionis ingressum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum matrimonium sit in genere conjunctionis.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod matrimonium non sit in genere conjunctionis. Quia vinculum quo aliqua ligantur, differt a conjunctione ipsa sicut causa ab effectu. Sed matrimonium est vinculum quoddam quo matrimonio juncti ligantur. Ergo non est in genere conjunctionis.

2. Praeterea, omne sacramentum est sensibile signum. Sed nulla relatio est accidens sensibile. Ergo matrimonium, cum sit sacramentum, non erit in genere relationis; et ita nec in genere conjunctionis.

3. Praeterea, conjunctio est relatio aequiparantiae, sicut aequalitas. Sed non est una numero aequalitatis relatio in utroque extremorum, ut Avicenna dicit. Ergo nec una conjunctio; et sic, si matrimonium est in genere conjunctionis, non erit unum tantum matrimonium inter duos conjuges.

Sed contra, relatio est secundum quam aliqua ad invicem referuntur. Sed secundum matrimonium aliqua ad invicem referuntur: dicitur enim maritus vir uxoris, et uxor mariti uxor. Ergo matrimonium est in genere relationis, nec est aliud quam conjunctio.

Praeterea, unio duorum ad aliquod unum non fit nisi secundum conjunctionem. Hoc autem fit per matrimonium, ut patet Genes. 2, 24: *Erunt duo in carne una.* Ergo matrimonium est in genere conjunctionis.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod matrimonium incongrue nominetur. Quia denominatio debet fieri a digniori. Sed pater dignior est matre. Ergo magis debet denominari a patre quam a matre conjunctio utriusque.

2. Praeterea, res debet denominari ab eo quod est de essentia sua; quia ratio quam significat nomen, est definitio, ut dicitur in 4 Metaph. Sed nuptiae non sunt de essentia matrimonii. Ergo non debet matrimonium nuptiae appellari.

3. Praeterea, species non potest proprio nomine nominari ab eo quod est generis. Sed conjunctio est genus ad matrimonium. Ergo non proprie potest conjugium nominari.

Sed in contrarium est communis usu loquentium.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod inconvenienter definiatur in littera. Quia in mariti definitione oportet quod matrimonium ponatur: quia maritus est qui est mulieri matrimonio junctus. Sed ipse ponit matrimonialem conjunctionem in definitione matrimonii. Ergo videtur quod sit circulatio in definitionibus istis.

2. Praeterea, per matrimonium sicut vir efficitur maritus mulieris, ita mulier uxor viri. Ergo non magis deberet dici conjunctio maritalis quam uxoria.

3. Praeterea, consuetudo ad genus moris pertinet. Sed frequenter matrimonio juncti sunt valde moribus diversi. Ergo non debet poni in definitione matrimonii: *Individuam vitae consuetudinem retinens.*

4. Praeterea, inveniuntur aliae definitiones de matrimonio datae. Quia secundum Hugonem (lib. 2 de Sacram., part. 11, cap. 4), matrimonium est *duarum idonearum personarum legitimus de conjunctione consensus.* Secundum quosdam autem matrimonium est *consortium communis* (1) *vitae, et communicatio divini et humani juris.* Et quaeritur qualiter hae definitiones differant.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod conjunctio adunationem quamdam importat; unde ubicumque est adunatio aliquorum, ibi est aliqua conjunctio. Ea autem quae ordinantur ad aliquod unum, dicuntur in ordine ad aliud adunari; sicut multi homines adunantur ad unam militiam vel negotiationem exequendam, ex qua dicuntur commilitones ad invicem, vel socii negotiationis; et ideo, cum per matrimonium ordinentur aliqui ad unam generationem et educationem prolis, et iterum ad unam vitam domesticam; constat quod in matrimonio est aliqua conjunctio, secundum quam dicitur maritus et uxor; et talis conjunctio ex hoc quod ordinatur ad aliquod unum, est matrimonium; conjunctio autem corporum vel animorum ad matrimonium consequitur.

Ad primum ergo dicendum, quod matrimonium est vinculum quo ligantur formaliter, non effective; et ideo non oportet quod sit aliud a conjunctione.

Ad secundum dicendum, quod quamvis ipsa relatio non sit sensibile accidens, tamen causae ejus possunt esse sensibiles: nec in sacramento requiritur quod sit sensibile id quod est res et sacramentum (hoc enim modo se habet in hoc sacramento praedicta conjunctio), sed verba exprimentia consensum, quae sunt sacramentum tantum, et causa praedictae conjunctionis, sunt sensibilia.

Ad tertium dicendum, quod relatio fundatur in aliquo sicut in causa, ut similitudo in qualitate; et in aliquo sicut in subjecto, ut in ipsis similibus; et ex utraque parte potest attendi unitas et diversitas ipsius. Quia ergo in similitudine non est eadem

(1) Nicolai *communicationis.*

qualitas numero, sed specie in utroque simili; et iterum subjecta similitudinis sunt duo numero; et similiter est de aequalitate; ideo et aequalitas et similitudo omnibus modis est alia numero in utroque similium et aequalium. Sed relatio quae est matrimonium, ex una parte habet unitatem in utroque extremorum, scilicet ex parte causae, quia ad eamdem numero generationem ordinatur; sed ex parte subjecti habet diversitatem secundum numerum; et ideo haec relatio est una et multiplex: et secundum quod est multiplex ex parte subjecti, significatur his nominibus *uxor* et *maritus;* secundum autem quod est una, significatur hoc nomine *matrimonium.*

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod in matrimonio est tria considerare. Primo essentiam ipsius, quae est conjunctio; et secundum hoc nominatur conjugium. Secundo causam ejus, quae est desponsatio; et secundum hoc vocantur nuptiae a *nubere*, quia in ipsa solemnitate desponsationis qua matrimonium perficitur, capita nubentium velantur. Tertio effectum, qui est proles; et sic dicitur matrimonium, ut Augustinus dicit contra Faustum (lib. 19, cap. 26), ob hoc quod mulier non debet ad aliud nubere, nisi ut sit mater. Potest etiam dici matrimonium, quasi matris munium, idest officium: quia feminis maxime incumbit officium educandae prolis. Vel dicitur matrimonium, quasi matrem muniens: quia jam habet quod defendatur et muniatur, scilicet virum. Vel dicitur matrimonium, quasi matrem monens, ne virum relinquat, alteri adhaerens. Vel dicitur matrimonium, quasi materia unius, quia in eo fit conjunctio ad unam prolem materialiter inducendam, ut dicatur matrimonium a monos et materia. Vel dicitur matrimonium, ut Isidorus (lib. 9 Etym., cap. 7) dicit, a matre et nato; quia per matrimonium efficitur aliqua mater nati.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis pater sit dignior quam mater, tamen circa prolem magis officiosa est mater quam pater. Vel ideo quia mulier ad hoc principaliter facta est ut sit homini in adjutorium prolis; non autem vir propter hoc factus est; unde magis pertinet ad rationem matrimonii mater quam pater.

Ad secundum dicendum, quod aliquando essentialia cognoscuntur per accidentalia; et ideo etiam per accidentalia aliqua nominari possunt, cum nomen detur causa rei innotescendae.

Ad tertium dicendum, quod aliquando species nominatur ab eo quod est generis, propter imperfectionem speciei, quando scilicet habet complete generis rationem; nec tamen aliquid addit quod ad dignitatem pertineat; sicut proprium accidentale retinet nomen proprii communis. Aliquando autem propter perfectionem, quando in una specie complete invenitur ratio generis, et non in alia; sicut animal denominatur ab anima, quae competit animato corpori, quod est genus animalis; sed animatio non invenitur perfecte in animatis quae non sunt animalia; et similiter est in proposito: quia conjunctio viri ad mulierem per matrimonium est maxima, cum sit et animarum et corporum; et ideo conjugium nominatur.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod, sicut supra dictum est, in matrimonio tria possunt considerari; scilicet causa ipsius, et essentia ejus, et effectus; et secundum hoc tres definitiones inveniuntur de matrimonio datae. Nam definitio Hugonis tangit causam, scilicet consensum, et per se non est. Definitio autem in littera posita tangit essentiam matrimonii, scilicet conjunctionem, et addit determinatum subjectum in hoc quod dicit: *Inter legitimas personas.* Ponit etiam differentiam contrahentem ad speciem in hoc quod dicit, *Maritalis*: quia cum matrimonium sit conjunctio in ordine ad aliquod unum, talis conjunctio in speciem trahitur per illud ad quod ordinatur; et hoc est quod ad maritum pertinet. Ponit etiam virtutem hujus conjunctionis, quia indissolubilis est, in hoc quod dicit: *Individuam vitae consuetudinem retinens.* Sed alia definitio tangit effectum ad quem ordinatur matrimonium; scilicet vitam communem (1) in rebus domesticis. Et quia omnis communicatio aliqua lege ordinatur; ideo ponitur ordinativum istius communionis, scilicet jus divinum et humanum: aliae enim communicationes, ut negotiatorum et commilitantium, solo jure humano institutae sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod priora aliquando, ex quibus debet dari definitio, non sunt nominata; et ideo in definitione aliquorum ponuntur aliqua posteriora simpliciter, quae sunt priora quo ad nos, sicut in definitione qualitatis ponitur quale a Philosopho, cum dicit (lib. Praedicamentorum, cap. de qualitate): *Qualitas est secundum quam quales dicimur;* et ita etiam hic in definitione matrimonii ponitur conjunctio maritalis; ut sit sensus, quod matrimonium est conjunctio ad ea quae mariti officium requirit, quae non poterant uno nominari nomine.

Ad secundum dicendum, quod per hanc differentiam tangitur finis conjunctionis, ut dictum est; et quia, ut dicit Apostolus, 1 Corinth. 7, vir non est propter mulierem, sed mulier propter virum; ideo haec differentia potius debet sumi a viro quam a muliere.

Ad tertium dicendum, quod sicut vita civilis non importat actum singularem hujus vel illius, sed ea quae ad communicationem civilem pertinent; ita vita conjugalis nihil est aliud quam conversatio ad communicationem talem pertinens; et ideo quantum ad hanc vitam semper consuetudo est individua, quamvis sit diversa quantum ad actus singulares utriusque.

Ad quartum patet solutio ex dictis.

ARTICULUS II.

Utrum consensus sit causa efficiens matrimonii.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod consensus non sit causa efficiens matrimonii. Sacramenta enim non sunt a voluntate humana, sed ab institutione divina. Sed consensus ad voluntatem pertinet. Ergo non est causa matrimonii, sicut nec aliorum sacramentorum.

2 Praeterea, idem non est causa sui ipsius. Sed matrimonium nihil aliud videtur esse quam consensus: quia consensus ipse significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam. Ergo consensus non est causa matrimonii.

3. Praeterea, unius debet esse una causa. Sed matrimonium inter duos est unum, ut dictum est: consensus autem duorum sunt diversi, quia diversorum sunt, et etiam in diversa: ab una enim parte

(1) *Al.* scilicet vita communis.

est consensus in virum, ex alia in uxorem. Ergo mutuus consensus non est causa matrimonii.

Sed contra est quod Chrysostomus dicit (Auctor Oper. imperf., et refertur in Decr., dist. 26, quaest. 2, cap. *Matrimonium*): *Matrimonium non facit coitus, sed voluntas.*

Praeterea, unus non accipit potestatem in eo quod est libere alterius, nisi per ejus consensum. Sed per matrimonium accipit uterque conjugum potestatem in corpus alterius, ut patet 1 Corinth. 7, cum prius uterque sui corporis liberam potestatem haberet. Ergo consensus facit matrimonium.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non oporteat consensum per verba exprimi. Quia sicut per matrimonium redigitur homo in potestatem alterius, ita per votum. Sed votum obligat quo ad Deum, etiam si non exprimatur verbis. Ergo et consensus facit matrimonii obligationem etiam sine expressione verborum.

2. Praeterea, matrimonium potest esse inter aliquos qui suum consensum sibi mutuo verbis exprimere non possunt: quia vel sunt muti, vel diversarum linguarum. Ergo expressio consensus per verba non requiritur ad matrimonium.

3. Praeterea, si omittatur illud quod est de necessitate sacramenti quacumque ex causa, non est sacramentum. Sed in aliquo casu est matrimonium sine expressione verborum: sicut quando puella tacet prae verecundia, parentibus eam viro tradentibus. Ergo expressio verborum non est de necessitate matrimonii.

Sed contra, matrimonium est sacramentum quoddam. Sed in omni sacramento requiritur aliquod sensibile signum. Ergo et in matrimonio; et ita oportet ibi saltem esse verba exprimentia consensum sensibiliter.

Praeterea, in matrimonio fit contractus inter virum et mulierem. Sed in quolibet contractu oportet esse expressionem verborum, quibus se mutuo homines obligent. Ergo in matrimonio oportet esse consensum per verba expressum.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod consensus expressus per verba de futuro, matrimonium faciat. Quia sicut se habet praesens ad praesens, ita futurum ad futurum. Sed consensus per verba de praesenti expressus facit matrimonium in praesenti. Ergo consensus expressus per verba de futuro facit matrimonium in futuro.

2. Praeterea, sicut in matrimonio fit quaedam obligatio per verba exprimentia consensum, ita et in aliis civilibus contractibus. Sed in aliis contractibus non differt utrum per verba de praesenti vel de futuro obligatio fiat. Ergo nec in matrimonio differt.

3. Praeterea, per votum religionis homo contrahit matrimonium spirituale cum Deo. Sed votum religionis fit per verba de futuro, et obligat. Ergo similiter potest fieri matrimonium per verba de futuro.

Sed contra est, quia ille qui consentit in aliquam per verba de futuro, et postea cum alia per verba de praesenti, debet, secundum jura, habere secundam pro uxore. Sed hoc non esset, si consensus per verba de futuro faceret matrimonium: quia ex quo verum est matrimonium cum una, ea vivente non potest contrahi cum alia. Ergo consensus per verba de futuro non facit matrimonium.

Praeterea, qui promittit se aliquid tractaturum, nondum facit illud. Sed qui consentit per verba de futuro, promittit se cum aliqua tractaturum matrimonium. Ergo non contrahit adhuc cum illa.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod consensus expressio per verba, etiam si desit interior consensus, facit matrimonium. Quia fraus et dolus nemini debet patrocinari, secundum jura. Sed ille qui verbis consensum exprimit quem corde non habet, dolum committit. Ergo non debet sibi patrocinari, ut ab obligatione matrimonii liber reddatur.

2. Praeterea, assensus mentalis alterius non potest esse alicui notus, nisi quatenus per verba exprimitur. Si ergo expressio verborum non sufficit, sed consensus interior requiritur in utroque conjugum; tunc neuter poterit scire de altero an sit ei verus conjux; et ita erit fornicator quandocumque matrimonio utetur.

3. Praeterea, si aliquis probatur per verba de praesenti in aliquam consensisse, cogitur per excommunicationis sententiam ut eam habeat in uxorem, quamvis dicat consensum mentalem defuisse; etiamsi postea cum alia contraxerit consensu mentali verbis expresso. Sed hoc non esset, si requireretur consensus mentalis ad matrimonium. Ergo non requiritur.

Sed contra est quod Innocentius III dicit in Decr. (extra. de Sponsal. et Matrim., cap. *Tua nos*, in fine, in isto casu loquens): *Sine consensu nequeunt cetera foedus perficere conjugale.*

Praeterea, intentio requiritur in omnibus sacramentis. Sed ille qui corde non consentit, non habet intentionem matrimonium contrahendi. Ergo non fit matrimonium.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in omnibus sacramentis est aliqua spiritualis operatio mediante materiali operatione quae eam significat; sicut per ablutionem corporalem in baptismo fit ablutio interior spiritualis; unde, cum in matrimonio sit quaedam spiritualis conjunctio, inquantum matrimonium est sacramentum, et aliqua materialis, secundum quod est in officium naturae et civilis vitae; oportet quod mediante materiali fiat spiritualis virtute divina; unde, cum conjunctiones materialium contractuum fiant per mutuum consensum, oportet quod hoc modo etiam fiat matrimonialis conjunctio.

Ad primum ergo dicendum, quod sacramentorum prima causa est divina virtus, quae in eis operatur salutem; sed causae secundae instrumentales sunt materiales operationes ex divina institutione efficaciam habentes; et sic consensus in matrimonio est causa.

Ad secundum dicendum, quod matrimonium non est ipse consensus, sed quaedam unio ordinatorum ad invicem, ut dictum est, quam consensus facit; nec consensus, proprie loquendo, conjunctionem Christi ad Ecclesiam significat, sed voluntatem ejus, qua factum est ut Ecclesiae conjungeretur.

Ad tertium dicendum, quod sicut matrimonium est unum ex parte ejus in quod fit conjunctio,

quamvis sit multiplex ex parte conjunctorum; ita etiam consensus est unus ex parte ejus in quod consentitur, scilicet praedictae conjunctionis, quamvis sit multiplex ex parte consentientium: nec est directe consensus in virum, sed in conjunctionem ad virum ex parte uxoris; et similiter ex parte viri consensus in conjunctionem ad uxorem.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod, sicut ex dictis patet, conjunctio matrimonialis fit ad modum obligationis in contractibus materialibus. Et quia materiales contractus non possunt fieri nisi sibi invicem voluntatem suam verbis promant qui contrahunt; ideo etiam oportet quod consensus matrimonium faciens verbis exprimatur, ut expressio verborum se habeat ad matrimonium sicut ablutio exterior ad baptismum.

Ad primum ergo dicendum, quod in voto non est aliqua sacramentalis obligatio, sed spiritualis tantum; et ideo non oportet quod fiat ad modum materialium contractuum ad hoc quod obliget, sicut est de matrimonio.

Ad secundum dicendum, quod quamvis non possint vota sua mutuo verbis tales exprimere, possunt tamen exprimere nutibus; et tales nutus pro verbis computantur.

Ad tertium dicendum, quod, sicut dicit Hugo de Sancto Vict. (ubi supra), eos qui conjunguntur, sic oportet consentire ut invicem se spontanee recipiant; quod judicatur fieri, si in desponsatione non contradicant; unde verba parentum computantur in casu illo ac si essent puellae: sunt enim sufficiens signum quod sunt ejus, ex quo non contradicit.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod causae sacramentales significando efficiunt, unde efficiunt quod significant: et quia cum aliquis consensum suum per verba de futuro exprimit, non significat se facere matrimonium, sed promittit se facturum; ideo talis expressio consensus non facit matrimonium, sed dispositionem ejus, quae sponsalia nominantur.

Ad primum ergo dicendum, quod consensus exprimitur per verba de praesenti, et verba sunt praesentia, et in praesens consentitur pro eodem tempore; sed quando consensus fit per verba de futuro, verba sunt praesentia, sed consentitur in futurum; et ideo non pro eodem tempore; et propter hoc non est simile.

Ad secundum dicendum, quod etiam in aliis contractibus, qui verbis futuris utitur, non transfert potestatem rei suae in alterum; ut si dicat, Dabo tibi; sed solum quando verbis praesentibus utitur.

Ad tertium dicendum, quod in voto professionis actus spiritualis matrimonii per verba de futuro exprimitur, scilicet obedientia, vel observantia regulae, et non ipsum matrimonium spirituale. Si autem matrimonium spirituale in futuro voveatur, non est votum spirituale: quia nondum ex hoc aliquis est monachus; sed se futurum monachum pollicetur.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod sicut se habet ablutio exterior ad baptismum, ita se habet expressio verborum ad hoc sacramentum, ut dictum est. Unde sicut si aliquis ablutionem exteriorem reciperet non intendens accipere sacramentum, sed ludum et dolum facere, non esset baptizatus; ita expressio verborum sine interiori consensu matrimonium non facit.

Ad primum ergo dicendum, quod ibi sunt duo; scilicet defectus consensus, qui sibi patrocinatur in foro conscientiae, ut non astringatur vinculo matrimonii, quamvis non in foro Ecclesiae, in quo judicatur secundum allegata; et dolus verborum; et hic non patrocinatur nec in foro poenitentiae, nec in foro Ecclesiae, quia in utroque pro hoc punitur.

Ad secundum dicendum, quod si desit consensus mentalis ex parte unius, ex neutra parte est matrimonium: quia matrimonium consistit in mutua conjunctione, ut dictum est. Tamen probabiliter potest credi dolus non esse, nisi signa evidentia doli appareant: quia de quolibet est praesumendum bonum, nisi probetur contrarium; unde ille ex cujus parte dolus non est, a peccato excusatur per ignorantiam.

Ad tertium dicendum, quod in tali casu Ecclesia compellit eum ad standum cum prima uxore, quia judicat secundum ea quae foris apparent; nec decipitur in justitia, quamvis decipiatur in facto. Sed ille debet potius excommunicationem sustinere quam ad primam uxorem accedat; vel debet in alias regiones remotas fugere.

ARTICULUS III.

Utrum alter conjugum, etiam post carnalem copulam, possit altero invito ad religionem transire.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod alter conjugum, etiam post carnalem copulam, possit, altero invito, ad religionem transire. Quia lex divina magis debet spiritualibus favere quam lex humana. Sed lex humana hoc permisit. Ergo multo fortius lex divina permittere debuit.

2. Praeterea, minus bonum non impedit majus bonum. Sed matrimonii status est minus bonum quam status religionis, ut patet 1 Corinth., 7. Ergo per matrimonium non debet homo impediri quin possit ad religionem transire.

3. Praeterea, in qualibet religione fit quoddam spirituale matrimonium. Sed licet de leviori religione ad arctiorem transire. Ergo et licet de matrimonio leviori, scilicet carnali, ad arctius, scilicet matrimonium religionis, transire, etiam invita uxore.

Sed contra est quod dicitur 1 Corinth., 7, ut nec etiam ad tempus vacent orationi conjuges sine mutuo consensu a matrimonio abstinentes.

Praeterea, nullus potest facere licite quod est in praejudicium alterius, sine ejus voluntate. Sed votum religionis emissum ab uno conjugum est in praejudicium alterius: quia unus habet potestatem corporis alterius. Ergo unus sine consensu alterius non potest votum religionis emittere.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod nec etiam ante carnalem copulam. Indivisibilitas enim matrimonii pertinet ad matrimonii sacramentum, inquantum, scilicet, significat perpetuam conjunctionem Christi ad Ecclesiam. Sed ante carnalem copulam post consensum per verba de praesenti expressum, est verum matrimonii sacramentum. Ergo non potest fieri divisio per hoc quod alter ad religionem intrat.

2. Praeterea, in ipso consensu per verba de praesenti expresso unus conjugum in alterum potestatem sui corporis transfert. Ergo statim potest exigere debitum, et alter tenetur reddere; et ita

nec potest unus invito altero ad religionem transire.

3. Praeterea, Matth. 19, 6: *Quod Deus conjunxit, homo non separet.* Sed conjunctio quae est ante carnalem copulam, divinitus facta est. Ergo non potest separari humana voluntate.

Sed contra est quod, secundum Hieronymum (alium Auctorem in prologo super Joannem), Dominus Joannem vocavit de nuptiis.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod mulier non possit nubere alteri, viro ante carnalem copulam religionem ingresso. Quia illud quod cum matrimonio stare potest, non solvit matrimoniale vinculum. Sed adhuc manet matrimoniale vinculum inter eos qui pari voto religionem intrant. Ergo ex hoc quod unus intrat religionem, alter non absolvitur a vinculo matrimoniali. Sed quamdiu manet vinculum matrimoniale ad unum, non potest nubere alteri. Ergo etc.

2. Praeterea, vir post ingressum religionis potest ante professionem redire ad saeculum. Si ergo mulier posset alteri nubere, viro intrante religionem, et ipse posset aliam ducere rediens ad saeculum; quod est absurdum.

3. Praeterea, per decretalem novam (lib. 6, tit. *De Regularibus*, cap. *Non solum*), professio ante annum emissa pro nulla reputatur. Ergo si post talem professionem ad uxorem redeat, tenetur eum recipere: ergo neque per introitum viri in religionem, neque per votum datur mulieri potestas nubendi alteri: alias una mulier haberet duos viros.

Sed contra, nullus potest alterum obligare ad ea quae sunt perfectionis. Sed continentia est de his quae ad perfectionem pertinent. Ergo mulier non arctatur ad continentiam ex hoc quod vir ad religionem ingreditur, et sic potest nubere.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod nullus potest facere oblationem (1) Deo de alieno: unde cum per matrimonium consummatum jam sit corpus viri factum uxoris, non potest absque consensu ipsius Deo ipsum offerre per continentiae votum.

Ad primum ergo dicendum, quod lex humana considerabat matrimonium solum inquantum est in officium; sed lex divina secundum quod est sacramentum, ex quo habet omnimodam indivisibilitatem; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod non est inconveniens majus bonum impediri per minus bonum quod habet contrarietatem ad ipsum, sicut etiam bonum per malum impeditur.

Ad tertium dicendum, quod in qualibet religione contrahitur matrimonium ad unam personam, scilicet Christum, cui quantum ad plura obligatur aliquis in una religione quam in alia; sed matrimonium materiale et religionis non fiunt ad unam personam; et ideo non est simile.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod ante carnalem copulam est inter conjuges tantum spirituale vinculum, sed post est inter eos etiam vinculum carnale; et ideo sicut post carnalem copulam matrimonium solvitur per mortem carnalem, ita per ingressum religionis ante carnalem copulam solvitur: quia religio est mors quaedam spiritualis, qua aliquis saeculo moriens vivit Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod matrimonium ante carnalem copulam significat illam conjunctionem quae est Christi ad animam per gratiam; quae quidem solvitur per dispositionem spiritualem contrariam, scilicet peccatum; sed per carnalem copulam significat conjunctionem ad Ecclesiam quantum ad assumptionem humanae naturae in unitatem personae, quae omnino est indivisibilis.

Ad secundum dicendum, quod ante carnalem copulam non est omnino translatum corpus unius sub potestatem alterius, sed sub conditione si interea alter conjugum ad frugem melioris vitae non convolet: sed per carnalem copulam completur dicta translatio, quia tunc intrat uterque in corporalem possessionem sibi traditae potestatis; unde etiam ante carnalem copulam non statim tenetur reddere debitum post matrimonium contractum per verba de praesenti; sed datur ei tempus duorum mensium, propter tria. Primo, ut interim possit deliberare de transeundo ad religionem. Secundo, ut praeparentur quae sunt necessaria ad solemnitatem nuptiarum. Tertio, ne vilem habeat maritus datam quam non suspiravit dilatam.

Ad tertium dicendum, quod conjunctio matrimonialis ante carnalem copulam est quid imperfectum quantum ad esse primum, ut supra dictum est, sed non consummata quantum ad actum secundum qui est operatio; et similatur possessioni corporali; et ideo nec omnimodam indivisibilitatem habet.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sicut corporalis mors viri hoc modo vinculum matrimoniale solvit ut mulier nubat cui vult secundum Apostoli sententiam; ita etiam post mortem spiritualem viri per religionis ingressum poterit cui voluerit nubere.

Ad primum ergo dicendum, quod quando uterque pari voto continentiam vovet, tunc neuter conjugali vinculo abrenuntiat; et ideo adhuc manet; sed quando unus tantum vovet, tunc quantum est in se, abrenuntiat vinculo conjugali; et ideo alter absolvitur a vinculo illo.

Ad secundum dicendum, quod non intelligitur mortuus saeculo per religionis ingressum, quousque professionem emiserit; et ideo usque ad tempus illud tenetur eum uxor sua expectare.

Ad tertium dicendum, quod de professione sic emissa ante tempus determinatum a jure, est idem judicium quod de voto simplici; unde sicut post votum simplex viri mulier ei reddere debitum non tenetur, tamen ipsa non haberet potestatem alteri nubere; ita et hic.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de sponsalibus; et circa hoc quaeruntur tria: 1.° quid sint sponsalia; 2.° qui possunt sponsalia contrahere; 3.° utrum sponsalia dirimi possint.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sponsalia convenienter dicantur futurarum nuptiarum promissio.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod

(1) *In editis* obligationem.

sponsalia non convenienter dicantur futurarum nuptiarum promissio, ut habetur ex verbis Nicolai Papae (1, in Decr., causa 30, qu. 5, cap. *Nostrates*). Quia, sicut dicit Isidorus (lib. 9 Etym., cap. 7), est aliquis sponsus non quia promittit, sed quia spondet, et sponsores dat. Sed a sponsalibus dicitur aliquis sponsus. Ergo male dicitur promissio.

2. Praeterea, quicumque promittit aliquid, debet compelli ad solvendum. Sed illi qui sponsalia contrahunt, non compelluntur per Ecclesiam ad matrimonium contrahendum. Ergo sponsalia non sunt promissio.

3. Praeterea, in sponsalibus non est quandoque sola promissio, sed additur juramentum, et aliquae arrhae. Ergo videtur quod non debuerit solum per promissionem definiri.

4. Praeterea, matrimonia debent esse libera et absoluta. Sed sponsalia quandoque fiunt sub conditione etiam accipiendae pecuniae. Ergo non convenienter dicuntur promissio nuptiarum.

5. Praeterea, promissio quae est de rebus futuris, vituperatur Jacob. 4. Sed circa sacramentum non debet aliquid esse vituperabile. Ergo nec debet fieri promissio futurarum nuptiarum.

6. Praeterea, nullus dicitur sponsus nisi a sponsalibus. Sed aliquis dicitur sponsus ex praesentibus nuptiis, ut in littera dicitur. Ergo sponsalia non semper sunt futurarum nuptiarum promissio.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut supra dictum est, consensus in conjugalem copulam per verba de futuro non facit matrimonium, sed matrimonii promissionem; et haec promissio dicitur sponsalia a spondendo, ut Isidorus dicit (ubi sup.). Nam ante usum tabularum matrimonii cautiones dabant, quibus spondebant se invicem consentire in jura matrimonii (1), et fidejussores dabant. Fit autem ista promissio dupliciter: scilicet absolute, et sub conditione. Absolute quatuor modis. Primo nuda promissione, ut cum dicitur, Accipiam te in meam, et e contrario. Secundo datis arrhis sponsalitiis, ut pecunia, vel hujusmodi. Tertio annuli subarrhatione. Quarto interveniente juramento. Si autem fiat dicta promissio sub conditione, distinguendum est: quia aut est conditio honesta, ut cum dicitur, Accipiam te, si parentibus placet; et tunc stante conditione stat promissio, et non stante non stat: aut est inhonesta, et hoc dupliciter: quia aut est contraria bonis matrimonii, ut si dicam, Accipiam te, si venena sterilitatis procures; et tunc non contrahuntur sponsalia; aut non est contraria bonis matrimonii, ut si dicam, Accipiam te, si furtis meis consentias; et tunc stat promissio, sed tollenda est conditio.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsa sponsalia et sponsorum datio est promissionis confirmatio; et ideo ab hoc denominatur (2) quasi a perfectiori.

Ad secundum dicendum, quod ex tali promissione obligatur unus alii ad matrimonium contrahendum; et peccat mortaliter non solvens promissum, nisi legitimum impedimentum interveniat; et secundum hoc etiam Ecclesia cogit injungendo poenitentiam pro peccato. Tamen in foro contentioso non compellitur: quia matrimonia coacta consueverunt malos exitus habere: nisi forte juramentum intervenerit: quia tunc cogendus est, ut quidam dicunt; quamvis aliis non videatur propter causam praedictam, praecipue si de uxoricidio timeretur.

Ad tertium dicendum, quod illa addita non sunt nisi ad confirmandam promissionem; unde non sunt aliud quam promissio.

Ad quartum dicendum, quod conditio illa quae apponitur, non tollit matrimonii libertatem: quia si est inhonesta, debet abjici; si autem honesta: aut de bonis simpliciter, ut si dicatur, Accipiam te, si placet parentibus, et haec conditio non tollit libertatem sponsalium, sed auget ei honestatem: aut est de utilibus, ut si dicat, Contraham tecum, si dabis mihi centum; et tunc hoc non ponitur quasi ad vendendum consensum matrimonii, sed intelligitur ut promissio dotis; unde matrimonium libertatem non perdit. Quandoque autem apponitur conditio pecuniae per modum poenae; et tunc, quia matrimonia debent esse libera, talis conditio non stat, nec potest exigi poena illa ab eo qui non vult matrimonium complere.

Ad quintum dicendum, quod Jacobus non intendit prohibere quod omnino aliquis nullam promissionem de futuris faciat, sed quod non promittat (1) quasi fiduciam habens de vita sua; unde docet quod debet apponi conditio, Si Deus voluerit; quae etiam si verbis non exprimatur, corde debet intelligi.

Ad sextum dicendum, quod in matrimonio potest considerari ipsa conjunctio matrimonialis, et actus ejus; et a sponsione primi in futurum dicitur sponsus, a sponsalibus contractis per verba de futuro; et a sponsione secundi dicitur aliquis sponsus etiam quando contractum est matrimonium per verba de praesenti, quia ex hoc ipso spondet matrimonii actum. Tamen a prima sponsione dicuntur sponsalia proprie, quae sunt quaedam sacramentalia matrimonii, sicut exorcismus baptismi.

ARTICULUS II.

Utrum tempus septennii sit competenter assignatum sponsalibus contrahendis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod tempus septennii non sit competenter assignatum sponsalibus contrahendis. Contractus enim qui per alios fieri potest, non requirit discretionem in illis ad quos pertinet. Sed sponsalia fieri possunt per parentes, utroque illorum ignorante quorum sunt sponsalia. Ergo ita possunt fieri ante septennium sicut post.

2. Praeterea, sicut ad contractum sponsalium requiritur aliquis rationis usus, ita ad consentiendum in peccatum mortale. Sed sicut Gregorius narrat in 4 Dialog. (cap. 18), quidam puer propter peccatum blasphemiae a diabolo extinctus est. Ergo etiam ante septennium possunt sponsalia contrahi.

3. Praeterea, sponsalia ad matrimonium ordinantur. Sed in matrimonio non assignatur unum tempus puellae et puero. Ergo nec in sponsalibus septennium utrique assignari debet.

4. Praeterea, ex tunc aliqui possunt sponsalia contrahere ex quo eis possunt futurae nuptiae pla-

---

(1) *Al.* in jure matrimoniali.
(2) *Al.* ad hoc determinatur.

(1) *Al.* promiserat.

cere. Sed signa talis placentiae frequenter apparent in pueris ante septem annos. Ergo ante possunt contrahi sponsalia.

5. Praeterea, si aliqui ante septem annos contrahunt sponsalia, et postea post septennium ante tempus pubertatis contrahunt per verba de praesenti, reputantur inter eos esse sponsalia. Sed hoc non est ex secundo contractu, quia tunc non intendunt sponsalia, sed matrimonium contrahere. Ergo ex primo; et hinc ante septennium possunt sponsalia contrahi.

6. Praeterea, in his quae communiter fiunt a pluribus, quod deest uni, suppletur ab altero, sicut patet in trahentibus navem. Sed contractus sponsalium est quaedam communis actio inter contrahentes. Ergo si unus sit pubes, potest contrahere cum puella quae non habet septem annos sponsalia: quia quod uni deficit de tempore, alteri superabundat.

7. Praeterea, si aliqui juxta aetatem pubertatis, quamvis ante eam, contrahant per verba de praesenti, reputatur inter eos matrimonium esse. Ergo pari ratione si ante septennium, dummodo sint propinqui, contrahant per verba de futuro, reputabuntur inter eos esse sponsalia.

Solutio. Respondeo dicendum, quod septennium est tempus determinatum a jure sponsalibus contrahendis satis rationabiliter: quia cum sponsalia sint quaedam promissio futurorum, ut dictum est, oportet quod illorum sint qui aliquo modo promittere possunt; quod non est nisi illorum qui habent aliquam prudentiam de futuris, quae usum rationis requirit, respectu cujus triplex gradus notatur secundum Philosophum in 1 Ethic. Primus est, cum quis neque intelligit per se, neque ab alio capere potest. Secundus status est, cum homo ab alio capere potest, sed ipse per se non sufficit ad intelligendum. Tertius est, cum homo et ab alio jam capere potest, et per seipsum considerare. Et quia ratio paulatim in homine convalescit, secundum quod quietantur motus, et fluxibilitas humorum; ideo primum statum rationis obtinet homo ante primum septennium; et propter hoc illo tempore nulli contractui aptus est, et ita nec sponsalibus. Sed ad secundum statum incipit homo pervenire in fine primi septennii; unde etiam tunc temporis pueri ad scholas ponuntur. Sed ad tertium statum incipit homo pervenire in fine secundi septennii quantum ad ea quae ad personam ipsius pertinent, in qua ratio naturalis citius convalescit; sed quantum ad ea quae extra ipsum sunt, in fine tertii septennii. Et ideo ante primum septennium nulli contractui homo aptus est; sed in fine primi septennii incipit esse aptus ad aliqua promittendum in futurum, praecipue de his ad quae ratio naturalis inclinat magis; non autem ad obligandum se perpetuo vinculo, quia adhuc non habet firmam voluntatem; et ideo possunt tali tempore contrahi sponsalia. Sed in fine secundi septennii jam potest obligare se de his quae ad personam ipsius pertinent, vel ad religionem, vel ad conjugium. Sed post tertium septennium etiam potest de aliis se obligare; et secundum leges constituitur ei potestas disponendi de rebus suis post vigintiquinque annos.

Ad primum ergo dicendum, quod si ante annos pubertatis fiat contractus sponsalium per alium, ambo vel alter reclamare possunt: unde tunc nihil est actum, adeo quod nec aliqua affinitas ex hoc contrahatur; et ideo sponsalia quae inter aliquos per personas alias contrahuntur, robur habent, inquantum illi inter quos contrahuntur, ad aetatem debitam venientes, non reclamant, ex quo intelliguntur consentire his quae per alios facta sunt.

Ad secundum dicendum, quod quidam dicunt, quod ille puer de quo Gregorius narrat, non fuerit damnatus, nec mortaliter peccavit; sed visio illa ostensa fuit ad patrem contristandum, qui in illo peccato peccaverat non corrigens. Sed hoc est expresse contra intentionem Gregorii dicentis quod pater pueri animam parvuli filii negligens, non parvum peccatorem gehennae ignibus nutrivit. Et ideo dicendum, quod ad peccatum mortale sufficit etiam consensus praesens; sed in sponsalibus est consensus in futurum. Major autem rationis discretio requiritur ad providendum in futurum quam ad consentiendum in unum praesentem actum: et ideo ante potest homo peccare mortaliter quam possit se obligare ad aliquid futurum.

Ad tertium dicendum, quod in tempore contractus matrimonii non solum requiritur dispositio ex parte usus rationis, sed etiam ex parte corporis, ut sit tempus generationi aptum. Et quia puella in duodecimo anno ad hoc venit ut possit esse actui generationis apta, puer autem in fine secundi septennii, ut Philosophus dicit in 9 de Animalibus (de histor. Anim., lib. 5, cap. 14); simul autem usum discretionis accipiunt, qui tantum in sponsalibus requiritur; ideo in sponsalibus determinatur unum tempus utrique, non autem in matrimonio.

Ad quartum dicendum, quod illa placentia quae est in pueris ante septennium, non procedit ex perfectae rationis usu, cum nondum sint plene susceptibiles disciplinae; sed magis contingit ex motu naturae quam ex aliqua ratione; et ideo non sufficit talis placentia ad sponsalia contrahendum.

Ad quintum dicendum, quod quamvis per secundum contractum in casu illo non faciant matrimonium, tamen ostendunt se ratam habere priorem permissionem; et ideo prior contractus accipit firmitatem.

Ad sextum dicendum, quod trahentes navem agunt per modum unius causae; et ideo, quod deest uni, potest suppleri de altero: sed sponsalia contrahentes agunt ut distinctae personae, quia sponsalia non nisi inter duos esse possunt: unde in utroque requiritur quod sit sufficiens ad contrahendum; et ideo defectus unius sponsalia impedit, nec ex altero potest suppleri.

Ad septimum dicendum, quod in sponsalibus etiam similiter, si appropinquant contrahentes ad tempus septennii, contractus sponsalium habet robur, quia, secundum Philosophum in 2 Phys. (text. 56), quod parum deest, nihil deesse videtur. Haec autem propinquitas a quibusdam determinatur tempus sex mensium; sed melius est quod determinetur secundum conditionem contrahentium: quia in quibusdam magis acceleratur rationis usus quam in aliis.

ARTICULUS III.

Utrum sponsalia dirimi possint altero religionem intrante.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod

sponsalia dirimi non possunt, altero religionem intrante. Quia de pecunia quam alicui promisi, non possum alteri licite obligationem facere. Sed ille qui sponsalia contrahit, corpus suum promittit mulieri. Ergo non potest se offerre Deo ulterius in religione.

2. Item, videtur quod nec debeant dirimi, quando alter conjugum ad longinquam regionem se transfert. Quia in dubiis semper tutior pars eligenda est. Sed tutius esset quod eum expectaret. Ergo tenetur eum expectare.

3. Item, videtur quod nec dirimatur per aegritudinem quam aliquis incurrit post contracta sponsalia. Quia pro poena nullus debet puniri. Sed vir qui infirmitatem incurrit, punitur in hoc quod ei jus suum aufertur quod in illam habebat quae sibi fuerat desponsata. Ergo propter corporalem infirmitatem non debent sponsalia dirimi.

4. Item, videtur quod nec propter affinitatem intervenientem, ut puta si sponsus consanguineam sponsae fornicario concubitu cognoscat: quia secundum hoc sponsa puniretur pro peccato sponsi, quod non est conveniens.

5. Item, videtur quod non possunt se invicem absolvere. Quia hoc est maximae levitatis, ut primo contrahant, et postmodum se absolvant. Sed talia non debent ab Ecclesia sustineri. Ergo etc.

6. Item, videtur quod nec propter alterius fornicationem. Quia adhuc per sponsalia unus non accipit potestatem in corpus alterius: et ita videtur quod in nullo contra invicem peccant, si interim fornicentur: et sic sponsalia dirimi non debent per hoc.

7. Item, videtur quod nec per contractum cum alia per verba de praesenti. Quia secunda venditio non derogat venditioni primae. Ergo nec secundus contractus potest derogare primo.

8. Item, videtur quod nec per defectum aetatis possint dirimi. Quia quod non est, non potest dissolvi. Sed ante aetatem determinatam sponsalia contracta nulla fuerunt. Ergo dirimi non possunt.

Solutio. Respondeo dicendum, quod in omnibus praedictis casibus sponsalia contracta dirimuntur, sed diversimode: quia in duobus, scilicet cum quis ad religionem confugit, et cum alter conjugum cum altero per verba de praesenti contrahit, ipso jure sponsalia dirimuntur; sed in aliis casibus dirimi debent secundum judicium Ecclesiae.

Ad primum ergo dicendum, quod talis promissio solvitur per mortem spiritualem, cum sit spiritualis tantum, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod dubium illud determinatur ex hoc quod alter non compareret tempore statuto ad matrimonium perficiendum; unde si ex parte ejus non defuit quin matrimonium compleret, potest licite alteri nubere sine aliquo peccato; si autem per eum stetit quod matrimonium non est completum, debet agere poenitentiam de peccato fractae promissionis, aut juramenti, si juramentum intervenit, et contrahere cum alia, si vult, judicio Ecclesiae.

Ad tertium dicendum, quod si ante contractum matrimonium aliquam gravem infirmitatem incurrat alter eorum inter quos sunt contracta sponsalia, quae ipsum nimis debilitet, ut epilepsia, vel paralysis; aut eum deformet, ut abscissio nasi, vel orbitas oculorum, vel aliquid hujusmodi; aut quae sunt contra bonum prolis, utpote lepra quae solet prolem inficere: possunt sponsalia dirimi, ne sibi invicem displiceant, et matrimonium sic contractum malum exitum sortiatur. Nec pro poena punitur aliquis, sed ex poena damnum reportat, quod non est inconveniens.

Ad quartum dicendum, quod si sponsus cognovit consanguineam sponsae, vel e converso, tunc debent sponsalia dirimi; et ad hoc probandum sola fama sufficit propter scandalum vitandum. Causae enim quae in futurum expectant effectus suos, impediuntur a suis effectibus non solum ex eo quod est, sed ex eo quod futurum est; unde sicut affinitas, si esset tempore contractus sponsalium, impedivisset contractum illum; ita si interveniat ante matrimonium, quod est effectus quidam sponsalium, prior contractus ab effectu suo impeditur. Nec in hoc aliquid detrahitur alteri, immo ei confertur; quia absolvitur ab eo qui per fornicationem Deo se odiosum reddidit.

Ad quintum dicendum, quod quidam non recipiunt istum casum: sed contra eos Decretalis est (Innocentii III, extra. de Spons. et Matrim., cap. *Praeterea*) quae expresse dicit: *Ad instar* (1) *eorum qui societatem* (2) *fidei contrahunt, et postea eamdem sibi remittunt, potest in patientia tolerari, si mutuo se absolvunt qui sponsalia contraxerunt.* Sed ad hoc dicunt, quod Ecclesia magis hoc sustinet ne pejus eveniat, quam hoc sit de jure. Sed hoc non videtur exemplo convenire quod Decretalis adducit. Et ideo dicendum, quod non semper est levitatis retractare quae prius firmata sunt: quia incertae sunt providentiae nostrae, ut dicitur in lib. Sapientiae (cap. 9).

Ad sextum dicendum, quod quamvis nondum dederint sibi mutuo potestatem corporis sponsalia contrahentes; tamen ex hoc efficiuntur sibi invicem suspecti de non servanda fide in futurum; et ideo potest sibi praecavere unus contra alium sponsalia dirimendo.

Ad septimum dicendum, quod ratio illa teneret, si esset unius rationis uterque contractus: sed secundus contractus matrimonii est fortior primo; et ideo solvit ipsum.

Ad octavum dicendum, quod quamvis non fuerint vera sponsalia, tamen fuit ibi quidam sponsalium modus; et ideo ne videatur approbare, ad annos legitimos veniens debet petere solutionem sponsalium judicio Ecclesiae faciendam propter bonum exemplum.

QUAESTIO III.

Deinde quaeritur de bigamia; et circa hoc quaeruntur tria: 1.° utrum bigamiae sit irregularitas adjuncta; 2.° utrum solvatur per baptismum; 3.° utrum possit dispensari in tali irregularitate.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum illi bigamiae quae est ex hoc quod aliquis duas uxores successive habuit, sit irregularitas annexa.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod illi bigamiae quae est ex hoc quod aliquis duas uxores

(1) *Al. redundat* inquit.
(2) Nicolai: *interpositione fidei.*

successive habuit, non sit irregularitas annexa. Quia multitudo et unitas consequuntur ens. Ergo ens et non ens non faciunt multitudinem aliquam. Sed ille qui habet successive duas uxores, quando una est in esse, alia non est in esse. Ergo ex hoc non efficitur vir non unius uxoris, qui secundum Apostolum ab episcopatu prohibetur.

2. Praeterea, majus signum incontinentiae apparet in eo qui plures fornicarie cognoscit quam qui plures uxores successive habet. Sed ex primo non efficitur aliquis irregularis. Ergo nec ex secundo.

3. Praeterea, si bigamia irregularitatem causat; aut hoc est ratione sacramenti, aut ratione carnalis copulae. Sed non ratione primi; quia sic si aliquis cum una contraxisset per verba de praesenti, et ea mortua ante carnalem copulam subsecutam duceret aliam, videretur irregularis; quod est contra decr. Innocentii III (extra. de bigam. cap. *Nuper* § *Nos autem*); nec iterum ratione secundi; quia secundum hoc etiam qui plures fornicario concubitu cognosceret, irregularis esset, quod falsum est. Ergo nullo modo bigamia irregularitatem causat.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod irregularitas non sit annexa bigamiae quae contingit ex hoc quod homo habet duas uxores simul, vel successive unam de jure, et aliam de facto. Quia ubi nullum est sacramentum, non potest esse defectus sacramenti. Sed quando aliquis contrahit cum aliqua de facto et non de jure, non est ibi aliquod sacramentum: quia talis conjunctio non significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam. Ergo cum irregularitas non consequatur bigamiam nisi propter defectum sacramenti, videtur quod talem bigamiam irregularitas non consequatur.

2. Praeterea, aliquis accedens ad illam cum qua contrahit de facto et non de jure, committit fornicationem, si non habeat aliam uxorem legitimam; vel adulterium, si habeat aliam. Sed dividere carnem suam in plures per fornicationem vel adulterium non causat irregularitatem. Ergo nec praedictus bigamiae modus.

3. Praeterea, contingit quod aliquis antequam cognoscat carnaliter illam cum qua de jure contraxit, cum alia contrahat de facto, non de jure, et eam carnaliter cognoscat sive prima mortua, sive prima vivente. Talis contraxit cum pluribus vel de jure, vel de facto; et tamen non est irregularis, quia carnem suam non divisit in plures. Ergo ex praedicto modo bigamiae non contrahitur irregularitas.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod non contrahatur irregularitas ex hoc quod aliquis non virginem ducit uxorem. Quia plus impeditur aliquis defectu proprio quam alieno. Sed si ipse contrahens non sit virgo, non fit irregularis. Ergo multo minus si uxor ejus non sit virgo.

2. Praeterea, potest esse quod aliquis defloravit aliquam, et postea ducat eam in uxorem. Talis non videtur fieri irregularis; quia non dividit carnem suam in plures, nec etiam uxor ejus; et tamen ducit corruptam in uxorem. Ergo talis modus bigamiae irregularitatem non causat.

3. Praeterea, nullus potest contrahere irregularitatem nisi voluntarius. Sed aliquis quandoque ducit uxorem non virginem involuntarius, ut quando credit eam virginem esse, et postea invenit eam fuisse corruptam, cognoscens eam. Ergo talis modus non semper facit irregularitatem.

4. Praeterea, corruptio sequens matrimonium est vituperabilior quam praecedens. Sed si uxor, postquam consummatum est matrimonium, ab alio cognoscatur, non efficitur vir irregularis; alias puniretur pro peccato uxoris: potest etiam esse quod postquam hoc sciat, reddat ei debitum poscenti antequam de adulterio accusata condemnetur. Ergo videtur quod ille modus bigamiae non causet irregularitatem.

Sed contra est quod Gregorius (lib. 2 Epist., indict. 10, epist. 29): *Praecipimus ne unquam illicitas ordinationes facias, ne bigamus, aut qui virginem non est sortitus uxorem, aut ignoranter habens* (1), *vel qualibet parte corporis vitiatum, vel poenitentiae, vel curiae cujuslibet conditioni obnoxium* (2), *ad sacros ordines permittas accedere.*

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod aliquis per sacramentum ordinis minister sacramentorum constituitur; et ille qui aliis sacramenta ministrare debet, nullum defectum in sacramentis pati debet. Defectus autem in sacramento est, quando sacramenti significatio integra non invenitur. Sacramentum autem matrimonii significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam, quae est unius ad unam; et ideo requiritur ad perfectam significationem sacramenti ut vir sit tantum unius vir, et uxor tantum unius uxor; et ideo bigamia, quae hoc tollit, irregularitatem inducit. Et sunt quatuor modi bigamiae. Primus est, cum quis habet plures uxores de jure successive. Secundus, cum simul habet plures, unam de jure, aliam de facto. Tertius, cum plures habet successive, unam de jure, aliam de facto. Quartus, quando viduam ducit in uxorem. Et omnibus (3) his est irregularitas adjuncta. Alia autem causa consequens assignatur: quia in illis qui accipiunt sacramentum ordinis, maxima spiritualitas debet apparere: tum quia spiritualia ministrant, scilicet sacramenta: tum quia spiritualia docent, et in spiritualibus occupari debent. Unde cum concupiscentia maxime spiritualitati repugnet, per quam totus homo caro efficitur; non debet aliquod signum concupiscentiae permanentis in eis apparere, quod quidem in bigamis apparet, qui una uxore contenti esse nolunt. Tamen prima ratio est melior.

Ad primum ergo dicendum, quod multitudo plurium uxorum simul existentium est multitudo simpliciter; et ideo talis multitudo totaliter significationi sacramenti repugnat; et propter hoc tollitur sacramentum; sed multitudo uxorum successive est multitudo secundum quid; et ideo non tollit significationem sacramenti totaliter, nec sacramentum evacuat quantum ad sui essentiam, sed quantum ad sui perfectionem, quae requiritur in illis qui sunt sacramentorum dispensatores.

Ad secundum dicendum, quod quamvis sit in

---

(1) Gregorii textus: *aut ignorantem litteras.*
(2) Idem; *vel curiae, vel cuilibet conditioni obnoxium.*
(3) *Al.* in omnibus.

fornicariis majoris concupiscentiae signum, non tamen concupiscentiae ita adhaerentis: quia per fornicationem unus alteri non in perpetuum obligatur; et ideo ibi non est defectus sacramenti.

Ad tertium dicendum, quod sicut dictum est, bigamia causat irregularitatem, inquantum tollit perfectam significationem matrimonii, quae quidem consistit in conjunctione animorum, quae fit per consensum, et in conjunctione corporum; et ideo ratione utriusque oportet simul esse bigamiam quae irregularitatem faciat; unde per Decret. Innocentii (ubi supra) abrogatur id quod Magister in littera dicit, scilicet quod solus consensus per verba de praesenti sufficit ad irregularitatem inducendam.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod in secundis duobus modis bigamiae contrahitur irregularitas: quia quamvis in altero non sit sacramentum, est tamen quaedam sacramenti similitudo; unde isti duo modi sunt secundarii, et primus est principalis in irregularitate causanda.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ibi non sit sacramentum, est tamen ibi aliqua similitudo sacramenti, quae non est in fornicario vel in adulterino concubitu; et ideo non est simile.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod in tali casu non reputatur bigamus, quia primum matrimonium non habuit perfectam suam significationem. Tamen si per judicium Ecclesiae compellatur ad primam redire, et eam cognoscere, statim efficitur irregularis: quia irregularitatem non facit peccatum, sed imperfectio significationis.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in conjunctione Christi et Ecclesiae unitas ex utraque parte invenitur; et ideo, sive divisio carnis inveniatur ex parte viri, sive ex parte uxoris, est defectus sacramenti, sed tamen diversimode: quia ex parte viri requiritur quod aliam non duxerit in uxorem, non quod sit virgo; sed ex parte uxoris requiritur etiam quod sit virgo; cujus ratio a Decretistis assignatur, quia Episcopus significat Ecclesiam militantem, cujus curam gerit, in qua sunt multae corruptiones; sed sponsa significat Christum, qui virgo fuit; et ideo ex parte sponsae requiritur virginitas, sed non ex parte sponsi, ad hoc quod aliquis Episcopus fieri possit. Sed haec ratio est expresse contra Apostolum, Ephes. 5, 2, 5: *Viri diligite uxores vestras, sicut Christus Ecclesiam;* ex quo apparet quod uxor significat Ecclesiam, et sponsus Christum: et iterum, quia vir est caput mulieris, sicut Christus Ecclesiae. Et ideo alii dicunt, quod per sponsum significatur Christus, per sponsam significatur Ecclesia triumphans, in qua non est aliqua macula. Christus autem primo habuit synagogam quasi concubinam; et sic non tollitur aliquid de perfectione significationis sacramenti, si sponsus prius habuit concubinam (1). Sed hoc est valde absurdum: quia sicut est una fides antiquorum et modernorum, ita una Ecclesia; unde illi qui tempore synagogae Deo serviebant, ad unitatem Ecclesiae, in qua Deo servimus, pertinebant. Et praeterea hoc est expresse contra id quod habetur Hierem. 3, Ezech. 16, Oseae 2, 2. ubi expresse fit mentio de desponsatione synagogae; unde non fuit sicut concubina, sed sicut uxor. Et praeterea, secundum hoc fornicatio esset sacramentum illius conjunctionis, quod est absurdum; et ideo gentilitas priusquam a Christo desponsaretur in fidem Ecclesiae, corrupta fuit a diabolo per idolatriam. Et ideo aliter dicendum, quod defectus in ipso sacramento causat irregularitatem; corruptio autem carnis extra matrimonium contingens, quae praecessit matrimonium, nullum defectum facit in sacramento ex parte illius in quo est corruptio, sed facit defectum ex parte alterius: quia actus contrahentis matrimonium non cadit supra seipsum, sed supra alterum; et ideo ex termino specificatur, quod etiam est respectu illius actus quasi materia sacramenti. Unde si mulier esset ordinis susceptiva; sicut vir efficitur irregularis ex hoc quod ducit in uxorem corruptam, non autem ex hoc quod corruptus contrahit, ita fieret mulier irregularis si contraheret cum corrupto; non autem si contraheret corrupta, nisi in alio matrimonio prius fuisset corrupta.

Et per hoc patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod in tali casu sunt diversae opiniones: tamen probabilius est quod non sit irregularis, quia carnem suam non divisit in plures.

Ad tertium dicendum, quod irregularitas non est poena inflicta, sed defectus quidam sacramenti; et ideo non oportet quod semper sit voluntaria bigamia ad hoc quod irregularitatem causet; et ideo ille qui uxorem ducit corruptam, quam virginem credit, irregularis est eam cognoscens.

Ad quartum dicendum, quod si mulier fornicetur post contractum matrimonium, non efficitur ex hoc vir irregularis, nisi post corruptionem adulterinam eam iterato cognoscat: quia alias corruptio uxoris nullo modo cadit sub actu matrimoniali viri. Sed si etiam per jus ei debitum compellatur reddere, vel ex conscientia propria, illa petente debitum ante condemnationem adulterii, irregularis efficitur; quamvis de hoc sint opiniones. Sed hoc quod dictum est, est probabilius: quia hic non quaeritur quid sit peccatum, sed significatio tantum.

ARTICULUS II.

Utrum bigamia per baptismum solvatur.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod bigamia per baptismum solvatur. Dicit enim Hieronymus super Epist. ad Titum, quod si quis ante baptismum plures uxores habuit, vel unam ante, et aliam post, non est bigamus. Ergo bigamia per baptismum solvitur.

2. Praeterea, qui facit quod majus est, facit quod minus est. Sed baptismus tollit omne peccatum, quod est gravius quam irregularitas. Ergo tollit bigamiae irregularitatem.

3. Praeterea, baptismus tollit omnem poenam ex actu provenientem. Sed irregularitas bigamiae est hujusmodi. Ergo etc.

4. Praeterea, bigamus est irregularis, inquantum deficit a repraesentatione Christi. Sed per baptismum plene Christo conformatur. Ergo solvitur illa irregularitas.

5. Praeterea, sacramenta novae legis sunt magis efficacia quam sacramenta veteris legis. Sed sacramenta veteris legis solvebant irregularitates, ut 1 lib. dictum est a Magistro. Ergo et baptismus, qui est efficacissimum sacramentum in nova lege, solvit irregularitatem ex bigamia contractam.

(1) *Al. deest* concubinam.

Sed contra est quod Augustinus dicit (lib. de Bono conjug., cap. 18): *Acutius intelligunt qui nec eum qui cathecumenus aut paganus habuit alteram, ordinandum censuerunt: quia de sacramento agitur, non de peccato.*

Praeterea, sicut idem dicit, femina si catechumena vel pagana vitiata est, non potest inter Dei virgines post baptismum velari. Ergo eadem ratione nec bigamus ante baptismum ordinari.

Solutio. Respondeo dicendum, quod baptismus solvit culpas, et non solvit conjugia; unde cum ex ipso conjugio sequatur irregularitas, per baptismum tolli non potest, ut dicit Augustinus (ubi supra).

Ad primum ergo dicendum, quod in casu isto non tenetur opinio Hieronymi; nisi forte velimus eum exponere, quod loquitur quantum ad superiorem dispensationem.

Ad secundum dicendum, quod non oportet ut quod facit majus, faciat minus, nisi sit ad id ordinatum; et hoc deficit in proposito, quia baptismus ad irregularitatem tollendam non ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod hoc intelligendum est de poenis quae consequuntur ex actuali peccato quasi inflictae, non infligendae; non enim aliquis virginitatem per baptismum recuperat, et similiter nec carnis indivisionem.

Ad quartum dicendum, quod baptismus conformat Christo quantum ad virtutem mentis, sed non quantum ad statum carnis, quae consideratur in virginitate, vel divisione carnis.

Ad quintum dicendum, quod illae irregularitates ex levibus causis, non perpetuis, erant contractae, et ideo etiam per illa sacramenta auferri poterant; et iterum erant ad hoc ordinata; non autem baptismus ad hoc ordinatur.

ARTICULUS III.

Utrum cum bigamo liceat dispensare.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod cum bigamo non liceat dispensare. Quia extra. De bigamis (cap. *Nuper*, § *Nos autem*) dicitur: *Cum clericis, qui, inquantum in ipsis fuit, secundas mulieres sibi conjunxerunt matrimonialiter, tamquam cum bigamis. non licet dispensare.*

2. Praeterea, contra jus divinum non licet dispensare. Sed omnia quae in canone dicuntur, ad jus divinum pertinent. Cum ergo Apostolus in Scriptura canonica dicat (1 ad Timoth. 3, 2): *Oportet Episcopum non nisi unius uxoris virum esse;* videtur quod non possit in hoc dispensari.

3. Praeterea, nullus potest dispensare in his quae sunt de necessitate sacramenti. Sed non esse irregularem, est de necessitate sacramenti ordinis, cum significatio, quae est sacramento essentialis, desit. Ergo non potest in hoc dispensari.

4. Praeterea, quod rationabiliter factum est, non potest rationabiliter mutari. Si ergo potest rationabiliter dispensari cum bigamo, irrationabiliter est ei adjuncta irregularitas; quod est inconveniens.

Sed in contrarium est quod Lucius Papa dispensavit cum Panormitano Episcopo, qui erat bigamus (1).

Praeterea, Martinus Papa dicit: *Lector si viduam uxorem accipiat, in lectoratu permaneat; aut si necessitas fuerit, subdiaconus fiat; nihil autem supra: similiter si bigamus fuerit.* Ergo ad minus usque ad subdiaconatum cum eo dispensari potest.

Solutio. Respondeo dicendum, quod bigamiae non est adjuncta irregularitas de jure naturali, sed de jure positivo; nec iterum est de essentialibus ordinis quod aliquis non sit bigamus; quod patet ex hoc quod si aliquis bigamus ad ordines accedat, characterem recipit; et ideo Papa potest dispensare in tali irregularitate totaliter, sed Episcopus quantum ad minores ordines. Et quidam dicunt, quod etiam quantum ad majores in illis qui volunt Deo in religione servire, propter vitandum religiosorum discursum.

Ad primum ergo dicendum, quod per illam Decretalem ostenditur eadem esse difficultas dispensandi in illis qui de facto cum pluribus contraxerunt, ac si de jure contraxissent; non quod subtrahatur simpliciter potestas Papae in talibus.

Ad secundum dicendum, quod hoc verum est quantum ad ea quae sunt de jure naturali, et quantum ad ea quae sunt de necessitate sacramentorum et fidei; sed in aliis quae sunt de institutione Apostolorum, cum Ecclesia habeat nunc eamdem potestatem statuendi et destruendi quam tunc habuit, potest per eum qui primatum in Ecclesia tenet, dispensari.

Ad tertium dicendum, quod non quaelibet significatio est de essentia sacramenti, sed tantum illa quae pertinet ad officium sacramenti; et talis non tollitur per irregularitatem.

Ad quartum dicendum, quod in particularibus non potest inveniri ratio quae omnibus competat aequaliter, propter eorum diversitatem; et ideo quod universaliter statutum est rationabiliter consideratis istis quae in pluribus accidunt, potest etiam per dispensationem rationabiliter removeri in aliquo casu determinato.

Expositio textus.

Si autem verbis exprimant quod tamen corde non volunt, si non sit coactio ibi vel dolus; obligatio illa verborum . . . . matrimonium facit. Et loquitur hic Magister quantum ad forum exterius Ecclesiae, in quo secundum ea quae apparent, judicatur; et accipitur dolus non latens in corde, sed aliquo modo per signa exteriora expressus, ut cum se alio nomine vocat. Sed quantum ad forum conscientiae non est verum quod Magister hic dicit.

Eremi solitudinem elegit etc. Eremitae etiam quamvis obedientiam non promittant, tamen votum continentiae habent annexum, et ex more secundum determinatum tempus eorum votum solemnizatur.

Etiam si jam tonsuratus est. Non tamen tenetur tonsuram et habitum religionis deferre: quia vel non fuit vera professio ejus, si contradicente uxore votum emisit; vel si ea non contradicente, et tamen in saeculo remanente, votum professionis emisit; quamvis fuerit verum votum, suspenditur tamen ad tempus vivente uxore inquantum fuit in praejudicium ejus. Unde post mortem uxoris tenetur ad religionem redire, nec potest aliam ducere. Interim tamen non tenetur habitum deferre, vel tonsuram, tum propter vituperium uxoris, tum propter scandalum vitandum.

Cui copulatus in conjugio ulterius ad sacros ordines non accederet. Magister et Pelagius loquuntur secundum rigorem juris; unde hodie secundum jura nova non tenetur; quia non est aliquod obstaculum ex parte sacramenti, ut prius dictum est.

(1) Ut refert Glossa super dist. 34 Decreti cap. *Lector*, quod mox ex Martino citatur (*Ex edit. P. Nicolai*).

DISTINCTIO XXVIII.

Si consensus de futuro cum juramento faciat coniugium.

Hic quaeri debet, utrum consensus de futuro, addito etiam juramento, conjugium efficiat: ut si quis promittat, vel etiam juret alicui, se usque ad tempus placitum illam ducturum, et illa promittat vel juret se illi nupturam; numquid talis sponsio eos conjuges fecit? Si mutato proposito alter vel uterque ad alienam copulam transit, numquid ob priorem sponsionem juramento subnixam secundae foederationis pactum scinditur? Considera, quia longe aliud est promittere, et aliud facere. Qui promittit, nondum facit. Qui ergo promisit se in uxorem ducturum aliquam, nondum eam duxit uxorem; et quae spopondit se nupturam, nondum nupsit. Quo modo ergo conjuges appellari possunt qui nondum contrahunt, sed in futuro se contracturos jurando promittunt? Item. Si ex vi juramenti ad futurum pertinentis mox efficiuntur conjuges, cur jurant in futuro se facturos quod in praesenti efficiunt? Item. Si ex quo jurant, mox efficiuntur conjuges, tunc rem hanc efficiunt quam jurant se facturos. Ideo dico, quod conjugium tunc non fit (1), sed futurum promittitur. Si vero ille post uxorem duxit, et illa marito nupsit, conjugium utrinque fuit, et non potest dissolvi. Praecedens ergo mendacium vel perjurium poenitentia est corrigendum; sed conjugium sequens non est dissolvendum. Non autem sic est quando juramentum conjugii praesentis consensus attestatione firmatur: quia post talem consensum, si quis alii se copulaverit, etiamsi prolem procreaverit, irritum debet fieri, et ipse ad priorem copulam revocari.

Quae videntur obviare praemissis, ex Novellarum instituto (2).

Praemissae autem sententiae videtur obviare illud quod leges tradunt (in Novellis vel Authenticis apud Antecessorem Julian.): « Si quis tactis divinis Scripturis juraverit mulieri » se eam legitimam uxorem habiturum, vel etiam si in ora- » torio tale sacramentum dederit, fit illi legitima uxor; quam- » vis nulla dos, nulla alia scriptura interposita. » Sed hic ostenditur quid fieri vel esse debeat, non quid tunc fiat. Non enim per illud juramentum tunc fit uxor; sed fieri debet, quia juramentum est. Potest de illo juramento hoc dictum intelligi ubi de praesenti consentiunt, ac se invicem suscipiunt. Illi etiam sententiae qua dictum est, solum consensum facere conjugium, videtur obviare quod Evaristus Papa (3) ait: « Aliter » legitimum non fit conjugium, nisi ab his qui super feminam » dominationem habere videntur, et a quibus custoditur, u- » xor petatur, et a parentibus sponsetur, et legibus dotetur, » et a sacerdote, ut mos est, benedicatur, et a paranymphis » custodiatur, et solemniter accipiatur. » Item (ibid.): « Ista » legitima scitote esse connubia; aliter vero praesumpta, non » conjugia, sed adulteria vel fornicationes sunt; nisi voluntas » propria (4) suffragata fuerit, et vota succurrerint legitima. » Hoc autem non ita intelligendum est, tamquam sine enumeratis non possit esse legitimum conjugium; sed quia sine illis non habet decorem et honestatem debitam. In hujus enim sacramenti celebratione, sicut in aliis, quaedam sunt pertinentia ad substantiam sacramenti, ut consensus de praesenti, qui solus sufficit ad contrahendum matrimonium; quaedam vero pertinentia ad decorem et solemnitatem sacramenti, ut parentum traditio, sacerdotum benedictio, et hujusmodi; sine quibus legitime fit conjugium quantum ad virtutem (1), non quantum ad honestatem sacramenti. Sine his ergo non quasi legitimi conjuges, sed quasi adulteri vel fornicatores conveniunt, ut illi qui clanculo nubunt; et utique fornicatores essent, nisi eis suffragaretur voluntas verbis expressa de praesenti, quae legitimum inter eos (2) facit matrimonium. Nam et consensus occultus de praesenti per verba expressus conjugium facit, licet non sit ibi honestus contractus; sed matrimonium non (3) sanxit consensus, qui in occulto fuit. Si enim alter alterum dimiserit, non cogitur judicio Ecclesiae redire, et commanere quasi cum conjuge, quia non potest probari testibus contractus qui in occulto est factus. Quod si ipsi qui in occulto sibi consenserunt, eumdem consensum voluntarie in manifesto profiteantur, tunc utique propria voluntas suffragatur, et legitima vota succurrunt ad sanciendum conjugium quod prius occulte fuerat contractum. Voluntas ergo verbis expressa in occulto ad hoc suffragatur ut fiat conjugium: manifeste vero expressa suffragatur, ut sanciat et roboret, ac liberum sit Ecclesiae de hoc judicare, si expedierit.

De qua re sit consensus ille; an de carnali copula, an de cohabitatione, an de alio.

Hic quaeritur, cum consensus de praesenti matrimonium faciat, cujus rei consensus sit ille; an carnalis copulae, an cohabitationis, an utriusque. Si cohabitationis consensus matrimonium facit, tunc frater cum sorore (4), vel pater cum filia potest contrahere matrimonium. Si carnalis copulae, tunc inter Mariam et Joseph non fuit conjugium: proposuerat enim Maria in virginitate manere, nisi Deus aliter facere juberet, secundum quod videtur Angelo dixisse (Luc. 1, 34): « Quo- » modo fiet istud, quoniam virum non cognosco? » idest me non cognituram proposui. Neque enim quia virum tunc non cognoscebat, necesse erat inquiri quomodo posset habere filium; sed quia se nunquam cognituram proposuerat. Dicit enim Beda (lib. 1, cap. 3, in Lucam) quod in virginitate manere disposuerat. Si ergo contra suum propositum post consensit in carnalem copulam, videtur facta voti rea mente, etsi non opere violata. Dicamus ergo, quod consensus cohabitationis vel carnalis copulae non facit conjugium, sed consensus conjugalis societatis, verbis secundum praesens tempus expressis; ut cum vir dicit: Ego accipio te in meam, non dominam, non ancillam, sed conjugem. Quia enim non ancilla vel domina datur, ideo nec de summo, nec de imo a principio formata est, sed de latere viri ob conjugalem societatem. Si de summo fieret, ut de capite, videretur ad dominationem creata. Si vero de imo et pedibus, videretur ad servitutem subjicienda. Sed quia nec in dominam nec in ancillam assumitur, facta est de medio, idest de latere, quia ad conjugalem societatem assumitur. Cum ergo sic conveniunt, ut dicat vir, Accipio te in meam conjugem; et dicat mulier, Accipio te in meum virum: his verbis, vel aliis idem significantibus, exprimitur consensus non copulae carnalis, vel cohabitationis corporalis, sed conjugalis societatis; ex qua oportet eos cohabitare, nisi forte causa religionis pari voto corporaliter separentur vel ad tempus, vel usque in finem (5).

(1) *Al.* fuit.
(2) *Al* Novellarum institutio.
(3) Epist. 4 ad Episcopos Africanos, et causa 30, quaest. 5, cap. 1 (*Ex edit. P. Nicolai*).
(4) *Nicolai*: vel fornicationes potius (ut supra); nisi voluntas etc.

(1) *Nicolai addit* vel veritatem.
(2) *Al.* in eos.
(3) *Al. deest* non.
(4) *Al. deest* vel.
(5) *Al.* vel ad tempus usque in finem.

Divisio textus.

Postquam Magister ostendit quod consensus est causa efficiens matrimonii, hic ostendit qualis debeat esse consensus qui matrimonium facit; et dividitur in partes duas: in prima inquiritur, utrum consensus per verba de futuro, juramento confirmatus matrimonium faciat; in secundo ostendit (1) quid sit consensus ille qui matrimonium facit, ibi: *Hic quaeritur, cum consensus de praesenti matrimonium faciat, cujus rei consensus sit ille.* Circa primum duo facit: primo determinat veritatem; se-

(1) *Forte* in quid.

cundo objicit in contrarium, ibi: *Praemissae autem sententiae videtur obviare illud quod leges tradunt.* Et circa hoc duo facit: primo objicit contra id quod immediate determinatum est; secundo contra id quod in praecedenti dist. habitum fuit, ibi: *Etiam sententiae illae qua dictum est, solum consensum facere conjugium, videtur obviare quod Evaristus Papa ait*, et utrumque dividitur in objectionem et solutionem, ut per se patet in littera.

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur quatuor: 1.° utrum juramentum consensui expresso per verba de futuro adveniens, matrimonium faciat; 2.° utrum carnalis copula eidem adveniens; 3.° utrum occultus consensus per verba de praesenti sufficiat ad matrimonium faciendum; 4.° in quid sit consensus qui matrimonium facit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum juramentum adjunctum consensui per verba de futuro faciat matrimonium.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod juramentum adjunctum consensui per verba de futuro, faciat matrimonium. Nullus enim potest se obligare ut faciat contra jus divinum. Sed implere juramentum est de jure divino, ut patet Matth. 5, 33: *Reddes autem Domino juramenta tua.* Ergo per nullam obligationem sequentem potest evenire quod homo non debeat implere juramentum prius factum. Si ergo post consensum in aliquam per verba de futuro juramento firmatum, aliquis se alteri obligat per verba de praesenti, videtur quod nihilominus debeat juramentum primum servare. Sed hoc non esset, nisi juramento illo esset matrimonium perfectum. Ergo juramentum adjunctum consensui de futuro facit matrimonium.

2. Praeterea, veritas divina est fortior quam veritas humana. Sed per juramentum veritate divina firmatur aliquid. Cum ergo verba exprimentia consensum de praesenti, in quibus est sola humana veritas, matrimonium perficiant; videtur quod multo amplius id efficere possint verba de futuro, juramento firmata.

3. Praeterea, secundum Apostolum ad Hebr. (cap. 16), *omnis controversiae finis . . . . est juramentum.* Ergo in judicio saltem plus standum est juramento quam simplici verbo. Si ergo aliquis simplici verbo consentiat in aliquam per verba de futuro, juramento firmata, videtur quod judicio Ecclesiae debeat compelli stare cum prima, et non cum secunda.

4. Praeterea, verba de futuro simpliciter prolata, sponsalia faciunt. Sed juramentum ibi aliquid operatur. Ergo facit plus quam sponsalia. Sed ultra sponsalia non est nisi matrimonium. Ergo facit matrimonium.

Sed contra, quod futurum est, non est. Sed juramentum additum non facit quin verba de futuro significent consensum de futuro. Ergo adhuc matrimonium non est.

Praeterea, postquam perfectum est matrimonium, non oportet quod alius consensus interveniat ad matrimonium. Sed post juramentum advenit alius consensus, qui matrimonium facit; alias frustra juraretur illud esse futurum. Ergo non facit matrimonium.

Solutio. Respondeo dicendum, quod juramentum adhibetur pro confirmatione dictorum; unde illud tantum confirmat quod in dictis significatur, nec significatum mutat; et ideo cum verba de futuro ex ipsa significatione sua habeant quod matrimonium non faciant, quia quod futurum promittitur, nondum fit, etiam si juramentum adveniat, nondum est matrimonium factum, sicut Magister in littera dicit.

Ad primum ergo dicendum, quod implere juramentum licitum, est de jure divino, non autem implere juramentum illicitum. Unde si aliqua obligatio sequens juramentum faciat illud illicitum cum prius fuisset licitum, non derogat juri divino qui juramentum prius factum non servat; et ita est in proposito. Illicite enim juratur quod illicite promittitur; promissio autem de alieno est illicita; unde consensus sequens per verba de praesenti, quo aliquis transfert dominium sui corporis in aliam, facit praecedens juramentum esse illicitum, quod prius licitum erat.

Ad secundum dicendum, quod veritas divina efficacissima est ad firmandum illud cui adhibetur.

Unde patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod juramentum operatur aliquid non novam obligationem faciens, sed factam confirmans; et sic gravius peccat qui eam violat.

ARTICULUS II.

Utrum carnalis copula post verba de futuro consensum exprimentia faciat matrimonium.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod carnalis copula post verba de futuro consensum exprimentia faciat matrimonium. Quia magis est consentire facto quam verbo. Sed ille qui carnaliter commiscetur, facto consentit promissioni quam prius fecit. Ergo videtur quod multo magis per hoc fiat matrimonium quam si solis verbis de praesenti consensus fieret.

2. Praeterea, consensus non solum expressus, sed etiam interpretativus, facit matrimonium. Sed nulla potest esse major interpretatio consensus quam carnalis copula. Ergo per hoc perficitur matrimonium.

3. Praeterea, omnis conjunctio carnalis praeter matrimonium facta, est peccatum. Sed mulier non videtur peccare admittens sponsum ad carnalem copulam. Ergo per hoc fit matrimonium.

4. Praeterea, non dimittitur peccatum, nisi restituatur ablatum. Sed quis non potest mulieri quam defloravit sub specie matrimonii, restituere ablatum, nisi eam in conjugium ducat. Ergo videtur quod si etiam post carnalem copulam cum alia contraxerit per verba de praesenti, teneatur ad primam redire; quod non esset, nisi inter eos esset matrimonium. Ergo carnalis copula post consensum de futuro facit matrimonium.

Sed contra est quod dicit Nicolaus Papa (dist. 27, quaest. 2, cap. *Sufficiat*): *Si consensus in nuptiis defuerit, cetera etiam cum ipso coitu celebrata frustrantur.*

Praeterea, quod consequitur aliquid, non facit ipsum. Sed carnalis copula sequitur matrimonium,

sicut effectus causam. Ergo non potest facere matrimonium.

Solutio. Respondeo dicendum, quod de matrimonio possumus loqui dupliciter. Uno modo quantum ad forum conscientiae; et sic in rei veritate carnalis copula non habet quod perficiat matrimonium, cujus sponsalia praecesserunt per verba de futuro, si consensus interior desit: quia verba etiam de praesenti exprimentia consensum, si consensus mentis deesset, non facerent matrimonium, ut supra dictum est. Alio modo quantum ad judicium Ecclesiae: et quia in exteriori judicio secundum ea quae foris patent, judicatur; cum nihil possit expressius significare consensum quam carnalis copula, secundum judicium Ecclesiae carnalis copula consequens sponsalia matrimonium facere judicatur, nisi aliqua signa expressa doli vel fraudis appareant.

Ad primum ergo dicendum, quod ille qui carnaliter commiscetur facto, consentit in carnalem copulam secundum rei veritatem; sed in matrimonium non consentit ex hoc ipso, nisi secundum interpretationem juris.

Ad secundum dicendum, quod interpretatio illa non mutat rei veritatem, sed judicium quod exterius de rebus fit.

Ad tertium dicendum, quod si sponsa sponsum admittat credens eum velle matrimonium consummare, excusatur a peccato, nisi aliqua signa expressa fraudis appareant; sicut si sunt multum distantis conditionis, vel quantum ad nobilitatem, vel quantum ad fortunam, vel aliud signum evidens appareat. Sed tamen sponsus peccat et fornicando, et (quod plus est) fraude quam facit.

Ad quartum dicendum, quod in tali casu sponsus antequam aliam duxerit, tenetur eam ducere in uxorem, si sint aequalis conditionis, vel si sponsa sit melioris conditionis. Sed si aliam duxerit, jam factus est impotens ad solvendum illud ad quod tenebatur: et ideo sufficit, si ei de nuptiis providerit: et ad hoc etiam non tenetur, ut quidam dicunt, si sponsus sit multo melioris conditionis, aut aliquod signum evidens fraudis fuerit: quia praesumi probabiliter potest, quod sponsa non fuerit decepta, sed decipi se finxerit.

ARTICULUS III.

Utrum consensus in occulto factus per verba de praesenti faciat matrimonium.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod consensus in occulto factus per verba de praesenti non facit matrimonium. Res enim in potestate alterius existens non transfertur in potestatem alterius, nisi consentiente illo in cujus potestate erat. Sed puella erat in potestate patris. Ergo non potest per matrimonium transire in potestatem viri, nisi patre consentiente; et ita, si fiat in occulto consensus, etiam per verba de praesenti expressus, non erit matrimonium.

2. Praeterea, sicut in matrimonio est actus noster quasi de essentia sacramenti, ita in poenitentia Sed sacramentum poenitentiae non perficitur nisi mediantibus Ecclesiae ministris, qui sunt sacramentorum dispensatores. Ergo nec matrimonium potest perfici in occulto absque sacerdotali benedictione.

3. Praeterea, baptismus, quia potest in occulto fieri, et in manifesto, non prohibetur ab Ecclesia fieri in occulto. Sed Ecclesia prohibet clandestina matrimonia. Ergo non possunt fieri in occulto.

4. Praeterea, inter eos qui in secundo gradu sibi attinent, non potest matrimonium contrahi, quia Ecclesia prohibuit. Sed similiter Ecclesia prohibuit clandestina matrimonia. Ergo non possunt esse vera matrimonia.

Sed contra, posita causa ponitur effectus. Sed causa efficiens matrimonii est consensus, per verba de praesenti expressus. Ergo, sive fiat in publico, sive in occulto, matrimonium sequitur.

Praeterea, ubicumque est debita forma et debita materia, ibi est sacramentum. Sed in occulto matrimonio servatur debita materia, quia sunt personae legitimae ad contrahendum; et debita forma, quia sunt verba de praesenti consensum exprimentia. Ergo est ibi verum matrimonium.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sicut in aliis sacramentis quaedam sunt de essentia sacramenti, quibus omissis non est sacramentum, quaedam autem ad solemnitatem sacramenti pertinent, quibus omissis verum perficitur sacramentum, quamvis peccet qui omittit: ita etiam consensus expressus per verba de praesenti inter personas legitimas ad contrahendum, matrimonium facit: quia haec duo sunt de essentia sacramenti; alia autem omnia sunt de solemnitate sacramenti, quia ad hoc adhibentur ut matrimonium convenientius fiat; unde si omittantur, verum matrimonium est, quamvis peccent sic contrahentes, nisi per aliquam legitimam causam excusentur.

Ad primum ergo dicendum, quod puella non est in potestate patris quasi ancilla, ut sui corporis potestatem non habeat, sed quasi filia ad educandum; et ideo secundum hoc quod libera est, potest se in potestatem alterius absque consensu patris dare, sicut etiam potest aliquis vel aliqua intrare religionem absque consensu parentum, cum sit persona libera.

Ad secundum dicendum, quod actus noster in poenitentia quamvis sit de essentia sacramenti, non est tamen sufficiens ad inducendum proximum effectum sacramenti, scilicet absolutionem a peccatis; et ideo oportet quod ad perfectionem sacramenti interveniat actus sacerdotis. Sed in matrimonio actus nostri sunt causa sufficiens ad inducendum proximum effectum, qui est obligatio: quia quicumque est sui juris, potest se alteri obligare: et ideo sacerdotis benedictio non requiritur in matrimonio quasi de essentia sacramenti.

Ad tertium dicendum, quod etiam prohibitum est quod baptismum nullus recipiat nisi a sacerdote, nisi in articulo necessitatis. Matrimonium autem non est sacramentum necessitatis; et ideo non est similis ratio. Prohibentur autem clandestina matrimonia propter pericula quae inde evenire solent: quia frequenter in talibus est aliqua fraus ex altera parte; frequenter etiam ad alia conjugia transeunt, dum poenitent de istis quae subito facta sunt, et multa alia mala inde accidunt: et speciem turpitudinis praeter hoc habent.

Ad quartum dicendum, quod non sunt prohibita clandestina matrimonia quasi contra essentialia matrimonii existentia, sicut sunt prohibita matrimonia illegitimarum personarum, quae sunt materia indebita huic sacramento; et ideo non est simile.

ARTICULUS IV.

Utrum consensus qui facit matrimonium, sit consensus in carnalem copulam. — (*3 p., quaest. 29, art. 2.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod consensus qui facit matrimonium, sit consensus in carnalem copulam. Quia, sicut dicit Hieronymus (1) (habetur dist. 27, cap. *Voventibus*): *Voventibus virginitatem non solum nubere, sed velle nubere, damnabile est.* Sed non esset damnabile, nisi esset virginitati contrarium; cui nuptiae non contrariantur nisi ratione carnalis copulae. Ergo consensus voluntatis qui est in nuptiis, est in carnalem copulam.

2. Praeterea, omnia quae sunt in matrimonio inter virum et uxorem, possunt esse licite inter fratrem et sororem, excepta carnali copula. Sed non potest licite inter eos fieri consensus matrimonialis. Ergo consensus matrimonialis est consensus in carnalem copulam.

3. Praeterea, si mulier dicat viro, Consentio in te, ut non cognoscas me, non est consensus matrimonialis: quia aliquid est ibi contra substantiam praedicti consensus. Sed non esset, nisi dictus consensus esset in carnalem copulam. Ergo etc.

4. Praeterea, in qualibet re initium consummationi respondet. Sed matrimonium consummatur per carnalem copulam. Ergo, cum inicietur per consensum, videtur quod consensus sit in carnalem copulam.

Sed contra, nullus consentiens in carnalem copulam est virgo mente et carne. Sed beatus Joannes Evangelista post consensum nuptialem est virgo mente et carne. Ergo non consensit in carnalem copulam.

Praeterea, effectus respondet causae. Sed consensus est causa matrimonialis. Cum ergo de essentia matrimonii non sit carnalis copula, videtur quod nec consensus qui matrimonium facit, sit in carnalem copulam.

Solutio I. Respondeo dicendum, quod consensus qui matrimonium facit, est consensus in matrimonium: quia effectus proprius voluntatis est ipsum volitum; unde sicut se habet carnalis copula ad matrimonium, ita consensus qui matrimonium causat, est in carnalem copulam. Matrimonium autem, ut supra dictum est, non est essentialiter ipsa conjunctio carnalis; sed quaedam associatio viri et uxoris in ordine ad carnalem copulam, et alia quae ex consequenti ad virum et uxorem pertinent, secundum quod eis datur potestas invicem respectu carnalis copulae; et haec associatio conjugalis copula dicitur. Unde patet quod bene dixerunt illi qui dixerunt, quod consentire in matrimonium est consentire in carnalem copulam implicite, non explicite. Non enim debet intelligi, nisi sicut implicite continetur effectus in sua causa: quia potestas carnalis copulae, in quam consentitur, est causa carnalis copulae, sicut potestas utendi re sua est causa usus.

Ad primum ergo dicendum, quod consensus in matrimonium ideo est damnabilis post votum virginitatis, quia per talem consensum datur potestas ad id quod non licet; sicut peccaret qui daret potestatem alteri accipiendi illud quod ipse in deposito habet, non solum in hoc quod ei actualiter traderet. De consensu autem beatae Virginis infra dicetur.

Ad secundum dicendum, quod inter fratrem et sororem non potest esse potestas in invicem ad carnalem copulam, sicut nec licite carnalis copula; et ideo ratio non consequitur.

Ad tertium dicendum, quod illa conditio explicita non solum actui, sed potestati contrariatur carnali copulae; et ideo est contraria matrimonio.

Ad quartum dicendum, quod initiatum matrimonium respondet consummato, sicut habitus vel potestas actui qui est operatio.

Rationes autem contrariae ostendunt quod non sit consensus in carnalem copulam explicite; et hoc verum est.

(1) Sub Hieronymi nomine refertur loc. cit.: sed apud illum non extare appendix ibidem notat. Sub nomine Augustini potius refert Glossa in epist. 1 ad Tim. cap. 5, super illud: *Habentes damnationem, quia primam fidem irritam fecerunt* (*Ex edit. P. Nicolai*).

Expositio textus.

Sine quibus legitime fit quantum ad virtutem (1), *non honestatem sacramenti.* Contra. In secundis nuptiis non est benedictio sacerdotalis, et tamen est honestas matrimonii. — Et dicendum, quod non est ibi honestas quantum ad perfectam significationem matrimonii; unde propter defectum sacramenti benedictio intermittitur.

Matrimonium non facit consensus etc. Hoc intelligitur quantum ad judicium Ecclesiae; sed quantum ad judicium conscientiae solus consensus matrimonium facit firmum.

Quia non de capite, nec de pedibus, sed de latere. Videtur quod sit de excellentissimo loco sumpta: quia cor est membrorum principalissimum, juxta quod sunt costae. — Et dicendum, quod cor est nobilissimum quantum ad originem vitae; sed caput quantum ad complementum virtutum, quibus fit motus et sensus, in quibus consistit vita sensitiva.

(1) *Nicolai addit* (vel veritatem).

DISTINCTIO XXIX.

Coactio excludit consensum conjugalem.

Oportet autem consensum conjugalem liberum esse a coactione. Coactus enim consensus, qui nec consensus appellari debet, conjugium non facit, sicut testatur Urbanus Papa scribens Sanctio (1) Regi Aragonum in haec verba (habentur in Decr., causa 31, quaest. 2, cap. « De neptis tuae »): « De neptis tuae conjugio, quam te cuidam militi daturum » necessitatis instante articulo sub fidei pollicitatione confir- » masti (1), hoc aequitate dictante decrevimus (2), ut si illa » virum illum omnino, ut dicitur, renuit, et in eadem vo-

(1) *Al.* Sacratio.

(1) *Nicolai* firmasti.
(2) *Idem* decernimus.

" luntate persistit ut viro illi se prorsus deneget nupturam, " nequaquam eam invitam ac renitentem ejusdem viri cogas " conjugio copulari. " Idem (ibid. cap. " Si verum. "): " Si verum esse constiterit quod nobis Legati Jordanis Prin- " cipis retulerunt, scilicet quod ipse coactus et dolens filiam " suam nolentem (1), flentem, et pro viribus renitentem " Raynaldo desponsaverit; quoniam legum et canonum aucto- " ritas talia sponsalia non approbat, ne ignorantibus leges " et canones nimis durum (2) videatur, ita sententiam tem- " peramus, ut si Princeps cum assensu filiae id quod coeptum " est, perficere voluerit, concedamus. Sin aliter res se habet, " Legatus noster utrasque partes audiat; et si nihil fuerit ex " parte Raynaldi quod amplius impediat, ab ipso Jordane " sacramentum, quo constent haec quae dicta sunt, accipiat; " et nos canonum et legum scripta sequentes, deinceps non " prohibemus quin alii viro, si voluerit, praedicta ejus filia " tantum in Domino nubat. " Ex his apparet conjugium fieri inter consentientes et spontaneos, non inter renitentes et invitos. Verumtamen qui inviti et coacti conjuncti sunt, si postea ab aliquo temporis spatio sine contradictione et querimonia cohabitaverint, facultate discedendi vel reclamandi habita, consentire videntur, et consensus ille consequens supplet quod praecedens coactio tulerat (1).

(1) *Al. deest* nolentem.
(2) *Addit Nicolai* id quod dicimus.

In Libro Pandectarum.

" Consentire autem probatur qui evidenter non contra- " dicit, secundum illud: In sponsalibus eorum consensus exi- " gendus est quorum in nuptiis desideratur. Intelligitur ta- " men semper patri filia consentire, nisi evidenter dissentiat. " Item: " Sponsalia, sicut nuptiae, consensu fiunt contrahentium: " et ideo sicut in nuptiis, ita et in sponsalibus patrifamilias " filiam consentire oportet: quae si patris voluntati non re- " pugnat, consentire intelligitur. "

(1) *Addit Nicolaius.* Unde Clemens III Extra. de sponsalibus et Matrimoniis, cap. *Ad id:* " Quamvis (inquit) undecim " annos habens ab initio invita fuisset viro tradita et reni- " tens, tamen quia postmodum per annum et dimidium ei " cohabitans consensisse videtur, ad ipsum est cogenda re- " dire: nec de cetero recipiendi sunt testes ad probandum " quod in eumdem non consenserit, cum mora tanti tempo- " ris hujusmodi probationem excludat. "

Divisio textus.

Postquam ostendit Magister quod consensus sit causa matrimonii, hic ostendit quibus impediatur consensus, ne matrimonium efficere possit; et dividitur in partes duas: in prima determinat de impedimento coactionis; in secunda de impedimento erroris, 30 dist., ibi: *Nec solum coactio impedit vel excludit consensum, sed etiam error.* Prima in tres: in prima ostendit quod coactus consensus non facit matrimonium; in secunda ostendit quod si post coactionem liber consensus adveniat, matrimonium verum erit, ibi: ***Verumtamen qui inviti et coacte conjuncti sunt, si postea ab aliquo temporis spatio sine contradictione et querimonia cohabitaverint, facultate discedendi vel reclamandi habita, consentire videntur;*** in tertia, qualiter intelligendus sit aliquis consentire, ibi: *Consentire autem probatur.*

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur quatuor: 1.° utrum aliquis consensus possit esse coactus; 2.° utrum aliqua coactio cadat in constantem virum; 3.° utrum consensus coactus faciat matrimonium; 4.° utrum aliquis possit cogi a patre ad contrahendum matrimonium.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum aliquis consensus possit esse coactus.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nullus consensus possit esse coactus. Coactio enim in liberum arbitrium cadere non potest secundum aliquem statum ejus, ut in 2 lib., dist. 25, quaest. 1, art. 1, dictum est. Sed consensus est actus liberi arbitrii. Ergo non potest esse coactus.

2. Praeterea, violentum, quod est idem quod coactum, secundum Philosophum (3 Ethicor., cap. 3 vel 2), est cujus principium est extra, nil conferente vim passo. Sed consensus omnis principium est intra. Ergo nullus consensus potest esse coactus.

3. Praeterea, omne peccatum in consensu perficitur. Sed illud quo perficitur peccatum, cogi non potest; quia secundum Augustinum (lib. 1 Retract., cap. 9), nullus peccat in eo quod vitare non potest. Cum ergo vis a Juristis definiatur esse majoris rei impetus, qui repelli non potest; videtur quod consensus esse non possit coactus vel violentus.

4. Praeterea, dominium libertati opponitur. Sed coactio ad dominium pertinet, ut patet in quadam definitione Tullii (1): dicit enim, quod vis est impetus dominantis retinens rem infra terminos alienos. Ergo vis in liberum arbitrium non cadit; et ita nec in consensum, qui est actus ejus.

Sed contra, illud quod esse non potest, non potest aliquid impedire. Sed coactio consensus impedit matrimonium, ut in littera dicitur. Ergo consensus potest cogi.

Praeterea, in matrimonio est quidam contractus. Sed in contractibus potest esse voluntas coacta; unde legislator in integrum restitutionem adjudicat, ratum non habens quod vi, sive metus causa, factum est. Ergo etiam in matrimonio potest esse consensus coactus.

Solutio. Respondeo dicendum, quod duplex est coactio vel violentia. Una quae facit necessitatem absolutam; et tale violentum dicitur a Philosopho violentum simpliciter; ut cum quis alium corporaliter impellit ad motum. Alia quae facit conditionatam necessitatem; et hanc vocat Philosophus violentum mixtum; sicut cum quis projicit merces in mare, ne periclitetur; et in isto violento, quamvis hoc quod fit, non sit per se voluntarium, tamen consideratis circumstantiis hic et nunc voluntarium est. Et quia actus in particularibus sunt, ideo simpliciter voluntarium est, sed secundum quid involuntarium; unde haec violentia vel coactio potest esse in consensu, qui est actus voluntatis; non autem prima. Et quia haec coactio fit ex hoc quod timetur aliquod periculum imminens; ideo ista vis idem est quod metus, qui voluntatem cogit quodammodo; sed prima vis cadit etiam in corporalibus actibus. Et quia legislator non considerat solum interiores actus, sed magis exteriores, ideo per vim

(1) Apud Tullium non occurrit, licet ex illo citet et Albertus Magnus in hunc locum (*Ex edit. P. Nicolai*).

intelligit coactionem simpliciter; propter quod vim contra metum dividit. Sed nunc agitur de consensu interiori, in quem non cadit coactio seu vis, quae a metu distinguitur; et ideo, quantum ad propositum pertinet, idem est coactio quod metus. Est autem metus, secundum Jurisperitos, *instantis vel futuri periculi causa, mentis trepidatio.*

Et per hoc patet solutio ad objecta: nam primae rationes procedunt de coactione prima, secundae de secunda.

ARTICULUS II.

Utrum coactio metus cadat in constantem virum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod coactio metus non cadat in constantem virum. Quia de ratione constantis est quod non trepidet in periculis. Cum ergo metus sit trepidatio mentis ratione periculi imminentis, videtur quod non cogatur metu.

2. Praeterea, omnium terribilium finis est mors, secundum Philosophum in 3 Ethic. (cap. 9, vel 14), quasi perfectissimum inter terribilia. Sed constantes non coguntur morte: quia fortis etiam pericula mortis sustinet. Ergo nullus metus cadit in constantem virum.

3. Praeterea, inter alia pericula praecipue timetur a bonis periculum famae. Sed timor infamiae non reputatur timor cadens in constantem virum; quia, ut dicit lex (lib. 4 Digesti veteris tit. 2, §. 7), *timor infamiae non continetur illo edicto quod metus causa factum est.* Ergo nec aliquis alius metus cadit in constantem virum.

4. Praeterea, metus in eo qui metu cogitur, peccatum relinquit: quia facit eum promittere quod non vult solvere; et sic facit eum mentiri. Sed non est constantis aliquod etiam peccatum minimum pro aliquo timore facere. Ergo nullus metus cadit in constantem virum.

Sed contra, Abraham et Isaac constantes fuerunt. Sed in eis cecidit metus: quia ratione metus dixerunt uxores suas esse sibi sorores. Ergo metus potest cadere in constantem virum.

Praeterea, ubicumque est violentum mixtum, est aliquis metus cogens. Sed aliquis, quantumcumque constans, potest pati tale violentum: quia si sit in mari, merces projicit tempore naufragii. Ergo metus potest cadere in constantem virum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod cadere metum in aliquem, est aliquem metu cogi. Cogitur autem aliquis metu, quando aliquid facit quod alias non vellet, ad evitandum aliquid quod timet. In hoc autem constans ab inconstanti distinguitur quantum ad duo. Primo quantum ad qualitatem periculi quod timetur; quia constans sequitur rationem rectam, per quam scit quid prosit dimittendum vel faciendum (1). Semper autem minus malum vel majus bonum eligendum est; et ideo constans ad minus malum sustinendum cogitur metu majoris mali; non autem cogitur ad majus malum ut vitet minus malum. Sed inconstans cogitur ad majus malum propter metum minoris mali; sicut ad peccatum propter metum corporalis poenae. Sed pertinax e contrario non potest cogi etiam ad minus malum sustinendum vel faciendum, ut evitet majus malum; unde constans est medius inter inconstantem et pertinacem. Secundo differunt quo ad aestimationem periculi imminentis: quia constans non nisi ex forti aestimatione et probabili cogitur; sed inconstans ex levi. Proverb. 18, 1: *Fugit impius nemine persequente.*

Ad primum ergo dicendum, quod constans, sicut de forti Philosophus dicit (3 Ethic., cap. 9), intrepidus est, non quod omnino non timeat, sed quia non timet quae non oportet, vel ubi vel quando non oportet.

Ad secundum dicendum, quod peccata sunt maxima malorum; et ideo ad hoc nullo modo potest homo constans cogi; immo magis debet homo mori quam talia sustinere, ut etiam Philosophus, in 3 Ethic. (cap. 1), dicit. Sed quaedam damna corporalia sunt minora quibusdam aliis, quae sunt inter praecipua quae ad personam pertinent; sicut mors, verbera, dehonestatio per stuprum, et servitus; et ideo ex istis constans cogitur ad alia damna corporalia sustinenda; et haec continentur hoc versu:

Stupri, sive (1) status, verberis, atque necis.

Nec differt, utrum haec pertineant ad personam propriam, vel uxoris, vel filiorum, aut aliorum hujusmodi.

Ad tertium dicendum, quod infamia quamvis sit magnum damnum, tamen ei de facili occurri potest; et ideo non reputatur cadens in constantem virum metus infamiae secundum jura.

Ad quartum dicendum, quod constans non cogitur ad mentiendum, quia tunc vult dare; sed tamen postea vult petere restitutionem, vel saltem judici denuntiare (2), si se promisit non petiturum restitutionem. Non potest autem promittere se non denuntiaturum, cum hoc sit contra bonum justitiae, ad quod cogi non potest, ut scilicet contra justitiam faciat.

ARTICULUS III.

Utrum consensus coactus tollat matrimonium.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod consensus coactus non tollat matrimonium. Quia sicut ad matrimonium requiritur consensus, ita ad baptismum requiritur intentio. Sed coactus timore ad accipiendum baptismum recipit sacramentum. Ergo et coactus ad consentiendum aliquo timore matrimonio (3) obligatur.

2. Praeterea, violentum mixtum, secundum Philosophum (3 Ethic., cap. 1, vel 2), plus habet de voluntario quam de involuntario. Sed non potest aliter consensus coactus esse nisi per violentum mixtum. Ergo non omnino excluditur voluntarium; et ita adhuc est matrimonium.

3. Praeterea, ei qui consentit in matrimonium coactus, consulendum videtur quod in matrimonio illo stet: quia speciem mali habet promittere et non solvere, a quo Apostolus vult nos abstinere. Hoc autem non esset, si consensus coactus omnino matrimonium tolleret. Ergo etc.

Sed contra est quod Decretalis (extra. de Sponsalibus) dicit: *Cum consensus locum non habeat ubi*

(1) *Al.* scit aliquid pro quo scit dimicandum, vel faciendum.

(1) *An.* servi?
(2) *Al.* pronuntiare.
(3) *Nicolai*: ad matrimonium.

metus vel coactio intercedit, necesse est ut ubi communis consensus requiritur, coactionis materia repellatur. Sed in matrimonio requiritur communis consensus. Ergo etc.

Praeterea, matrimonium significat conjunctionem Christi ad Ecclesiam, quae fit secundum libertatem amoris. Ergo non potest fieri per coactum consensum.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod consensus coactus saltem ex parte cogentis faciat matrimonium. Quia matrimonium est signum spiritualis conjunctionis. Sed spiritualis conjunctio, quae est per caritatem, potest esse ad eum qui non habet caritatem. Ergo et matrimonium ad eum qui non vult.

2. Praeterea, si illa quae fuit coacta, postmodum consentiat, erit verum matrimonium. Sed iste qui coegit primo, ex consensu illius non ligatur. Ergo ex primo consensu ligabatur matrimonio.

Sed contra, matrimonium est relatio aequiparantiae. Sed talis relatio est aequaliter in utroque. Ergo si sit impedimentum ex parte unius, non erit matrimonium ex parte alterius.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod nec per consensum conditionatum fiat matrimonium. Quia quod sub conditione ponitur, non simpliciter enuntiatur. Sed in matrimonio oportet esse verba simpliciter exprimentia consensum. Ergo conditio alicujus consensus non facit matrimonium.

2. Praeterea, matrimonium debet esse certum. Sed ubi dicitur aliquid sub conditione, ponitur illud sub dubio. Ergo talis consensus non facit matrimonium.

Sed contra, in aliis contractibus fit obligatio sub conditione, et stat stante conditione. Ergo cum matrimonium sit contractus quidam, videtur quod possit fieri per conditionatum consensum.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod vinculum matrimonii perpetuum est; unde illud quod perpetuitati repugnat, tollit matrimonium. Metus autem qui cadit in constantem virum, perpetuitatem contractus tollit, quia potest peti restitutio in integrum: quia talis coactio metus qui cadit in constantem virum, tollit matrimonium, et non alia. Constans autem vir judicatur virtuosus, qui est mensura in omnibus operibus humanis, ut Philosophus dicit in 3 Ethicor., cap. 9 vel 10. Quidam autem dicunt, quod si adsit consensus, quamvis coactus, interius est matrimonium quantum ad Deum, sed non quantum ad statum Ecclesiae, quae praesumit ibi non fuisse consensum interiorem propter metum. Sed hoc nihil est: quia Ecclesia non debet praesumere de aliquo peccatum quousque probetur. Peccavit autem, si dixit se consentire, et non consensit. Unde Ecclesia praesumit eum consensisse, sed judicat illum consensum extortum non esse sufficientem ad faciendum matrimonium.

Ad primum ergo dicendum, quod intentio non est causa efficiens sacramenti in baptismo, sed solum eliciens actionem agentis; sed consensus est causa efficiens in matrimonio; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod ad matrimonium non sufficit quodcumque voluntarium, sed voluntarium complete: quia debet esse perpetuum; et ideo per violentum mixtum impeditur.

Ad tertium dicendum, quod non semper debet induci ad hoc quod in matrimonio ille stet, sed solum quando timetur periculum de dissolutione: alias autem non peccat: quia non solvere promissa quae nolens facit, non est species mali.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod cum matrimonium sit quaedam relatio, et non possit innasci relatio in uno extremorum sine hoc quod fiat in alio; ideo quidquid impedit matrimonium in uno, impedit ipsum in altero; quia non potest esse quod aliquis sit vir non uxoris, vel quod aliqua sit uxor non habens virum, sicut mater non habens filium; et ideo communiter dicitur (1), quod matrimonium non claudicat.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis actus amantis possit transire in non amantem, tamen unio inter eos non potest esse nisi sit mutua amatio; et ideo dicit Philosophus in 8 Ethicor. (cap. 1), quod ad amicitiam, quae in quadam unione consistit, requiritur redamatio.

Ad secundum dicendum, quod ex consensu libero illius qui prius coactus est, non fit matrimonium, nisi inquantum consensus praecedens in altero adhuc manet in suo vigore; unde si dissentiret, non fieret matrimonium.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod conditio apposita, aut est de praesenti, aut de futuro. Si de praesenti, et non est contraria matrimonio, sive sit honesta sive inhonesta, stat matrimonium stante conditione, et ea non stante non stat; sed si sit contraria bonis matrimonii, non efficit matrimonium, sicut etiam supra de sponsalibus dictum est. Si autem sit conditio de futuro: aut est necessaria, sicut solem oriri cras; et tunc est matrimonium, quia talia futura jam sunt praesentia in suis causis: aut est contingens, sicut datio pecuniae, vel acceptatio parentum; et tunc idem est judicium de tali consensu sicut de consensu qui fit per verba de futuro; unde non facit matrimonium.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrum aliquis praecepto patris possit compelli ad matrimonium.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis praecepto patris possit compelli ad matrimonium contrahendum. Coloss. 3, 20: *Filii obedite parentibus vestris per omnia.* Ergo etiam in hoc eis obedire tenentur.

2. Praeterea, Genes. 28, Isaac praecepit Jacob quod non acciperet uxorem de filiabus Chanaan. Non autem praecepisset, nisi de jure praecipere potuisset. Ergo filius in hoc tenetur obedire patri.

3. Praeterea, nullus debet promittere, praecipue per juramentum, pro illo quem non potest cogere ad servandum. Sed parentes promittunt futura matrimonia pro filiis, et etiam juramento firmant. Ergo possunt praecepto cogere filios ad implendum.

4. Praeterea, pater spiritualis, scilicet Papa,

(1) *Al.* dicendum.

potest compellere praecepto ad matrimonium spirituale, scilicet ad episcopatum accipiendum. Ergo et pater carnalis ad carnale matrimonium.

Sed contra, patre imperante matrimonium, filius potest sine peccato religionem intrare. Ergo non tenetur ei in hoc obedire.

Praeterea, si teneretur obedire, sponsalia per parentes contracta absque consensu filiorum essent stabilia. Sed hoc est contra jura. Ergo etc.

Solutio. Respondeo dicendum, quod cum matrimonium sit quaedam quasi servitus perpetua, pater non potest cogere filium ad matrimonium per praeceptum, cum sit liberae conditionis, sed potest eum inducere ex rationabili causa; et tunc sicut se habet filius ad causam illam, ita se habet ad praeceptum patris; ut si illa causa cogat de necessitate vel de honestate, et praeceptum similiter cogat, alias non.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Apostoli non intelligitur in illis in quibus sicut pater est liber, ita et filius; et hujusmodi est matrimonium, per quod etiam filius fit pater.

Ad secundum dicendum, quod Jacob alias tenebatur ad faciendum hoc quod mandavit Isaac, tum propter malitiam illarum mulierum, tum quia semen Chanaan de terra quae semini patriarcharum promittebatur, erat disperdendum; et ideo Isaac praecipere poterat.

Ad tertium dicendum, quod non jurant nisi illa conditione subintellecta: Si illis placuerit: et ipsi obligantur ad eos bona fide inducendum.

Ad quartum dicendum, quod quidam dicunt, quod Papa non potest praecipere alicui quod accipiat episcopatum: quia consensus debet esse liber. Sed hoc posito, periret ecclesiasticus ordo. Nisi enim aliquis posset cogi ad suscipiendum regimen Ecclesiae, Ecclesia conservari non posset; cum quandoque illi qui sunt idonei, hoc nolint suscipere nisi coacti. Et ideo dicendum, quod non est simile hinc inde: quia non est aliqua corporalis servitus in matrimonio spirituali sicut in corporali: est enim spirituale matrimonium, sicut quoddam officium dispensandae reipublicae, 1 Corinth. 4, 1: *Sic nos existimet homo, ut ministros Christi.*

Expositio textus.

Legati Principis Jordani retulerunt. Videtur quod non possit fieri matrimonium per internuntios: quia si ante adventum nuntii alter poeniteat, non erit matrimonium. — Et dicendum, quod potest aliquis alterum procuratorem constituere ad consentiendum: tamen si ante poeniteat quam ille consentiat, non est matrimonium nec in rei veritate, nec secundum judicium Ecclesiae, si aliquibus signis appareat poenituisse. Sed ex quo consensus per internuntios factus est, matrimonium tenet ac si ipse fecisset.

Consentire autem probatur qui evidenter non contradicit. Hoc intelligitur quantum ad forum Ecclesiae: quia quantum ad forum conscientiae, si interius dissentiat quamvis exterius non reclamet, non est matrimonium.

DISTINCTIO XXX.

De errore qui evacuat consensum.

Nec solum coactio impedit vel excludit consensum, sed etiam error. Non autem omnis error consensum impedit: est enim error alius personae, alius fortunae; alius conditionis, alius qualitatis. Error personae, quando hic putatur esse homo ille, et est alius. Error fortunae, quando putatur esse dives, qui est pauper, vel e converso. Error conditionis, quando putatur esse liber qui servus est. Error qualitatis quando putatur esse bonus qui est malus. Error fortunae et qualitatis, conjugii consensum non excludit. Error vero conditionis conjugalem consensum evacuat; de qua conditione postmodum tractabimus. Error quoque personae consensum conjugalem non admittit, ut si quis feminam nobilem in conjugium petat, et pro ea alia ignobilis tradatur ei, non est inter eos conjugium: quia non consensit vir in istam, sed in aliam; ut si quis promitteret mihi se vediturum aurum, et pro auro offerret mihi aurichalcum, et ita me deciperet; numquid diceret consensisse in aurichalcum? Nunquam volui emere aurichalcum: nec ergo in illud consensi, quia consensus non nisi voluntatis est. Sicut ergo error materiae excludit consensum, ita et in conjugio error personae. Sed objicitur de Jacob, qui pro Rachel septem annis servierat, et supposita est ei Lia. Numquid error personae excludit conjugium, cum non in eam, sed in Rachel consenserit? Sed quod ibi factum est, in mysterio gestum non improbe traditur. Ibi tamen etsi non praecessit, secutus est consensus: nec ex illo concubitu qui consensum praecessit, fornicarii judicantur; cum ille maritali affectu eam cognoverit, et illa uxorio affectu debitum persolverit, putans lege primogenitarum et paternis imperiis se illi jure copulatam. Excusatur etiam, quia Dei consilio in mysterio ita actum est. Hodie etiam excusaretur ille cui inscio uxoris soror lectulum ejus ingressa se subjiceret; quae cum sine spe conjugii perpetuo manere censeatur, ille tamen qui cognovit eam per ignorantiam, excusatur; quod per simile probatur. Si enim diabolus transfigurans se in Angelum lucis credatur bonus, non est error periculosus. Quod autem vir ille in illam mulierem non consenserit, ex simili ostenditur. Si quis haereticus nomine Augustini vel Ambrosii alicui catholico se offerret, eumque ad suae fidei imitationem vocaret, si ille assentiret, in cujus fidei sententiam dicitur consensisse? Non in haereticorum sectam, sed in integritatem fidei quam ille haereticus se mentiebatur habere. Error vero fortunae consensum non excludit. Quae enim nubit pauperi, putans illum esse divitem, non potest renuntiare priori conditioni, quamvis erraverit. Nec error qualitatis; ut si quis ducat uxorem meretricem vel corruptam, quam putat esse castam vel virginem, non potest eam dimittere (1).

De conjugio Mariae et Joseph.

Praemissis aliquid addendum est de modo illius consensus qui inter Mariam et Joseph intercessit. Sane credi potest non solum Mariam, sed etiam Joseph, apud se disposuisse virginitatem servare velle, nisi Deus aliter juberet; eosque sic consensisse in conjugalem societatem ut uterque de altero, revelante Spiritu sancto, intelligeret quod virginitatem servare vellet, nisi Deus aliter inspiraret. Sed illam voluntatem verbis non expresserant; postea vero expresserunt, et in virginitate permanserunt. Consensit ergo Maria in maritalem societatem; sed non in carnalem copulam, nisi de eadem specialiter Deus praeciperet, cujus etiam consilio in maritalem consensit copulam, quia virginitatem servare volebat; et ideo non aliter consensisset in conjugalem societatem, nisi familiare Dei consilium habuisset: de qua Augustinus (de Nupt. et Concupiscen. lib. 1, cap. 11 et 12, implicite tamen; et habetur causa 27, qu. 2, cap. « Sufficiat, » §. « Cum ergo, » et cap. « Beata Maria ») sic ait: « Beata Maria proposuit » se servaturam votum virginitatis in corde; sed ipsum vo» tum non expressit in ore. Subjecit se divinae dispositioni,

---

(1) *Addit Nicolaius* et aliam ducere.

» proposuit se perseveraturam virginem, nisi Deus aliter ei » revelaret. Committens ergo virginitatem suam divinae dispositioni, consensit in carnalem copulam, non illam appetendo, » sed divinae inspirationi in utroque obediendo. Postea vero » simul cum viro labiis expressit, et uterque in virginitate » permansit. »

Quod perfectum inter eos fuit conjugium.

Inter quos, ut ait Augustinus (ubi supra), perfectum fuit conjugium: perfectum quidem non in significatione, sed in sanctitate. Sanctiora sunt enim conjugia pari voto continentium. Unde Augustinus (epist. 199 ad Ecditiam): « Quod Deo » pari voto et consensu voveratis, ambo perseveranter red» dere debuistis: a quo proposito si lapsus est ille, tu sal» tem persevera. Non enim (1) quia pariter temperabatis a » commixtione carnali, ideo maritus tuus esse destiterat; im» mo vero tanto sanctius coujuges manebatis, quanto san» ctiora concorditer placita servabatis. » Perfectum ergo fuit Mariae et Joseph conjugium in sanctitate. Perfectum etiam fuit secundum triplex bonum conjugii, fidem scilicet, prolem, et sacramentum. Omne enim nuptiarum bonum, ut ait Augustinus (lib. 1, cap. 10, de Nuptiis et Concupisc.) impletum est in illis parentibus Christi, fides, proles, sacramentum. Prolem cognoscimus ipsum Dominum; fidem, quia nullum adulterium: sacramentum, quia nullum divortium. Solus ibi nuptialis concubitus non fuit; quia in carne peccati fieri non poterat sine pudenda concupiscentia carnis, quae accidit ex peccato, sine qua concipi voluit qui sine peccato futurus erat. Et licet non intercessisset conjugalis concubitus, conjuges tamen vere fuerunt mente, non carne, sicut et parentes: quamvis Ambrosius dicat (2) (lib. 1 de Patriarchis, et habetur 27, qu. 7 cap. « In omni Matrimonio ») perfectum fieri conjugium per carnalem copulam. « In omni (inquit) matrimonio conjunctio » intelligitur spiritualis, quam confirmat et perficit conjun» ctorum commixtio corporalis. » Sed intelligendum est conjugium perfici commixtione corporali, non quantum ad veritatem vel sanctitatem conjugii, sed quantum ad significationem: quia perfectius unionem Christi et Ecclesiae tunc figurat.

(1) *Al. deest* enim.
(2) Nullibi apud Ambrosium haec occurrunt; sed cujuscumque sint, vel explicari debent ut hic, vel non curari (*Ex edit. P. Nicolai*).

De causa finali conjugii.

Exposito quae sit efficiens causa matrimonii, consequens est ostendere ob quam causam soleat vel debeat contrahi matrimonium. Est igitur finalis causa matrimonii contrahendi principalis procreatio prolis. Propter hoc enim instituit Deus conjugium inter primos parentes, quibus dixit (Gen. 1, 28): « Crescite, et multiplicamini. » Secunda est post peccatum Adae vitatio fornicationis; unde Apostolus (1 Corinth. 7, 2): « Propter fornicationem unusquisque habeat uxorem suam, » et unaquaeque habeat virum suum. » Sunt et aliae causae honestae, ut inimicorum reconciliatio, et pacis reintegratio. Sunt etiam et aliae causae minus honestae, propter quas aliquando contrahitur, ut viri mulierisque pulchritudo, quae animos amore inflammatos saepe impellit inire conjugium, ut valeant suum explere desiderium. Quaestus quoque et divitiarum possessio frequenter est conjugii causa; et alia multa, quae cuique diligentiam adhibenti facile est discernere. Nec est assentiendum illis qui dicunt, non esse conjugium quod propter has causas minus honestas contrahitur. Constat enim ex praemissis conjugium fieri ex communi consensu verbis de praesenti expresso, quamvis amor ad hoc attraxerit. Cujus rei documentum praestat Jacob (Gen. 29), qui Rachel decoram facie et venusto aspectu amavit: eamque multum diligens ait: « Serviam tibi pro Rachel septem annis. » In Deuter. 21, 11, etiam legitur: « Si videris in medio captivorum mu» lierem pulchram, et adamaveris eam, voluerisque uxorem » habere; introduces eam in domum tuam etc. »

Quod malus finis non contaminat sacramentum.

Et licet fine non bono contrahatur conjugium, quando species contrahentis movet animum, conjugium tamen bonum est: quia vita mala vel intentio perversa alicujus, sacramentum non contaminat. Habuit autem conjugium Mariae et Joseph alias causas speciales, scilicet ut Virgo solatio viri sustentaretur, et ut diabolo partus celaretur, et ut Joseph esset testis castitatis, defendens eam ab infamia suspicionis, ne ut adultera damnaretur.

Divisio textus.

Postquam ostendit Magister quod consensus matrimonii impeditur per coactionem, hic ostendit quod impeditur per errorem; et dividitur haec distinctio in partes tres: in prima determinat de impedimento erroris; in secunda de consensu qui fuit in matrimonio B. Virginis, ibi: *Praemissis aliquid addendum est;* in tertia de causa finali matrimonii, ibi: *Exposito quae sit efficiens causa matrimonii, consequens est ostendere ob quam causam soleat vel debeat contrahi matrimonium.* Circa primum tria facit. Primo ostendit quis error matrimonium impediat: secundo objicit in contrarium, ibi: *Sed objicitur de Jacob etc.;* tertio solvit, ibi: *Sed quod ibi factum est, in mysterio gestum non improbe traditur.*

Praemissis aliquid addendum est. Hic determinat de consensu quod fuit in matrimonio B. Virginis; et circa hoc duo facit: primo ostendit cujusmodi consensus ille fuit; secundo ostendit quod matrimonium illud fuit perfectum, ibi: *Inter quos, ut ait Augustinus, perfectum fuit conjugium.*

Exposito quae sit efficiens causa matrimonii etc. Hic determinat de causa finali matrimonii; et primo de causis matrimonii in generali; secundo de causis matrimonii B. Virginis, ibi: *Habuit autem conjugium Mariae et Joseph alias causas speciales.* Circa primum duo facit: primo ponit causas finales matrimonii, et principales et secundarias; secundo excludit errorem, ibi: *Nec est assentiendum illis qui dicunt, non esse conjugium quod propter has causas minus honestas contrahitur.* Ubi duo facit: primo ostendit quod malus finis non facit quod non sit matrimonium; secundo ostendit quod non facit quod non sit matrimonium bonum, ibi: *Et licet fine non bono contrahatur conjugium, quando species contrahentis movet animum, conjugium tamen bonum est.*

QUAESTIO I.

Hic est duplex quaestio. Prima de matrimonio in communi. Secunda de matrimonio beatae Virginis.

Circa primum quaeruntur tria: 1.° utrum error de sui natura matrimonium impediat; 2.° quis error; 3.° de causa finali matrimonii.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum error debeat poni matrimonii impedimentum per se.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod error non debeat poni matrimonii impedimentum per se. Consensus enim, qui est causa efficiens matrimonii, impeditur sicut et voluntarium. Sed voluntarium, secundum Philosophum in 3 Ethic., cap. 7, ponitur impediri per ignorantiam, quae non est

idem quod error: quia ignorantia nullam cognitionem ponit; sed error ponit; eo quod approbare falsa pro veris sit error, secundum Augustinum (in Enchir. ad Lauren., cap. 7). Ergo non debuit hic poni impedimentum matrimonii error, sed magis ignorantia.

2. Praeterea, illud potest impedire matrimonium de sui natura, quod habet contrarietatem ad bona matrimonii. Sed error non est hujusmodi. Ergo error, de sui natura, non impedit matrimonium.

3. Praeterea, sicut consensus requiritur ad matrimonium, ita intentio requiritur ad baptismum. Sed si aliquis baptizat Joannem, et credit baptizare Petrum, nihilominus Joannes vere baptizatus est. Ergo error non excludit matrimonium.

4. Praeterea, inter Liam et Jacob fuit verum matrimonium. Sed ibi fuit error. Ergo error non excludit matrimonium.

Sed contra est quod in Digestis dicitur: *Quid tam contrarium est consensui, quam error?* Sed consensus requiritur ad matrimonium. Ergo error matrimonium impedit.

Praeterea, consensus aliquid voluntarium nominat. Sed error impedit voluntarium: quia voluntarium, secundum Philosophum (3 Ethic., cap. 4), et Gregorium Nyssenum (Nemesium, lib. 5, cap. 3), et Damascenum (lib. 2 de Fide orthod., cap. 24), est cujus principium est in aliquo sciente singularia, in quibus est actus; quod erranti non competit. Ergo error matrimonium impedit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod quidquid impedit causam, de sui natura impedit et effectum similiter. Consensus autem est causa matrimonii, ut dictum est; et ideo quod evacuat consensum, evacuat matrimonium. Consensus autem voluntatis est actus, qui praesupponit actum intellectus. Deficiente autem primo, necessarium est defectum contingere in secundo; et ideo, quando error cognitionem impedit, sequitur etiam in ipso consensu (1) defectus, et per consequens in matrimonio; et sic error de jure naturali habet quod evacuet matrimonium.

Ad primum ergo dicendum, quod ignorantia differt, simpliciter loquendo, ab errore: quia ignorantia de sui ratione non importat aliquem cognitionis actum: sed error ponit judicium rationis perversum de aliquo. Tamen quantum ad hoc quod est impedire voluntarium, non differt utrum dicatur ignorantia vel error: quia nulla ignorantia potest impedire voluntarium nisi quae habet errorem adjunctum, eo quod actus voluntatis praesupponit aestimationem sive judicium de aliquo in quod fertur. Unde si est ibi ignorantia, oportet esse errorem; et ideo etiam ponitur error quasi causa proxima.

Ad secundum dicendum, quod quamvis non contrarietur secundum se matrimonio, contrariatur tamen ei quantum ad causam suam.

Ad tertium dicendum, quod character baptismalis non causatur ex intentione baptizantis directe, sed ex elemento materiali exterius adhibito. Intentio autem operatur solum ut dirigens elementum materiale ad effectum proprium. Sed vinculum conjugale ex ipso consensu causatur directe; et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quod, sicut Magister in littera dicit, matrimonium quod fuit inter Liam et Jacob non fuit perfectum ex ipso concubitu qui ex errore contigit, sed ex consensu qui postmodum accessit. Tamen uterque de peccato excusatur, ut in littera patet.

(1) Al. consensus.

ARTICULUS II.

Utrum omnis error matrimonium impediat.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod omnis error matrimonium impediat, et non solum error conditionis aut personae, ut in littera dicitur. Quia quod alicui convenit secundum se, convenit ei secundum totum suum ambitum. Sed error de sui natura habet quod matrimonium impediat, ut dictum est. Ergo omnis error matrimonium impedit.

2. Praeterea, si error, inquantum hujusmodi, matrimonium impedit, magis error magis debet impedire. Sed magis est error fidei, qui est in haereticis non credentibus hoc sacramentum, quam error personae. Ergo magis debet impedire quam error personae.

3. Praeterea, error non evacuat matrimonium nisi inquantum tollit voluntarium. Sed ignorantia cujuslibet circumstantiae voluntarium tollit, ut patet in 3 Ethicor. (ubi sup.). Ergo non solum error conditionis seu personae matrimonium impedit.

4. Praeterea, sicut conditio servitutis est aliquid annexum accidens personae, ita qualitas corporis aut animi. Sed error conditionis impedit matrimonium. Ergo eadem ratione error qualitatis aut fortunae.

5. Praeterea, sicut ad conditionem personae pertinet servitus et libertas, ita nobilitas vel ignobilitas, aut dignitas status, et privatio ejus. Sed error conditionis libertatis vel servitutis impedit matrimonium. Ergo et error aliorum dictorum.

6. Praeterea, sicut conditio servitutis impedit, ita etiam disparitas cultus, et impotentia coeundi, ut infra dicetur. Ergo sicut error conditionis ponitur impedimentum matrimonii, ita error circa alia hujusmodi deberet impedimentum matrimonii poni.

7. Sed contra, videtur quod nec error personae matrimonium impediat. Quia sicut emptio est quidam contractus, ita et matrimonium. Sed in emptione et venditione si detur aurum aequivalens pro alio auro, non impeditur venditio. Ergo nec matrimonium impeditur, si pro una muliere alia accipiatur.

8. Praeterea, potest contingere quod per multos annos isto errore detineantur, et filios et filias generent simul. Sed grave esset dicere, quod tunc essent dividendi. Ergo error primus non frustravit matrimonium.

9. Praeterea, potest contingere quod frater viri in quem se credidit consentire mulier, offeratur ei, et cum eo commisceatur carnaliter. Videtur ergo quod non possit redire ad illum in quem consentire se credidit, sed debeat stare cum fratre ejus; et sic error personae non impedit matrimonium.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sicut error ex hoc quod involuntarium causat, habet excusare peccatum, ita quod matrimonium impediat ex eodem. Error autem non excusat a peccato, nisi sit illius circumstantiae cujus appositio vel remotio facit dif-

ferentiam liciti et illiciti in actu. Si enim aliquis percutiat patrem baculo ferreo, quem credit ligneum esse, non excusatur a toto, quamvis forte a tanto; sed si credat quis percutere filium causa disciplinae, et percutiat patrem, excusatur a toto, diligentia debita adhibita. Unde oportet quod error qui matrimonium impedit, sit alicujus eorum quae sunt de essentia matrimonii. Duo autem includit matrimonium ipsum; scilicet personas quae conjunguntur, et mutuam potestatem in invicem, in qua matrimonium consistit. Primum autem tollitur per errorem personae; secundum per errorem conditionis, quia servus non potest potestatem sui corporis alteri tradere sine consensu domini sui; et propter hoc hi duo errores matrimonium impediunt, et non alii.

Ad primum ergo dicendum, quod error non habet ex natura generis quod impediat matrimonium, sed ex natura differentiae adjunctae; prout scilicet est error alicujus eorum quae sunt de essentia matrimonii.

Ad secundum dicendum, quod error infidelis de matrimonio est circa ea quae sunt matrimonium consequentia, sicut an sit sacramentum, vel an sit licitum; et ideo error talis matrimonium non impedit, sicut nec error circa baptismum impedit acceptionem characteris, dummodo intendat facere vel recipere quod Ecclesia dat, quamvis credat nihil esse.

Ad tertium dicendum, quod non quaelibet ignorantia circumstantiae causat involuntarium quod excusat peccatum, ut dictum est; et propter hoc ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod diversitas fortunae non variat aliquid eorum quae sunt de essentia matrimonii, nec diversitas qualitatis, sicut facit conditio servitutis; et ideo ratio non sequitur.

Ad quintum dicendum, quod error nobilitatis, inquantum hujusmodi, non evacuat matrimonium eadem ratione qua nec error qualitatis. Sed si error nobilitatis vel dignitatis redundat in errorem personae, tunc impedit matrimonium; unde si consensus mulieris feratur in istam personam directe, error de nobilitate ipsius non impedit matrimonium. Si autem directe intendit consentire in filium regis, quicumque sit ille, tunc si alius praesentetur ei quam filius regis, est error personae, et impedietur matrimonium.

Ad sextum dicendum, quod error etiam illorum impedimentorum matrimonii quantum ad ea quae faciunt personas illegitimas, impedit matrimonium. Sed ideo de errore illorum non facit mentionem, quia illa impediunt matrimonium sive cum errore sive sine errore sint; ut si aliqua contrahat cum subdiacono, sive sciat, sive non sciat, non est matrimonium. Sed conditio servitutis non impedit, si servitus sciatur; et ideo non est simile.

Ad septimum dicendum, quod pecunia in contractibus accipitur quasi mensura aliarum rerum, ut patet in 5 Ethic., et non quasi propter se quaesita; et ideo si non detur illa pecunia quae creditur sed alia aequivalens, nihil obest contractui; sed si in re quaesita propter se esset error, impediretur contractus, sicut si alicui venderetur asinus pro equo; et similiter est in proposito.

Ad octavum dicendum, quod quantumcumque fuerit cum ea, nisi de novo consentire velit, non est matrimonium.

Ad nonum dicendum, quod si ante non consenserat in fratrem ejus, potest eum quem per errorem accepit, retinere; nec potest ad fratrem ejus redire, praecipue si sit cognita carnaliter ab eo quem accepit. Si autem consenserat in primum per verba de praesenti, non potest secundum habere primo vivente; sed potest vel saeculum relinquere, vel ad primum (1) redire: et ignorantia facti excusat peccatum, sicut et excusaretur post consummatum matrimonium, si a consanguineo viri fraudulenter cognosceretur: quia fraus alterius non debet sibi praejudicare.

ARTICULUS III.

Utrum matrimonium possit (2) esse ex consensu alicujus in aliquam propter causam inhonestam.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod matrimonium non possit esse ex consensu alicujus in aliquam propter causam inhonestam. Unius enim una est ratio. Sed matrimonium est unum sacramentum. Ergo non potest fieri ex alterius finis intentione quam illius ad quem a Deo institutum est, scilicet ad procreationem prolis.

2. Praeterea, conjunctio matrimonii est a Deo, ut patet Matth. 19, 6: *Quos Deus conjunxit, homo non separet.* Sed conjunctio quae fit propter turpes causas, non est a Deo. Ergo non est matrimonium.

3. Praeterea, in aliis sacramentis si non servetur intentio Ecclesiae, non est verum sacramentum. Sed intentio Ecclesiae in sacramento matrimonii non est ad aliquam turpem causam. Ergo si ex aliqua turpi causa matrimonium contrahatur, non erit verum matrimonium.

4. Praeterea, secundum Boetium (de differentiis Topicis, lib. 2), cujus finis bonus, ipsum quoque bonum. Ergo non est matrimonium, si propter malum finem fiat.

5. Praeterea, matrimonium significat conjunctionem Christi et Ecclesiae. Sed ibi non cadit aliqua turpitudo. Ergo nec matrimonium potest contrahi propter aliquam turpem causam.

Sed contra est, quia qui baptizat alium intentione lucrandi, vere baptizat. Ergo et qui contrahit cum aliqua, intentione lucri, verum est matrimonium.

Praeterea, hoc idem probatur per exempla et auctoritates quae ponuntur in littera.

Solutio. Respondeo dicendum, quod causa finalis matrimonii potest accipi dupliciter; scilicet per se, et per accidens. Per se quidem causa matrimonii est ad quam matrimonium est de se ordinatum; et haec semper bona est; scilicet procreatio prolis, et fornicationis vitatio. Sed per accidens causa finalis ipsius est hoc quod contrahentes intendunt ex matrimonio. Et quia hoc quod ex matrimonio intenditur, consequitur ad matrimonium; et priora non variantur ex posterioribus, sed e converso; ideo ex illa causa non recipit matrimonium bonitatem vel malitiam, sed ipsi contrahentes, quorum est finis per se. Et quia causae per accidens sunt infinitae; ideo infinitae tales causae

(1) *Al.* vel secundum relinquere, et ad primum etc.
(2) *Al.* non possit.

possunt esse matrimonii, quarum sunt quaedam honestae, et quaedam inhonestae.

Ad primum ergo dicendum, quod verum est de causa per se et principali; sed quod habet unum finem per se et principalem, potest habere plures fines secundarios per se, et infinitos per accidens.

Ad secundum dicendum, quod conjunctio potest accipi pro ipsa relatione quae est matrimonium; et talis semper est a Deo, et bona est a quacumque fiat causa: vel pro actu eorum qui conjunguntur; et sic est quandoque mala, et non est a Deo, simpliciter loquendo. Nec est inconveniens quod aliquis effectus sit a Deo cujus causa mala est; sicut proles quae ex adulterio suscipitur. Non enim est ex causa illa inquantum est mala, sed inquantum aliquid habet de bono, secundum quod est a Deo, quamvis non simpliciter sit a Deo.

Ad tertium dicendum, quod intentio Ecclesiae quae intendit tradere sacramentum, est de necessitate cujuslibet sacramenti, ita quod ea non observata nihil in sacramentis agitur; sed intentio Ecclesiae quae intendit utilitatem ex sacramento provenientem, est de bene esse sacramenti et non de necessitate ejus: unde si non observetur, nihilominus est verum sacramentum; sed praetermittens hanc intentionem peccat; sicut si in baptismo non intendatur sanitas mentis quam Ecclesia intendit. Similiter ille qui intendit matrimonium contrahere, quamvis matrimonium non ordinet ad illum finem quem Ecclesia intendit, nihilominus verum matrimonium contrahit.

Ad quartum dicendum, quod illud malum intentum non est finis matrimonii, sed contrahentium.

Ad quintum dicendum, quod ipsa unio est signum conjunctionis Christi et Ecclesiae, et non operatio unitorum: ideo ratio non sequitur.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de matrimonio beatae Virginis, et circa hoc quaeruntur tria: 1.° De voto et matrimonio beatae Virginis; 2.° utrum fuerit illud matrimonium perfectum; 3.° utrum fuerit aliquando consummatum, ut Elvidius dixit.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum beata Virgo debuerit virginitatem vovere. (*3 p., quaest. 29, art. 1.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod beata Virgo non debuerit virginitatem vovere. Quia in lege maledictio debebatur illis qui semen non relinquebant super terram, ut patet Deuter. 7. Sed adhuc durabat status legis. Ergo non debuit virginitatem vovere.

2. Praeterea, votum virginitatis pertinet ad perfectionem consiliorum. Sed talis perfectio debuit a Christo inchoari, qui venit legem consiliis adimplere. Ergo ante Christi adventum non debuit virginitatem vovere.

Sed contra, in matre Christi debebat omnis esse perfectio. Sed votum virginitatis est de maximis perfectionibus. Ergo non debuit ei deesse.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non debuit esse matrimonio juncta. Quia voventibus virginitatem non solum nubere, sed velle nubere est damnabile, ut Hieronymus (Augustinus) dicit. Sed nihil damnabile debuit esse in beata Virgine. Ergo postquam virginitatem vovit, nubere non debuit.

2. Praeterea, vovens virginitatem periculo se exponeret, si se in potestatem viri traderet. Sed hoc est peccatum. Ergo beata Virgo non debuit sui potestatem alteri tradere nubendo; ergo nec nubere.

3. Praeterea, quicumque consentit in matrimonium, consentit aliquo modo in carnalem copulam, ad minus implicite. Sed consensus in carnalem copulam aliquid diminuit de puritate virginitatis, ad minus inquantum ad virginitatem mentis. Cum ergo matri Dei deberetur talis puritas qua major sub Deo nequit intelligi, ut Anselmus dicit (de Conceptu virginali, cap. 18), videtur quod non debuit nubere.

Sed contra est quod dicitur Matth. 1, 18: *Cum esset desponsata mater Jesu Maria Joseph*; in textu, et Glossa.

Praeterea, Christus sua nativitate debuit ita virginitatem commendare, quod nuptiis non derogaret. Non autem melius potuit utrumque approbare quam ut de virgine nupta nasceretur. Ergo etc.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod causae matrimonii ejus assignatae in littera non sint convenientes. Quia diabolus, cum habeat lucida naturalia, plura potest cognoscere naturali cognitione quam homo. Sed homo etiam sensu potest cognoscere de aliqua an sit virgo. Ergo multo fortius diabolus hoc scire poterat.

2. Praeterea, diabolus bene scit quod illa est virgo quae nunquam conjuncta est viro. Sed diabolus scire poterat quod Joseph nunquam carnaliter ei conjunctus fuerat. Ergo per hoc quod erat nupta, non occultabatur ei virginitas matris Dei.

3. Praeterea, mysterium divinitatis Christi non minus miraculis quam virginitate matris demonstratum est. Sed illa miracula diabolus vidit. Ergo non oportuit quod mysterium incarnationis ejus ei per nuptias matris celaretur.

4. Item, si non esset nupta, non poterat lapidari propter suspicionem fornicationis, quasi adultera. Ergo videtur quod non propter hoc oportebat eam nubere.

5. Praeterea, ex hoc quod nupta fuisset, Judaei magis aedificati fuissent ad fidem, qui scriptum invenerunt (Isai. 7, 14): *Ecce virgo concipiet;* et ita virginitas matris non debuit vir per nuptias occultari.

6. Item, Christus venit ut labores nostros sustineret, et per hoc auferret. Ergo non oportuit quod haberet mater ejus virum ad ejus obsequia.

Solutio I. Respondeo dicendum, quod in beata Virgine debuit apparere omne illud quod perfectionis fuit. Virginitas autem, quamvis in se optima, tamen pro tempore illo ei matrimonium praeferebatur propter expectationem benedicti seminis per viam generationis venturi; et ideo beata Virgo vovit virginitatem tamquam optimum et sibi acceptissimum; non tamen simpliciter, sed sub conditione

honestissima, hac scilicet, nisi Deus aliter ordinaret: nec istam conditionem apposuit ut dubitaret an vellet virgo permanere, sed an deberet; et hoc est quod Augustinus in littera dicit, quod proposuit se perseveraturam virginem, nisi Deus aliter ordinaret.

Ad primum ergo dicendum, quod beata Virgo fuit confinium veteris et novae legis, sicut aurora diei et noctis; et ideo votum ejus sapuit novam legem, inquantum virginitatem vovit; et veterem, inquantum conditionem apposuit.

Ad secundum dicendum, quod perfectio consiliorum quantum ad consummationem incipere debuit a Christo; sed quantum ad aliquam inchoationem convenienter a matre ejus incepit.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod conveniens fuit matremChristi matrimonio esse junctam tum propter causas in littera assignatas, tum etiam propter alias causas: quarum prima est, ut significaret Ecclesiam, quae est virgo et sponsa. Secunda, ut per Joseph genealogia Mariae texeretur: non enim erat consuetudo apud Hebraeos ex parte mulierum genealogiam computare. Tertia, ut virginibus excusatio tolleretur, si de fornicatione infamantur. Quarta, ut nuptias Christus sua nativitate approbaret. Quinta, ut major perfectio virginitatis in beata Virgine ostenderetur, dum in ipso matrimonio virgo permansit.

Ad primum ergo dicendum, quod post votum virginitatis absolute factum non potest aliquis in matrimonium consentire sine peccato: quia si sit votum solemne, non fit verum matrimonium; si autem sit votum simplex, verum matrimonium est quod sequitur; tamen peccant contrahentes. Votum autem beatae Virginis non fuit solemne, sed simplex in corde expressum; nec absolutum, sed sub conditione, ut in littera patet; et ideo potuit sine peccato ex speciali Spiritus sancti consilio, cujus dispositio conditionaliter in suo voto cadebat, in matrimonium consentire.

Ad secundum dicendum, quod beata Virgo antequam contraheret cum Joseph, fuit certificata divinitus quod Joseph in simili proposito erat; et ideo non se commisit periculo nubens. Nec tamen propter hoc aliquid veritati deperiit, quia illud propositum non fuit conditionaliter in consensu appositum: talis enim conditio cum sit contra matrimonii bonum, scilicet prolem procreandam, matrimonium tolleret.

Ad tertium dicendum, quod copula carnalis cecidit implicite sub consensu beatae Virginis, sicut actus implicite continetur in potentia, ut ex supra dictis, dist. 28, qu. 1, art. 4, patet. Potentia autem ad carnalem copulam non contrariatur virgitati, nec diminuit aliquid de puritate ipsius nisi ratione actus; qui quidem nunquam fuit in proposito beatae Virginis, sed erat jam certificata quod actus nunquam sequi deberet.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod rationes quae in littera ponuntur, convenientes sunt: quarum una accipitur ex parte conceptus, scilicet ut partus diabolo celaretur; secunda ex parte matris, ut scilicet non lapidaretur; tertia ex parte Joseph, scilicet ut obsequeretur et matri et puero, et testimonium praeberet virginitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod diabolus cognitione naturali bene potuisset perpendere virginitatem matris Dei cum toto hoc quod nupta erat, nisi prohibitus fuisset a diligenti examinatione eorum quae circa ipsam erant, divina virtute.

Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod per alia etiam miracula non aperte poterat cognoscere ipsum esse Filium Dei: quia simul videbat in eo signa infirmitatis et virtutis; unde si aliquando aliquid de Divinitate ejus confitebatur, magis ex praesumptione quam ex certitudine procedebat. Sed hoc propter praecedens vaticinium fuisset certissimum signum Filii Dei viventis.

Ad quartum dicendum, quod intelligitur de lapidatione infamiae: vel quia erat de stirpe sacerdotali ex parte matris; quod patet ex hoc quod Elisabeth, quae erat de filiabus Aaron, dicitur ejus cognata, Luc. 1. Filia autem sacerdotis, etiam non nupta, deprehensa in stupro exurebatur, ut patet Lev. 21: sed ex parte patris erat de stirpe David. Bene enim poterant per matrimonium conjungi filiae Aaron illis de tribu regia, vel etiam quibuslibet alterius tribus, eo quod non acceperant hereditatem divisam ab aliis tribubus; et sic ex hoc non potuit confusio sortium provenire, quae erat causa prohibitionis matrimonii contrahendi inter illos qui erant de diversis tribubus.

Ad quintum dicendum, quod Dominus maluit permittere Judaeos dubitare de Deitate sua quam de castitate matris, sciens lubricam esse virginitatis famam, ut Ambrosius dicit (super Lucam, cap. 1).

Ad sextum dicendum, quod Christus non debuit necessitatis solatium refutare: quia hoc perversitatis magis est quam humilitatis.

ARTICULUS II.

Utrum matrimonium praedictum fuerit perfectum.
(3 *p., quaest.* 29, *art.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod matrimonium praedictum non fuerit perfectum. Perfectum enim matrimonium ex absoluto consensu procedit. Sed beata Virgo non absolute in matrimonium consensisse videtur, sicut nec absolute vovisse; cum in utroque se dispositioni divinae commiserit, ut in littera dicitur. Ergo non fuit perfectum matrimonium.

2. Praeterea, significatio est de essentia matrimonii, inquantum est sacramentum. Sed matrimonium illud non fuit perfectum in consignificatione, ut in littera dicitur. Ergo non fuit perfectum sacramentum.

3. Praeterea, ubi deest ultima consummatio, non est vera perfectio. Sed matrimonium beatae Virginis nunquam fuit consummatum. Ergo non fuit vere perfectum.

4. Praeterea, perfectum dicitur esse matrimonium ex eo quod habet bonum prolis. Sed illud matrimonium non habuit bonum prolis, quia proles quae fuit in illo matrimonio educata, non fuit effectus illius matrimonii, sicut nec filius adoptivus dicitur bonum matrimonii. Ergo non fuit perfectum matrimonium.

5. Praeterea, post perfectum matrimonium non licet alicui sponsam dimittere. Sed Joseph, quamvis esset justus, volebat eam occulte dimittere, ut dicitur Matth. 1. Ergo nondum erat perfectum matrimonium.

Sed contra, *Dei perfecta sunt opera;* Deut. 32,

4. Sed illud matrimonium fuit divinitus inspiratum. Ergo fuit perfectum.

Praeterea, per matrimonium non dicuntur aliqui conjuges, nisi sit perfectum. Sed Maria dicitur conjux Joseph. Matth. 1. Ergo fuit inter eos perfectum matrimonium.

Solutio. Respondeo dicendum, quod duplex est perfectio matrimonii. Una quantum ad esse ipsius, quae fit per consensum verbis de praesenti expressum; et tali perfectione matrimonium illud perfectum fuit. Alia est perfectio quantum ad operationem; et sic non fuit perfectum, quia actus proprius matrimonii est carnalis copula.

Ad primum ergo dicendum, quod beata Virgo absolute in matrimonium consensit, ut certificata divinitus; sed in matrimonium sic consentiens virginitatem suam Deo commisisse in littera dicitur.

Ad secundum dicendum, quod significatio non quaelibet est de essentia sacramenti, sed illa qua significatur effectus sacramenti; et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de secunda perfectione quae consummatio dicitur matrimonii.

Ad quartum dicendum, quod proles non dicitur bonum matrimonii solum inquantum per matrimonium generatur, sed inquantum in matrimonio suscipitur et educatur; et sic bonum illius matrimonii fuit proles illa, et non primo modo. Nec tamen de adulterio natus, nec filius adoptivus qui in matrimonio educatur, est bonum matrimonii: quia matrimonium non ordinatur ad educationem illorum, sicut hoc matrimonium fuit ad hoc ordinatum specialiter quod proles illa susciperetur in eo, et educaretur.

Ad quintum dicendum, quod Joseph noluit eam dimittere quasi aliam ducturus, vel propter aliquam suspicionem, sed quia timebat tantae sanctitati cohabitare propter reverentiam; unde dictum est ei: *Noli timere*; Matth. 1, 20.

ARTICULUS III.

Utrum matrimonium illud fuerit aliquando consummatum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod matrimonium illud fuerit aliquando consummatum. Dicitur enim Matth. 1, 18: *Antequam convenirent, inventa est in utero habens de Spiritu sancto.* Et item 25: *Non cognoscebat eam donec peperit filium suum primogenitum.* Ergo videtur quod post cognoverit eam.

2. Praeterea, primum dicitur respectu secundi. Sed Christus in auctoritate inducta dicitur primogenitus filius Virginis. Ergo post primum habuit alium; et sic matrimonium illud, saltem post Christi nativitatem, consummatum fuit.

3. Praeterea, non defuerunt verba Evangelistis ad exprimendum suam intentionem. Sed nunquam expresserunt, quod Joseph amplius eam non cognosceret. Ergo post Christi generationem matrimonium fuit consummatum.

4. Praeterea, Joseph dicitur pater Christi in pluribus Evangelii locis, et dicitur etiam habere fratres; quod non esset, si matrimonium illud nunquam fuisset consummatum. Ergo etc.

5. Praeterea, duo corpora non possunt simul esse in eodem loco. Ergo Christus non potuit exire de ventre matris integritate virginitatis manente; et sic non fuit inconveniens quod matrimonium illud consummaretur.

6. Praeterea, Abraham et alii patres qui conjugiis usi sunt, maximae dignitatis fuerunt. Ergo nihil deperisset matri Christi, si matrimonium consummasset.

7. Praeterea, Helvidius objicit: Si turpe est Christo matrem cognosci post partum, quanto magis per genitalia virginis esse natum.

Sed contra, virginitas corruptioni praeponitur. Sed mater Christi debuit esse in excellentissimo statu. Ergo debuit esse virgo: et sic non debuit illud matrimonium consummari.

Praeterea, non est probabile quod Joseph auderet uterum quem templum Dei noverat, attingere, ut Hieronymus dicit (contr. Helvid.).

Solutio. Respondeo dicendum, quod mater Christi ante partum et in partu et post partum in aeternum virgo permansit. Sed ejus virginitati ante partum Judaei et Ebionitae derogant, dicentes, Christum ex Joseph semine esse natum. Ejus autem virginitati in partu Philosophi derogabant, dicentes, non posse duo corpora esse in eodem loco. Sed virginitati ejus post partum Helvidius quidam idiota et sacerdos ausus est derogare, quod loquacitatem facundiam aestimans, accepta materia disputandi, a blasphemiis matris Dei incepit, dicens eam post partum a Joseph cognitam; et contra quem Hieronymus librum conscripsit.

Ad primum ergo dicendum, quod *antequam* non semper denotat ordinem ad illud quod futurum est secundum rei veritatem, sed quandoque ad illud quod futurum speratur secundum communem cursum, secundum quod dicitur: Iste, antequam haberet viginti annos, mortuus est; et sic est in proposito. Et similiter ly *donec*, quandoque significat hoc quod praecessit, terminari veniente eo quod expectatur, ut cum dicitur: Sede hic, donec veniam; quandoque autem non sic. ut cum dicitur 1 Corinth. 15, 25: *Oportet illum regnare, donec ponat omnes inimicos sub pedibus ejus*: non quod tempus regni ejus finiatur ad subjectionem inimicorum; sed subjectio inimicorum in tempore regni includitur.

Ad secundum dicendum, quod primogenitus dicitur ante quem nullus, quamvis post ipsum non sit alius: alias unigeniti jus primogeniturae non haberent, nec debuissent Deo offerri in lege: quod falsum est.

Ad tertium dicendum, quod Evangelistae ex eo quod minus est credibile, dimiserunt intelligendum hoc quod magis credibile est. Minus autem credibile est quod virgo concipiat (quod Evangelistae dixerunt), quam quod post partum virgo conservetur; et ideo non curaverunt hoc dicere.

Ad quartum dicendum, quod Joseph dicitur pater Christi putativus, ut patet Luc. 3. Et iterum Christus fuit filius ejus adoptivus, ut quidam dicunt. Alii autem dicti sunt fratres ejus ratione cognationis, quia erant de eadem familia: quia nec Maria alium filium habuit, nec Joseph, qui etiam virgo fuit, ut dicitur.

Ad quintum dicendum, quod verum est per naturam; sed per miraculum potest fieri quod duo corpora sint in eodem loco, ut infra, dist. 44, dicetur. Partus autem ille et conceptus totus miraculosus fuit. Quidam tamen dicunt, quod Christus tunc dotem subtilitatis assumpsit. Sed primum est melius.

Ad sextum dicendum, quod quamvis status con-

jugii consummati sit bonus, tamen status virginitatis est multo altior; et hic matri Dei debebatur.

Ad septimum dicendum, secundum Hieronymum (cont. Helvid., cap. 7), quod quanto sunt humiliora quae pro me passus est, tanto ei plus debeo; dummodo per haec perfectioni virtutis nihil subtrahatur. Sed virginitatis privatio derogaret perfectioni matris ex parte virtutis animae.

Expositio textus.

Si enim diabolus transfigurans se in Angelum lucis credatur bonus, non est error periculosus. Hoc intelligendum est, quando non proceditur sub conditione, si est Christus; alias (1) esset periculum idolatriae.

Si quis haereticus nomine Augustini vel Ambrosii alicui catholico se offerret, eumque ad suae fidei imitationem vocaret, si ille assentiret, in cujus fidei sententiam diceretur consensisse? Hoc est verum quando non procederet ad expressionem alicujus erroris; alias esset ibi periculum infidelitatis, si ei consentiret.

Consensit in carnalem copulam: non explicite, sed implicite, ut dictum est.

Jacob Rachel decoram facie et venusto aspectu amavit. Sciendum, quod decor faciei non fuit causa principalis, sed secundaria; et hoc bene potest esse sine peccato, vel quandoque etiam sine veniali (1) peccato. Si autem esset principalis causa libido pulchritudinis, non excusaretur a peccato mortali, si esset effrenata libido.

(1) *Al.* non esset.

(1) *Forte* cum veniali.

DISTINCTIO XXXI.

De tribus bonis conjugii.

Post haec de bonis conjugii quae sint, et qualiter coitum excusent, dicendum est. Tria sunt principaliter bona conjugii; unde Augustinus (lib. 9 super Genes. ad lit., cap. 7): « Nuptiale bonum tripartitum est; scilicet fides, proles, sacramentum. In fide attenditur, ne post vinculum conjugale cum alio vel alia coeatur. In prole, ut amanter suscipiatur, benigne nutriatur (1), religiose educetur. In sacramento, ut conjugium non separetur, et dimissus vel dimissa, nec causa prolis, alteri conjungatur. »

De duplici separatione.

Separatio autem gemina est: corporalis scilicet, et sacramentalis. Corporaliter possunt separari causa fornicationis, et ex communi consensu causa religionis, sive usque ad tempus, sive usque ad finem. Sacramentaliter vero separari non possunt dum vivunt, si legitimae personae sint. Manet enim vinculum conjugale inter eos, etiamsi aliis a se discedentes adhaeserint. Unde Augustinus (de Nupt. et Concup., lib. 1, cap. 10, et habetur in Decr., causa 32, quaest. 7, cap: « Usque adeo »): « Usque adeo manent inter viventes semel inita jura nuptiarum, ut potius sint inter se conjuges etiam separati, quam cum aliis quibus adhaeserunt. » Item (paulo post): « Manet inter viventes quoddam conjugale vinculum, quod nec separatio nec cum altero copulatio possit auferre; sicut apostatae anima de conjugio Christi recedens, etiam fide perdita sacramentum fidei non amittit, quod lavacro regenerationis accepit. Redderetur enim redeunti, si amisisset abscedens. Habet autem hoc qui recesserit, ad cumulum supplicii, non ad meritum praemii. » Item (cap. 11): « Quibus placuit ex consensu ab usu carnalis concupiscentiae in perpetuum continere, absit ut vinculum inter illos conjugale rumpatur; immo firmius haeret (2), quo magis ea pacta secum gerit (3), quae carius concordiusque servanda sunt, non voluntariis (4) corporum nexibus, sed voluntariis animorum affectibus. » Et attende, quod tertium bonum conjugii dicitur sacramentum, non quod sit ipsum conjugium, sed quia ejusdem rei sacrae signum est, idest spiritualis et inseparabilis conjunctionis Christi et Ecclesiae.

Haec tria non adsunt omni conjugio.

Et est sciendum, ab aliquibus contrahi conjugium, ubi haec tria bona non comitantur. Deest enim fides, ubi vir cum alia, et mulier cum alio coit. Hoc ergo bonum ita conjugio adhaeret, ut ex eo, si adsit, amplius commendetur conjugium; si non adsit, non inde annihiletur. Quae enim adultera est, non ideo conjux non est; immo si conjux non esset, adultera non foret. Quod cum fit, culpa committitur, sacramentum vero non cassatur. Bonum quoque prolis non omnibus adest conjugibus. Quidam enim pari voto continentiam servant; alii pro aetatis defectu, vel alterius rei causa, generare non valent. Nec omnes illi etiam qui prolem recipiunt, bonum prolis habent. Nam bonum prolis dicitur non ipsa proles vel prolis spes, quae ad religionem non refertur, immo ad hereditariam successionem, ut cum quis heredes terrenae possessionis habere desiderat; sed spes ac desiderium quo proles ad hoc quaeritur ut religione informetur. Multi ergo prolem habent, qui tamen bono prolis carent: nec ideo tamen conjugium esse desinit. Sacramentum vero ita inseparabiliter conjugio haeret legitimarum personarum, ut sine illo conjugium non esse videatur: quia semper manet inter viventes vinculum conjugale, ut etiam interveniente divortio fornicationis causa, conjugalis vinculi firmitas non solvatur. Ubi vero non inter legitimas personas contrahitur conjugium, non adest illud bonum quod dicitur sacramentum: quia potest solvi talium copula, de quibus post dicetur (dist. 34). Quod vero conjugium sit inter eos qui conjugali affectu, non tamen gratia prolis, sed explendae libidinis, conveniunt, nec fornicarii sed conjuges appellentur, ostendit Augustinus inquiens (de bon. conjugali cap. 5 et habetur in Decr., causa 32, qu. 2 cap. « Solet »): « Solet quaeri, cum masculus et femina (nec ille maritus, nec illa uxor alterius), sibimet non filiorum procreandorum, sed pro incontinentia (1) solius concubitus causa copulantur, ea fide media ut nec illa cum altero, nec ille cum altera faciat, utrum nuptiae sint vocandae. Et potest fortasse non absurde hoc appellari connubium, si usque ad mortem alicujus eorum id inter eos placuerit; et prolis generationem, quamvis non ea causa conjuncti sunt, non tamen vitaverint, ut vel nolint sibi nasci filios, vel etiam opere malo aliquo agant ne nascantur. Ceterum si vel utrumque, vel unum horum desit; non invenio, quomodo has nuptias appellare possimus. Etenim si vir (2) aliquam sibi ad tempus adhibuerit, donec aliquam dignam honoribus aut suis facultatibus inveniat quam in conjugio adducat; animo ipso adulter est, nec cum illa quam cupit invenire, sed cum ista, cum qua sic cubat ut cum ea non habeat maritale consortium, adulter est » Ecce conjuges dicuntur qui solius concubitus causa conveniunt, si tamen prolis generationem aliquo malo dolo non vitent.

De his qui procurant venena sterilitatis.

Qui vero venena sterilitatis procurant, non conjuges, sed fornicarii sunt. Unde Augustinus (de Nupt. et Concup., lib. 1, cap. 15, et habetur in Decr., causa 32, quaest. 2, cap. « Aliquando »): « Aliquando eousque pervenit haec libidinosa

(1) *Al. deest* benigne nutriatur.
(2) *Nicolai*: erit.
(3) *Idem* intulerint.
(4) *Al.* voluntatis.

(1) *Nicolai*: propter incontinentiam.
(2) *Al. deest* vir.

crudelitas, vel libido crudelis, ut etiam venena sterilitatis procuret, et si nihil valuerint, conceptos fetus intra viscera aliquo modo extinguat vel fundat, volendo prolem suam prius interire quam vivere; aut si in utero vivebat, occidi antequam nasci. Prorsus si ambo tales sint, conjuges non sunt; et si ab initio tales fuerunt, non sibi per connubium, sed stuprum potius convenerunt. Si vero ambo tales non sunt, audeo dicere, aut illa quodammodo est mariti meretrix, aut ille adulter uxoris. »

Quando sunt homicidae qui procurant abortum.

Hic quaeri solet de his qui abortum procurant, quando judicentur homicidae, vel non. Tunc puerperium ad homicidium pertinet, quando formatum est, et animam habet, ut Augustinus super Exod. (quaest. 80) asserit. Informe ante puerperium, ubi non est anima viva, lex ad homicidium pertinere noluit (1). Dicit etiam Augustinus (2), quod informe puerperium non habet animam: ideoque mulctatur pecunia, non redditur anima pro anima. Sed jam formato corpori anima datur, non in conceptu corporis nascitur cum semine derivata. Nam si cum semine et anima existit de anima, tunc et multae animae quotidie pereunt, cum semen ex fluxu non proficit (3) nativitati. Primum oportet domum compaginari, et sic habitatorem induci. Cum ergo lineamenta compacta non fuerint, ubi erit anima? Item Hieronymus ad Algasiam (epist. 151, quaest. 4): « Semina paulatim formantur in utero. et tamdiu non reputatur homo (4) donec elementa confecta (5) suas imagines membraque suscipiant. » Ex his apparet tunc eos homicidas esse qui abortum procurant, cum formatum est et animatum puerperium.

De excusatione coitus qui fit per haec bona.

Cum ergo haec tria bona in aliquo conjugio simul concurrunt, ad excusationem coitus carnalis valent. Quando enim servata fide tori, causa prolis conjuges conveniunt, sic excusatur coitus, ut culpam non habeat. Quando vero deficiente bono prolis, fide tamen servata, conveniunt causa incontinentiae, non sic excusatur ut non habeat culpam; sed venialem. Unde Augustinus (de bono Conjugali, cap. 6): « Conjugalis concubitus generandi gratia non habet culpam; concupiscentiae vero satiandae, sed tamen cum conjuge, propter tori fidem, venialem habet culpam. » Item (6) « Hoc quod conjugati victi concupiscentia utuntur invicem ultra necessitatem liberos procreandi, ponam in his pro quibus quotidie dicimus: Dimitte nobis debita nostra. » Ubi autem haec bona desunt, fides scilicet et proles, non videtur coitus defendi a crimine. » Unde in sententiolis Sexti (7) Pythagorici (8) legitur: « Omnis ardentior amator propriae uxoris adulter est. » Item Hieronymus (contra Jovinianum, lib. 1): « Sapiens judicio amat conjugem, non affectu: non regnat in eo impetus voluptatis, nec praeceps fertur ad coitum. Nihil est foedius quam uxorem amare quasi adulteram Qui dicunt se causa humani generis uxoribus jungi, imitentur saltem pecudes; et postquam venter uxoris intumuerit, non perdant filios, nec amatores se uxoribus exhibeant, sed maritos (1). » In matrimonio opera liberorum concessa sunt, voluptates autem quae de meretricum amplexibus capiuntur, in uxore damnatae. »

De indulgentia Apostoli, quomodo sit accipienda.

Sed si concubitus qui fit causa prolis, culpa caret; quid Apostolus secundum indulgentiam permittit? Ita enim ait (1 Corinth. 7, 6): « Hoc autem dico secundum indulgentiam. » Cui enim praestatur venia nisi culpae? Per hoc etiam quidam probare volunt, nuptias esse peccatum. Sed, ut praedictum est, indulgentia alia est concessionis, alia permissionis (2). Egerat Apostolus de Nuptiis et de carnali coitu, et ad utrumque retulit illud: « Hoc autem dico secundum indulgentiam. » Indulgentur enim nuptiae secundum concessionem et concubitus nuptialis qui fit tantum causa prolis; concubitus vero qui est praeter necessitatem generandi ob incontinentiam, indulgetur secundum permissionem: quia ibi est aliqua culpa, sed levis. Ideoque non jubetur nec conceditur, sed permittitur: quia non est laudabilis, sed venialis. De hoc Augustinus sic ait (3) (de verbis Apost., cap. 10): « Forte aliquis dicet »: « Si veniam concessit Apostolus, ergo peccatum sunt nuptiae: cui enim venia nisi peccato conceditur? Plane quod infirmitati permisit secundum veniam, audeo dicere peccatum esse; veniam namque concedens Apostolus, concubitum attendit conjugatorum, ubi est incontinentiae malum. Incontinentiae malum est quod vir cognoscit uxorem etiam ultra necessitatem procreandi liberos; sed et ibi est nuptiarum bonum. Non enim quia incontinentiae malum est, ideo conjugium, ubi est concubitus praeter intentionem generationis, non est bonum. Non propter illud malum culpabile est hoc bonum; sed illud malum fit veniale propter bonum nuptiale; quod non reprehendit Apostolus, sed malum incontinentiae. » Item (de bono Conjug., lib. 1, cap. 10): « Concubitum qui non fit causa prolis, nuptiae non cogunt fieri, sed impetrant ignosci; si tamen non ita sit nimius ut impediat tempora quae orationi debentur, nec immutetur in eum usum qui est contra naturam. Concubitus enim necessarius causa generandi inculpabilis, et solus ipse nuptialis est. Ille vero qui ultra necessitatem progreditur, non rationi, sed libidini obsequitur: et hunc non exigere, sed reddere conjugi, ne fornicetur, ad conjugem pertinet. Si vero ambo tali concupiscentiae subiguntur, rem faciunt quae non est nuptiarum; cujus delicti non sunt nuptiae hortatrices, sed deprecatrices . . . (4). Decus quidem conjugale est castitas procreandi, et reddendi carnalis debiti fides. Hoc est opus nuptiarum, quod ab omni peccato defendit Apostolus, dicens (1 Corinth. 7, 28): Non peccat virgo si nupserit... (5). Cum ergo culpabilis non sit generandi intentione concubitus qui proprie nuptiis imputandus est; quid secundum veniam concedit Apostolus, nisi quod conjuges debitum carnis exposcunt non propaginis voluntate, sed libidinis voluptate? Quae tamen voluptas non propter nuptias cadit in culpam, sed propter nuptias accipit veniam. Immoderata ergo progressio secundum veniam conceditur. Quocirca et hinc laudabiles sunt nuptiae, quia etiam illud quod non pertinet ad se, ignosci faciunt propter se. Non enim iste concubitus quo servitur concupiscentiae agitur ut impleatur fetus, quem postulant nuptiae. Omnino ergo in genere suo nuptiae bonae sunt: quia fidem tori servant, et prolis suscipiendae causa utrumque sexum commiscent, et impietatem separationis horrent. Sanctitati etiam conjugii nec conjux infidelis obesse potest; sed potius fidelis prodest infideli, ut Apostolus (1 Corinth. 7) docet. » Ex his ostenditur quod conjuges qui causa prolis tantum conveniunt, vel qui exigentibus debitum reddunt, defendit a peccato sanctitas conjugii, bonumque nuptiale. Si enim absque peccato non posset fieri concubitus conjugalis, non praecepisset Do-

---

(1) *Nicolai.* Vel sic plenius: « Quod lex non formatum puerperium noluit ad homicidium pertinere, profecto nec hominem deputavit (idest, non computavit pro homine) quod tale utero geritur. Hic vero de anima quaestio solet agitari, utrum quod formatum non est, ne animatum quidem possit intelligi; et ideo non sit homicidium, quia nec nec exanimatum dici potest, si adhuc animam non habebat; dicitur enim in Exodo (cap. 21): *Si percusserit quis mulierem fetum in utero habentem, et exierit infans nondum formatus, detrimentum patietur quantum vir mulieris indixerit. Si autem jam formatus fuerit, dabit animam pro anima.* Ubi quid aliud intelligitur nisi *et ipse morietur?* » Et inferius rursum; « Si ergo illud informe puerperium jam quidem fuerit, sed adhuc informiter animatum, ideo lex noluit ad homicidium pertinere, quia nondum dici potest anima viva in corpore quod sensu caret etc. » Dicit etiam Augustinus etc.

(2) Vel Auctor quaastionum novi et veteris testamenti, cap. 223 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(3) *Nicolai*: cum semen fluxu quodam non proficit etc.

(4) *Al.* homicidium.

(5) *Hieronymus*: confusa.

(6) Apud Hugonem de Sancto Victore in tract. 7 Summae Sententiarum, cap. 3 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(7) *Nicolai*: Xisti.

(8) Ut Hieronymus refert loco mox indicato (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) In Epist. ad Ephes., cap. 5. (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Al. deest* alia permissionis.

(3) Nihil tale in lib. de verbis Apostoli. Sic autem ex Enchiridio Beda in hunc locum: « Posset putari hoc non esse peccatum, nisi et Apostolus addidisset: *Hoc ergo dico secundum veniam, non secundum imperium.* Quis autem neget esse peccatum, cum dari veniam facientibus apostolica auctoritate fateatur? propter haec et alia hujusmodi peccata oportet quotidie dicamus: *Dimitte nobis* etc. » (*Ex edit. P. Nicolai*).

(4) Et cap. 11 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(5) Et lib. 1 de Nuptiis et Concupisc., cap. 14 (*Ex edit. P. Nicolai*).

mittit post diluvium eos copulari, dicens (Gen. 9, 7): « Crescite et multiplicamini; » cum jam sine carnali concupiscentia non possint commisceri.

Quod non omnis delectatio carnis peccatum est.

Sed forte aliquis dicet, omnem carnis concupiscentiam, et delectationem quae est in coitu, malum esse et peccatum, quia ex peccato est, et inordinata. Et nos dicimus illam concupiscentiam semper malam esse, quia foeda est et poena peccati, sed non semper peccatum est. Saepe enim delectatur vir sanctus secundum carnem in aliqua re; ut requiescendo post laborem, edendo post esuriem; nec tamen talis delectatio est peccatum, nisi sit immoderata. Sic et delectatio quae fit in coitu conjugali, cui adsunt illa tria bona, a peccato defenditur. Videtur tamen beatus Gregorius aliter sentire (lib. 12 epist., indict. 7, epist. 31), scilicet quod sine peccato non possit fieri carnalis commixtio, dicens: « Vir cum propria » conjuge dormiens, nisi lotus aqua Ecclesiam intrare non » debet. Quamvis diversae hominum nationes de hac re di» versa sentiunt, et alia custodire videantur; Romanorum » tamen semper ab antiquioribus usus fuit, post admixtio» nem propriae conjugis, et lavacris purificationem quaerere » et ab ingressu Ecclesiae paululum temperare. Nec hoc di» centes, culpam deputamus esse conjugium; sed quia ipsa » illicita admixtio conjugis sine voluptate carnis fieri non » potest, a sacri loci ingressu abstinendum est, quia voluptas » illa sine culpa nullatenus esse potest. »

Determinat auctoritatem.

Hoc autem ne praedictis obviet, intelligendum est in illis qui (1) non gratia prolis conveniunt, quorum voluptas non est sine peccato; et vix aliqui reperiri possunt adhuc amplexus carnales experientes, qui non interdum conveniant praeter intentionem procreandae prolis. Hoc autem quoties fit, ab ingressu Ecclesiae abstinendum est. Et quod ita intelligendum sit, Gregorius consequenter ostendit: « Si quis » vero in sua conjuge non cupidine voluptatis raptus, sed » tantum creandorum liberorum gratia utitur; iste profecto » sive de ingressu Ecclesiae, sive de sumendo corporis do» minici mysterio, suo est judicio relinquendus: quia prohi» beri a nobis non debet accipere qui in igne positus nescit » ardere. Cum vero non amor procreandae sobolis, sed vo» luptas dominatur in opere commixtionis, habeant conjuges » etiam de commixtione sua quod defleant. Tunc autem vir » qui post admixtionem conjugis lotus aqua fuerit, etiam » sacram communionem valeat accipere, cum ei secundum » praefinitam sententiam Ecclesiam etiam licuerit intrare. »

(1) *Al.* *deest* non.

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de causis quibus constituitur matrimonium ipsum, hic determinat de causis honestatis ipsius; scilicet de bonis conjugii, quibus actus matrimonii honestatur; et dividitur in partes duas: in prima determinat de bonis matrimonii quantum ad matrimonium, secundum quod nunc agitur; in secunda ostendit quomodo hujusmodi bona erant in matrimonio antiquorum patrum, 33 dist. ibi: *Quaeritur hic de antiquis patribus etc.* Prima in duas: in prima determinat de bonis conjugii, quibus matrimonii actus excusatur; in secunda determinat de actu matrimonii, qui per bona praedicta excusatur, secundum quod insuper habet rationem debiti; 32 dist., ibi: *Sciendum est etiam, quia cum in omnibus aliis vir praesit mulieri . . . . in solvendo tamen carnis debito pares sunt.* Prima in duas: in prima determinat de bonis conjugii, quomodo in matrimonio inveniantur; in secunda ostendit quando per ea actus conjugalis excusatur, ibi: *Cum haec ergo tria bona in aliquo conjugio simul concurrunt, ad excusationem coitus carnalis valent.* Prima in duas: in prima ostendit quae sint tria bona conjugii; in secunda qualiter se habeant ad matrimonium, ibi: *Et est sciendum, ab aliquibus contrahi conjugium, ubi haec tria bona non comitantur.* Et circa hoc duo facit: primo ostendit quod unum praedictorum bonorum in quolibet matrimonio invenitur, scilicet sacramentum; quamvis non alia duo, scilicet fides et proles, quae aliquando secundum actum matrimonium desunt; secundo determinat de matrimonio, in quo etiam intentio illorum duorum non salvatur, ibi: *Solet quaeri, cum masculus et femina, nec ille maritus, nec illa uxor alterius, sibimet non filiorum procreandorum, sed pro incontinentia solius concubitus causa copulantur etc.* Et circa hoc tria facit: primo determinat de matrimonio in quo non intenditur bonum prolis; secundo de eo in quo non solum non intenditur, sed etiam impeditur, ibi: *Qui vero venena sterilitatis procurant, non conjuges, sed fornicarii sunt*; tertio determinat quamdam quaestionem incidentem: *Hic quaeri solet de his qui abortum procurant.*

Cum ergo haec tria bona in aliquo conjugio simul concurrunt, ad excusationem coitus carnalis valent. Hic ostendit quomodo per bona praedicta actus conjugalis excusatur; et circa hoc duo facit; primo determinat veritatem; secundo ponit objectiones in contrarium, ibi: *Sed si concubitus qui sit causa prolis, culpa caret, quid Apostolus secundum indulgentiam permittit?* Et circa hoc duo facit: primo objicit contra excusationem matrimonialis actus, ostendens quod matrimonium excusatione non indiget; secundo ostendens quod excusari non possit, quin culpa careat, ibi: *Sed forte aliquis dicet etc.* Et circa hoc duo facit: primo objicit per rationem; secundo per auctoritatem, ibi: *Videtur tamen sentire aliter beatus Gregorius;* et quaelibet harum dividitur in objectionem et solutionem, ut per se patet in littera.

QUAESTIO I.

Hic est duplex quaestio. Prima de bonis matrimonii. Secunda de excusatione actus matrimonialis per bona praedicta.

Circa primum quaeruntur tria: 1.° utrum debeant esse aliqua bona ad excusandum matrimonium; 2.° quae et quot sint; 3.° qualiter ad matrimonium se habeant.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum matrimonium debeat habere aliqua bona quibus excusetur.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod matrimonium non debeat habere aliqua bona quibus excusetur. Sicut enim conservatio individui, quae fit per ea quae ad nutritivam pertinent, est de intentione naturae; ita conservatio speciei, quae fit per matrimonium; et multo magis, quanto melius

et divinius est bonum speciei quam bonum unius individui. Sed ad actum nutritivae excusandum non indigetur aliquibus. Ergo nec etiam ad excusandum matrimonium.

2. Praeterea, secundum Philosophum, in 8 Ethicor. (cap. 12, vel 14), amicitia quae est inter virum et uxorem, est naturalis, et claudit in se honestum, utile et delectabile. Sed illud quod de se est honestum, non indiget aliqua excusatione. Ergo nec bona excusantia debent matrimonio attribui.

3. Praeterea, matrimonium institutum est in remedium et in officium, ut supra, dist. 23, quaest. 2, art. 1 et 2, dictum est. Sed secundum quod est in officium, non indiget excusatione: quia sic etiam in paradiso excusatione indiguisset, quod falsum est: ibi enim fuissent nuptiae honorabiles, et torus immaculatus, ut Augustinus dicit (super Gen. ad litteram, lib. 9, cap. 3). Similiter nec secundum quod est in remedium; sicut nec alia sacramenta, quae in remedium peccati instituta sunt. Ergo matrimonium hujusmodi excusantia habere non debet.

4. Praeterea, ad omnia quae honeste fieri possunt, virtutes dirigunt. Si ergo matrimonium aliquibus bonis potest honestari, non indiget aliis honestantibus quam animi virtutibus; et sic non debent matrimonio aliqua bona assignari quibus honestetur, sicut nec aliis in quibus virtutes dirigunt.

Sed contra, ubicumque est indulgentia, ibi est necessaria aliqua excusationis ratio. Sed matrimonium conceditur in statu infirmitatis secundum indulgentiam, ut patet 1 Corinth., 7. Ergo indiget per aliqua bona excusari.

Praeterea, concubitus matrimonialis et fornicarius sunt ejusdem speciei quantum ad speciem naturae. Sed concubitus fornicarius est de se turpis. Ergo ad hoc quod matrimonialis non sit turpis, oportet ei aliquid addi quod ad honestatem ejus pertineat, et in aliam speciem moris trahat.

Solutio. Respondeo dicendum, quod nullus sapiens debet jacturam aliquam sustinere nisi pro aliqua recompensatione alicujus aequalis vel melioris boni; unde electio alicujus quod aliquam jacturam habet annexam, indiget alicujus boni adjunctione, per cujus recompensationem ordinetur, et honestetur. In conjunctione autem viri et mulieris rationis jactura accidit: tum quia propter vehementiam delectationis absorbetur ratio, ut non possit aliquid intelligere in ipsa, ut Philosophus dicit: tum etiam propter tribulationem carnis, quam oportet tales sustinere ex solicitudine temporalium, ut patet 1 Corinth., 7; et ideo electio talis conjunctionis non potest esse ordinata nisi per recompensationem aliquorum ex quibus dicta conjunctio honestetur; et haec sunt bona quae matrimonium excusant, et honestum reddunt.

Ad primum ergo dicendum, quod in actu comestionis non est est tam vehemens delectatio rationem absorbens, sicut in praedicta delectatione: tum quia vis generativa, per quam originale traducitur, est infecta et corrupta; nutritiva autem per quam non traducitur, est corrupta et non infecta: tum quia defectum individui quilibet magis sentit in seipso quam defectum speciei. Unde ad excitandum ad comestionem, secundum quam defectui individui subvenitur, sufficit sensus ipsius defectus; sed ad excitandum ad actum quo defectui speciei subvenitur, divina providentia delectationem apposuit in actu illo, quae etiam alia bruta movet, in quibus non est infectio originalis peccati. Et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod ista bona quae matrimonium honestant, sunt de ratione matrimonii; et ideo non indiget eis quasi exterioribus quibusdam ad honestandum, sed quasi causantibus in ipso honestatem quae ei secundum se competit.

Ad tertium dicendum, quod matrimonium ex hoc ipso quod est in officium vel remedium, habet rationem utilis et honesti; sed utrumque horum ei competit ex hoc quod hujusmodi bona habet, quibus fit et officiosum, et remedium ad concupiscentiam adhibens.

Ad quartum dicendum, quod aliquis actus virtutis honestatur et virtute quasi principio elicitivo, et circumstantiis quasi formalibus principiis ipsius. Hoc autem modo se habent bona ad matrimonium sicut circumstantiae ad actum virtutis, ex quibus habet quod virtutis actus esse possit.

ARTICULUS II.

Utrum sufficienter bona matrimonii assignentur in littera. — (*4 cont. Gent., cap.* 78, *in fine.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod insufficienter bona matrimonii assignentur in littera; scilicet fides, proles, et sacramentum. Quia matrimonium non solum fit in hominibus ad prolem procreandam et nutriendam; sed ad consortium communis vitae propter operum communicationem, ut dicitur in 8 Ethic. (cap. 12 vel 14). Ergo sicut ponitur proles bonum matrimonii, ita deberet poni communicatio operum.

2. Praeterea, conjunctio Christi ad Ecclesiam, quam matrimonium significat, perficitur per caritatem. Ergo inter bona matrimonii magis deberet poni caritas quam fides.

3. Praeterea, in matrimonio sicut exigitur quod neuter conjugum ad alterius torum accedat, ita exigitur quod unus alteri debitum reddat. Sed praemium pertinet ad fidem, ut in littera dicitur. Ergo deberet etiam justitia propter redditionem debiti inter bona matrimonii computari.

4. Praeterea, sicut in matrimonio, inquantum significat conjunctionem Christi et Ecclesiae, requiritur indivisibilitas; ita et unitas, ut sit una unius. Sed sacramentum quod inter tria bona conjugii computatur, pertinet ad indivisionem. Ergo deberet esse aliquid aliud quod pertineret ad unitatem.

5. Sed contra, videtur quod superfluat. Quia unica virtus sufficit ad unicum actum honestandum. Sed fides est quaedam virtus. Ergo non oportuit alia duo addere ad honestandum matrimonium.

6. Praeterea, non ex eodem aliquid accipit rationem utilis et honesti; cum utile et honestum ex opposito bonum dividant. Sed ex prole matrimonium accipit rationem utilis. Ergo proles non debet computari inter bona quibus matrimonium honestatur.

7. Praeterea, nihil debet poni ut proprietas vel conditio sui ipsius. Sed haec bona ponuntur ut quaedam conditiones matrimonii. Ergo cum matrimonium sit sacramentum, non debet poni sacramentum inter bona matrimonii.

Solutio. Respondeo dicendum, quod matrimonium est in officium naturae, et est sacramentum

Ecclesiae. Inquantum ergo est in officium naturae, duobus ordinatur, sicut et quilibet alius virtutis actus: quorum unum exigitur ex parte ipsius agentis, hoc est intentio finis debiti, et sic ponitur bonum matrimonii proles: aliud exigitur ex parte ipsius actus, qui est bonus in genere ex hoc quod cadit supra debitam materiam; et sic est fides, per quam homo ad suam accedit, et non ad aliam. Sed ulterius habet aliquam bonitatem inquantum est sacramentum; et hoc significatur ipso nomine sacramenti.

Ad primum ergo dicendum, quod in prole non solum intelligitur procreatio prolis, sed etiam educatio ipsius, ad quam sicut ad finem ordinatur tota communicatio operum quae est inter virum et uxorem, inquantum sunt matrimonio juncti, quia patres naturaliter thesaurizant filiis, ut patet 2 Corinth., 12; et sic in prole, quasi in principali fine, alius quasi secundarius includitur.

Ad secundum dicendum, quod fides non accipitur hic prout est virtus theologica, sed prout est pars justitiae, secundum quod fides dicitur ex hoc quod fiunt dicta in observatione promissorum: quia in matrimonio, cum sit quidam contractus, est quaedam promissio, per quam talis vir tali mulieri determinatur.

Ad tertium dicendum, quod sicut in promissione matrimonii continetur ut neuter ad alterum torum accedat; ita etiam quod sibi invicem debitum reddant: et hoc etiam est principalius, cum consequatur ex ipsa mutua potestate invicem data; et ideo utrumque ad fidem pertinet; sed in littera ponitur illud quod est minus manifestum.

Ad quartum dicendum, quod in sacramento non solum intelligenda est indivisio, sed omnia illa quae consequuntur matrimonium ex hoc quod est signum conjunctionis Christi et Ecclesiae. Vel dicendum, quod unitas quam objectio tangit, pertinet ad fidem, sicut indivisio ad sacramentum.

Ad quintum dicendum, quod fides non accipitur hic pro aliqua virtute, sed pro quadam conditione virtutis, ex qua fides nominatur, quae ponitur pars justitiae.

Ad sextum dicendum, quod sicut debitus usus boni utilis accipit rationem honesti, non quidem ex utili, sed ex ratione quae rectum usum facit; ita etiam ordinatio ad aliquod bonum utile potest facere bonitatem honestatis ex vi rationis debitam ordinationem facientis; et hoc modo matrimonium ex hoc quod ordinatur ad prolem, utile est; et nihilominus honestum, inquantum debite ordinatur.

Ad septimum dicendum, quod, sicut Magister dicit in littera, sacramentum non dicitur hic ipsum matrimonium, sed inseparabilitas ejus, quae est ejusdem rei signum cujus et matrimonium. Vel dicendum, quod quamvis matrimonium sit sacramentum, tamen aliud est matrimonio esse matrimonium, et aliud est ei esse sacramentum: quia non solum ad hoc est institutum ut sit in signum rei sacrae, sed etiam ut sit in officium naturae; et ideo ratio sacramenti est quaedam conditio adveniens matrimonio secundum se considerato, ex quo etiam honestatem habet; et ideo sacramentalitas ejus, ut infra dicam, ponitur inter bona honestantia matrimonium: et secundum hoc in tertio bono matrimonii, scilicet sacramento, non solum intelligitur inseparabilitas, sed etiam omnia quae ad significationem ipsius pertinent.

ARTICULUS III.

Utrum sacramentum sit principalius inter matrimonii bona.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sacramentum non sit principalius inter matrimonii bona. Quia finis est potissimum in unoquoque. Sed proles est matrimonii finis. Ergo proles est principalius matrimonii bonum.

2. Praeterea, principalius est in ratione speciei differentia, quae complet speciem, quam genus; sicut forma quam materia in constitutione rei naturalis. Sed sacramentum competit matrimonio ex ratione sui generis; proles autem et fides ex ratione differentiae, inquantum est tale sacramentum. Ergo alia duo sunt magis principalia in matrimonio quam sacramentum.

3. Praeterea, sicut invenitur matrimonium sine prole et fide; ita invenitur sine inseparabilitate; sicut patet quando alter conjugum ante matrimonium consummatum ad religionem transit. Ergo nec ex hac ratione sacramentum est in matrimonio principalius.

4. Praeterea, effectus non potest esse principalior sua causa. Sed consensus, qui est causa matrimonii, mutatur frequenter. Ergo et matrimonium dissolvi potest; et sic inseparabilitas non semper concomitatur matrimonium.

5. Praeterea, sacramenta quae habent effectum perpetuum, imprimunt characterem. Sed in matrimonio non imprimitur character. Ergo non adest ei inseparabilitas perpetua; et ita sicut est matrimonium sine prole, ita potest esse sine sacramento; et sic idem quod prius.

Sed contra, illud quod ponitur in definitione rei, est sibi maxime essentiale. Sed indivisio quae pertinet ad sacramentum, ponitur in definitione supra de matrimonio data; non autem proles, vel fides. Ergo sacramentum inter alia matrimonio est essentialius.

Praeterea, virtus divina. quae in sacramentis operatur, est efficacior quam virtus humana. Sed proles et fides pertinent ad matrimonium, secundum quod est in officium naturae humanae; sacramentum autem secundum quod est ex institutione divina. Ergo sacramentum est principalius in matrimonio quam alia duo.

Solutio I. Respondeo dicendum, quod aliquid dicitur in re aliqua principalius altero duobus modis: aut quia est essentialius, aut quia dignius. Si quia dignius, sic omnibus modis sacramentum est principalius inter tria conjugii bona: quia pertinet ad matrimonium inquantum est sacramentum gratiae; alia vero duo pertinent ad ipsum inquantnm est quoddam naturae officium: perfectio autem gratiae est dignior perfectione naturae. Si autem dicatur principalius quod est essentialius, sic distinguendum est: quia fides et proles possunt dupliciter considerari. Uno modo in seipsis: et sic pertinent ad usum matrimonii, per quem et proles producitur, et pactio conjugalis servatur; sed indivisibilitas, quam sacramentum importat, pertinet ad ipsum matrimonium secundum se; quia ex hoc ipso quod per pactionem conjugalem sui potestatem sibi invicem in perpetuum conjuges tradunt, sequitur quod separari non possint; et inde est quod matrimonium nunquam invenitur sine inseparabilitate; invenitur autem sine

fide et prole, quia esse rei non dependet ab usu suo; et secundum hoc sacramentum est essentialius matrimonio quam fides et proles. Alio modo possunt considerari fides et proles secundum quod sunt in suis principiis, ut pro prole accipiatur intentio prolis, et pro fide debitum servandi fidem; sine quibus etiam matrimonium esse non potest, quia haec in matrimonio ex ipsa pactione conjugali causantur; ita quod si aliquid contrarium hujusmodi exprimeretur in consensu qui matrimonium facit, non esset verum matrimonium; et sic accipiendo fidem et prolem, proles est essentialissimum in matrimonio, et secundo fides, et tertio sacramentum; sicut etiam homini est essentialius esse naturae quam esse gratiae, quamvis esse gratiae sit dignius.

Ad primum ergo dicendum, quod finis secundum intentionem est primum in re, sed secundum consecutionem est ultimum; et similiter se habet proles inter matrimonii bona; et ideo quodammodo est principalius, et quodammodo non.

Ad secundum dicendum, quod sacramentum, etiam prout ponitur tertium matrimonii bonum, pertinet ad matrimonium ratione suae differentiae. Dicitur enim sacramentum ex significatione hujus rei sacrae determinatae, quam matrimonium significat.

Ad tertium dicendum, quod nuptiae, secundum Augustinum (de Bono conjug. cap. 4), sunt bonum mortalium; unde in resurrectione non nubent neque nubentur, ut dicitur Matth. 22; et ideo vinculum matrimonii non se extendit ultra vitam in qua contrahitur (1); et ideo dicitur inseparabile, quia non potest in hac vita separari; sed per mortem separari potest, sive corporalem post carnalem conjunctionem, sive spiritualem, post spiritualem tantum.

Ad quartum dicendum, quod quamvis consensus qui facit matrimonium, non sit perpetuus materialiter, idest quantum ad substantiam actus; quia ille actus cessat, et potest contrarius succedere; tamen, formaliter loquendo, est perpetuus; quia est de perpetuitate vinculi, alias non faceret matrimonium: non enim consensus ad tempus ad aliquam matrimonium facit. Et dico *formaliter*, secundum quod actus accipit speciem ab objecto; et secundum hoc matrimonium ex consensu inseparabilitatem accipit.

Ad quintum dicendum, quod in sacramentis in quibus imprimitur character, traditur potestas ad actus spirituales; sed in matrimonio ad actus corporales; unde matrimonium ratione potestatis quam in se invicem conjuges accipiunt, convenit cum sacramentis in quibus character imprimitur, et ex hoc habet inseparabilitatem, ut in littera dicitur; sed differt ab eis, inquantum potestas illa est ad actus corporales; et propter hoc non imprimit characterem spiritualem.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur qualiter per bona praedicta matrimonium excusetur; et circa hoc quaeruntur tria: 1.° utrum praedicta bona possint excusare actum matrimonii, ut non sit omnino peccatum; 2.° utrum sine eis a peccato aliquando excusari possit; 3.° utrum quando est sine eis, semper sit peccatum mortale.

(1) *Al.* trahitur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum actus matrimonii possit excusari per bona praedicta, ut non sit peccatum. — (1-2, *qu.* 34, *art.* 1, *ad* 1; 2-2, *quaest.* 153, *art.* 3; *et* 3 *cont. Gent., cap.* 126.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod actus matrimonii non possit excusari per bona praedicta, ut non sit omnino peccatum. Quia quicumque sustinet damnum majoris boni propter minus bonum, peccat, quia inordinate sustinet. Sed bonum rationis, quod laeditur in ipso actu conjugali, est majus quam haec tria conjugii bona. Ergo praedicta bona non sufficiunt ad excusandum conjugalem concubitum.

2. Praeterea, si bonum malo addatur in genere moris, totum efficitur malum; non autem totum bonum: quia una circumstantia mala facit actum malum, non autem una bona facit ipsum bonum. Sed actus conjugalis secundum se malus est, alias excusatione non indigeret. Ergo bona matrimonii adjuncta non possunt ipsum bonum facere.

2. Praeterea, ubicumque est immoderatio passionis, ibi est vitium in moribus. Sed bona matrimonii non possunt efficere quin delectatio illius actus sit immoderata. Ergo non possunt excusare quin sint peccatum.

4. Praeterea, verecundia non est nisi de turpi actu, secundum Damascenum (de Fid. orthod., lib. 2, cap. 15). Sed bona matrimonii non tollunt erubescentiam ab illo actu. Ergo non possunt excusare, quin sit peccatum.

Sed contra, concubitus conjugalis non differt a fornicario nisi per bona matrimonii. Si ergo haec non sufficerent excusare ipsum, tunc matrimonium semper illicitum remaneret; quod est contra id quod habitum est supra, 26 dist., quaest. 1, art. 3.

Praeterea, bona matrimonii se habent ad actum ejus sicut circumstantiae debitae, ut dictum est. Sed circumstantiae tales sufficienter faciunt quod aliquis actus non sit malus. Ergo et haec bona possunt excusare matrimonium, ut nullo modo sit peccatum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod aliquis actus dicitur excusari dupliciter. Uno modo ex parte facientis, ita quod non imputetur facienti in culpam, quamvis sit malus, vel saltem non in tantam culpam; sicut ignorantia dicitur excusare peccatum in toto vel in parte. Alio modo dicitur excusari actus ex parte sui, ita scilicet quod non sit malus; et hoc modo praedicta bona dicuntur excusare actum matrimonii. Ex eodem autem habet actus aliquis quod non sit malus in genere moris, et quod sit bonus: quia non est aliquis actus indifferens, ut in 2 lib., dist. 40, art. 5, dictum est. Dicitur autem aliquis humanus actus bonus dupliciter. Uno modo bonitate virtutis; et sic actus habet quod sit bonus ex his quae ipsum in medio ponunt; et hoc faciunt in actu matrimonii fides et proles, ut ex dictis patet; alio modo bonitate sacramenti, secundum quod actus non solum bonus sed etiam sanctus dicitur; et hanc bonitatem habet actus matrimonii ex indivisibilitate conjunctionis, secundum quam signat conjunctionem Christi ad Ecclesiam. Et sic patet quod praedicta sufficienter actum matrimonii excusant.

Ad primum ergo dicendum, quod per matri-

monii actum non incurrit homo damnum rationis quantum ad habitum, sed solum quantum ad actum. Nec est inconveniens quod quandoque aliquis actus melior secundum genus suum interrumpatur pro aliquo minus bono actu: hoc enim sine peccato fieri potest, sicut patet in eo qui a contemplatione cessat, ut interdum actioni vacet.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si malum quod inseparabiliter concomitatur concubitum, esset malum culpae: nunc autem non est malum culpae, sed poenae tantum, quae est inobedientia concupiscentiae ad rationem; et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod superabundantia passionis quae vitium facit, non attenditur secundum intensionem quantitativam ipsius, sed secundum proportionem ad rationem; unde tunc solum passio reputatur immoderata, quando limites rationis excedit. Delectatio autem quae fit in actu matrimoniali, quamvis sit intensissima secundum quantitatem, tamen non excedit limites sibi a ratione praefixos ante principium suum, quamvis in ipsa delectatione ratio eos ordinare non possit.

Ad quartum dicendum, quod turpitudo illa quae semper est in actu matrimonii, et erubescentiam facit, turpitudo est poenae, et non culpae: quia de quolibet defectu homo naturaliter erubescit.

ARTICULUS II.

Utrum actus matrimonii excusari possit etiam sine matrimonii bonis.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod actus matrimonii excusari possit etiam sine matrimonii bonis. Qui enim a natura tantum movetur ad actum matrimonii, non videtur aliquod bonum intendere; quia bona matrimonii pertinent ad gratiam vel virtutem. Sed quando aliquis solo naturali appetitu movetur ad actum praedictum, non videtur esse peccatum: quia nullum naturale est malum, cum malum sit praeter naturam et praeter ordinem, ut dicit Dionysius (de div. Nom., cap. 4, part. 4). Ergo actus matrimonialis potest excusari etiam sine bonis matrimonii.

2. Praeterea, ille qui utitur conjuge ad fornicationem vitandam, non videtur aliquod bonum matrimonii intendere. Sed talis non peccat, ut videtur, quia ad hoc est matrimonium concessum humanae infirmitati, ut fornicatio vitetur: 1 Cor., 7. Ergo etiam sine bonis matrimonii potest actus ejus esse excusatus.

3. Praeterea, ille qui utitur re sua ad libitum, non facit contra justitiam; et sic non peccat, ut videtur. Sed per matrimonium uxor efficitur res viri, et e converso. Ergo si se invicem ad libitum utuntur libidine movente, non videtur esse peccatum; et sic idem quod prius.

4. Praeterea, illud quod efficitur bonum ex genere, non efficitur malum nisi ex mala intentione fiat. Sed actus matrimonii quo quis suam cognoscit, est ex genere bonus. Ergo non potest malus esse, nisi mala intentione fiat. Sed potest bona intentione fieri, etiam si non intendatur aliquod matrimonii bonum; puta cum quis per hoc salutem corporalem intendit servare aut consequi. Ergo videtur quod etiam sine matrimonii bonis actus ille possit excusari.

Sed contra, remota causa removetur effectus. Sed causa honestatis actus matrimonialis sunt matrimonii bona. Ergo sine eis non potest actus matrimonialis excusari.

Praeterea, actus praedictus non differt ab actu fornicario nisi in praedictis bonis. Sed concubitus fornicarius semper est malus. Ergo, si non excusatur in praedictis bonis, etiam matrimonialis actus semper erit malus.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sicut bona matrimonii, secundum quod sunt in habitu, faciunt matrimonium honestum et sanctum; ita etiam secundum quod sunt in actuali intentione, faciunt actum matrimonii honestum quantum ad illa duo bona quae ipsius actum respiciunt. Unde, quando conjuges conveniunt causa prolis procreandae, vel ut sibi invicem debitum reddant, quae ad fidem pertinent; totaliter excusantur a peccato. Sed tertium bonum non pertinet ad usum matrimonii, sed ad essentiam ipsius, ut dictum est; unde facit ipsum matrimonium honestum, non autem actum ejus, ut per hoc actus absque peccato reddatur: quia alicujus significationis causa conveniunt; et ideo duobus solis modis conjuges absque omni peccato conveniunt; scilicet causa prolis procreandae, et debiti reddendi; alias autem semper est ibi peccatum, ad minus veniale.

Ad primum ergo dicendum, quod proles prout est bonum sacramenti, addit supra prolem prout est intentum a natura. Natura enim intendit prolem prout in ipsa salvatur bonum speciei; sed in prole secundum quod est bonum sacramenti matrimonii, ultra hoc intelligitur ut proles suscepta ulterius ordinetur in Deum; et ideo oportet quod intentio naturae qua prolem intendit, referatur actu vel habitu ad intentionem prolis prout est bonum sacramenti; alias staretur in creatura; quod sine peccato esse non potest: et ideo, quando natura tantum movet ad actum matrimonii, non excusatur a peccato omnino, nisi inquantum motus naturae ordinatur actu vel habitu ulterius ad prolem secundum quod est bonum sacramenti. Nec tamen sequitur quod motus naturae sit malus; sed quod sit imperfectus, nisi ad aliquod bonum matrimonii ulterius ordinetur.

Ad secundum dicendum, quod si aliquis per actum matrimonii intendat vitare fornicationem in conjuge, non est aliquod peccatum; quia hoc est quaedam redditio debiti, quod ad bonum fidei pertinet. Sed si intendat vitare fornicationem in se, sic est ibi aliqua superfluitas; et secundum hoc est peccatum veniale: nec ad hoc est matrimonium institutum, nisi secundum indulgentiam, quae est de peccatis venialibus.

Ad tertium dicendum, quod una debita circumstantia non sufficit ad hoc quod actus sit bonus; et ideo non oportet quod qualitercumque quis re sua utatur, usus sit bonus; sed quando utitur re sua ut debet secundum omnes circumstantias.

Ad quartum dicendum, quod quamvis intendere sanitatis conservationem non sit per se malum; tamen haec intentio efficitur mala, si ex aliquo sanitas intendatur quod non est ad hoc de se ordinatum, sicut qui ex sacramento baptismi tantum salutem corporalem quaereret; et similiter est in proposito de actu matrimoniali.

ARTICULUS III.

Utrum aliquis peccet mortaliter cognoscens uxorem non intendens aliquod matrimonii bonum, sed solam delectationem.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod quandocumque aliquis uxorem cognoscit non intendens aliquod matrimonii bonum, sed solam delectationem, mortaliter peccet. Quia Hieronymus dicit (in cap. 5 Epist. ad Ephes.), et habetur in littera: *Voluptates quae de meretricum amplexibus capiuntur, in uxore damnandae sunt.* Sed non dicitur esse damnabile nisi peccatum mortale. Ergo cognoscere uxorem propter solam voluptatem, est peccatum mortale semper.

2. Praeterea, consensus in delectationem est peccatum mortale, ut in 2 lib., dist. 24, qu. 2, art. 4, in corp., dictum est. Sed quicumque cognoscit uxorem suam causa delectationis, consentit in delectationem. Ergo mortaliter peccat.

3. Praeterea, quicumque usum creaturae non refert in Deum, creatura fruitur; quod est peccatum mortale. Sed quicumque uxore propter solam delectationem utitur, hunc usum non refert in Deum. Ergo mortaliter peccat.

4 Praeterea, nullus debet excommunicari nisi pro peccato mortali. Sed aliquis sola libidine uxorem cognoscens arcetur ab introitu Ecclesiae, ut in littera dicitur, quasi sit excommunicatus. Ergo omnis talis peccat mortaliter.

Sed contra est, secundum Augustinum, quod talis concubitus ponitur inter peccata quotidiana, pro quibus dicitur *Pater noster*, ut habetur in littera. Sed talia non sunt peccata mortalia. Ergo etc.

Praeterea, qui cibo utitur propter delectationem tantum, non peccat mortaliter. Ergo pari ratione qui utitur uxore tantum causa libidinis.

Solutio. Respondeo dicendum, quod quidam dicunt quod quandocumque ad actum conjugalem libido principaliter movet, est peccatum mortale; sed quando movet ex latere, tunc est peccatum veniale; quando autem delectationem omnino respuit, et displicet ei; tunc est omnino absque veniali peccato: ut sic delectationem in actu illo quaerere, sit peccatum mortale; delectationem oblatam acceptare, sit peccatum veniale; sed eam odire, sit perfectionis. Sed hoc non potest esse: quia, secundum Philosophum in 10 Ethic. (cap. 5, vel 8), idem est judicium de delectatione et operatione: quia operationis bonae est delectatio bona, et malae mala. Unde cum actus matrimonialis non sit per se malus; nec quaerere delectationem erit peccatum mortale semper. Et ideo dicendum, quod si delectatio quaeratur ultra honestatem matrimonii, ut scilicet quia aliquis in conjuge non attendat quod conjux est, sed solum quod mulier est, idem paratus facere cum ea etsi non esset conjux, est peccatum mortale; et talis dicitur ardentior amator uxoris, quia scilicet ardor ille extra bona matrimonii effertur. Si autem quaeratur delectatio infra limites matrimonii, ut scilicet talis delectatio in alia non quaereretur quam in conjuge, sic est veniale peccatum.

Ad primum ergo dicendum, quod tunc voluptates meretricias vir in uxore quaerit quando nihil aliud in ea attendit quam quod in meretrice attenderet.

Ad secundum dicendum, quod consensus in delectationem concubitus qui est mortale peccatum, est mortale peccatum; non autem talis est delectatio matrimonialis actus.

Ad tertium dicendum, quod quamvis delectationem non referat actu in Deum, tamen non ponit in ea ultimum voluntatis finem; alias eam ubicumque indifferenter quaereret; et ideo non oportet quod creatura fruatur, sed utitur creatura propter se; se autem habitualiter propter Deum, quamvis non actu.

Ad quartum dicendum, quod hoc non dicitur propter hoc quod ex hoc peccato homo excommunicationem mereatur; sed quia spiritualibus se reddit inhabilem, propter hoc quod in actu illo homo efficitur totus caro.

Expositio textus.

Solet quaeri, cum masculus et femina, nec ille maritus nec illa uxor alterius . . . pro incontinentia solius concubitus causa copulantur. De hoc in praecedenti dist. dictum est, quoniam malus finis bonitatem matrimonii non tollit.

Qui vero venena sterilitatis procurant, non conjuges, sed fornicarii sunt. Hoc peccatum quamvis sit grave, et inter maleficia computandum, et contra naturam, quia etiam bestiae fetus expectant; tamen est minus quam homicidium; quia adhuc poterat alio modo impediri conceptus. Nec est judicandus talis irregularis, nisi jam formato puerperio abortum procuret.

Semina paulatim formantur etc. De hoc habitum est in tertio, dist. 3.

Et postquam venter uxoris intumuerit, non perdant filios. Quamvis enim matrix post impraegnationem claudatur; tamen ex delectatione, ut Avicenna dicit, movetur et aperitur; et ex hoc imminet periculum abortus; et ideo Hieronymus vituperat accessum viri ad uxorem impraegnatam; non tamen ita quod semper sit peccatum mortale; nisi forte quando probabiliter timetur de periculo abortus.

Nec immutetur in eum usum qui est contra naturam. Usus contra naturam conjugis est, quando debitum vas praetermittit, vel debitum modum a natura institutum quantum ad situm; et in primo semper est peccatum mortale, quia proles sequi non potest, unde totaliter intentio naturae frustratur; sed in secundo modo non semper est peccatum mortale, ut quidam dicunt, sed potest esse signum mortalis concupiscentiae; quandoque etiam sine peccato esse potest, quando dispositio corporis alium modum non patitur; alias tanto est gravius, quanto magis a naturali modo receditur.

DISTINCTIO XXXII.

De solutione carnalis debiti.

Sciendum etiam est, quod cum in omnibus aliis vir praesit mulieri, ut caput corpori (est enim vir caput mulieris), in solvendo tamen carnis debito pares sunt. Ideo Apostolus utrique pariter praecipit in hac causa sibi invicem subjici, inquiens (1 Corinth. 7, 3): « Vir debitum reddat uxori; similiter et uxor viro; quia mulier non habet potestatem sui » corporis, sed vir: similiter et vir non habet potestatem sui » corporis, sed mulier; » quia nec mulier ad alium virum, nec vir ad aliam mulierem potestatem sui corporis habet; nec vir ad continendum nec mulier potestatem habet sine mutuo consensu; sed alter alterius potestatem habet corporis, ut poscenti alteri non liceat alteri negare debitum. In hoc enim pares sunt: quia nec viro nec mulieri corpus suum licet alii tradere, sed sibi invicem debitores sunt in hac causa, ne peccandi detur occasio; per quod non dominium tollitur viro, sed vitium. Debent enim sibi conjugati non solum ipsius sexus sui commiscendi fidem liberorum procreandorum causa, quae prima est in ista mortalitate societas; verum etiam infirmitatis invicem excipiendae, ad illicitos concubitus devitandos, mutuam quodammodo servitutem; ut etsi alteri eorum continentia placeat, nisi ex alterius consensu non possit; ad hoc enim neuter habet potestatem sui corporis: quod adeo verum est; ut etiam quod non filiorum procreandorum, sed infirmitatis et incontinentiae causa expetit, vel ille de matrimonio, vel illa (1), non sibi alterutrum negent, ne per hoc incidant in damnabiles corruptelas. Reddere enim debitum conjugale nullius est criminis; exigere autem ultra generandi necessitatem, culpae est venialis; fornicari vero vel moechari, puniendi est criminis. (Ex Augustino, de bono Conjugali, cap. 6 et 7).

Quod neuter continere valeat nisi ex communi consensu.

Quod vero sine consensu uxoris vir continere non valeat, subditis probatur testimoniis. Ait enim Augustinus (super Psalmum 146, et habetur in Decr. causa 33, quaest. 4, cap. « Si dicat »): « Si dicat vir, Continere jam volo, Nolo autem, uxor; non (2) potest; quod enim tu vis, illa non » vult. Numquid per continentiam tuam illa debet fieri fornicaria? Si alii nupserit te vivo, adultera erit. Non vult » tali lucro Deus tale damnum compensari. Redde debitum; » et si non exigis, redde: pro sanctificatione perfecta Deus » tibi computabit, si non quod tibi debetur exigis, sed reddis quod debes (3) uxori. » Idem (epist. 199, ad Ecditiam, et refertur in Decret., causa 33, quaest. 5, cap. « Secundum » verba »): « Secundum verba apostolica, etiamsi vir continere voluisset, et tu noluisses, debitum tibi reddere cogeretur; et illi Deus imputaret continentiam, si non suae, » sed tuae concederetur infirmitati, ne in adulterium caderes. » (Et in Psalm. 147): « Quisquis ergo compatiens infirmitati » uxoris reddit, non exigit debitum, aut si propter propriam » infirmitatem ducit uxorem, plangens potius quia sine uxore » esse non potuit, quam gaudens quia duxit, securus expectat » diem novissimum. » Idem (epist. 45): « Una sola causa esse » potest qua te ad id quod voluisti, non modo (4) non hortaremur, sed etiam prohiberemus implere; si forte tua conjux hoc tecum suscipere animi vel carnis infirmitate recusaret. Nam vovenda talia non sunt a conjugatis, nisi ex » consensu et voluntate communi; et si praepropere factum » fuerit, magis est corrigenda temeritas quam persolvenda promissio. Non enim Deus exigit, si quis ex alieno aliquid voverit, sed potius usurpare vetat alienum. » Idem (lib. de adulterinis Conjugiis, cap. 2): « Apostolus nec ad tempus ut » vacent orationi, nisi ex consensu, voluit conjugem carnali » invicem fraudari debito. » Idem (in quaest. super lib. Numer., cap. 59): « Manifestum est ita voluisse legem, feminam » sub viro esse, ut nulla ejus vota quae abstinentiae causa » voverit, reddantur ab ea, nisi auctor fuerit vir permittendo. » Nam cum ad peccatum ejusdem viri pertinere voluerit lex, si » prius permiserit, et postea prohibuerit; non tamen dixit ut » faciat mulier quod voverat, quia permissa jam prius a viro » fuerat. Viri dixit esse peccatum, quia (5) abnuit quod prius » concesserat; non tamen mulieri ex hoc jussum (1) dedit ut » cum prius vir ei concesserit, postea, si prohibuerit, contemnatur. » Ex his apparet quod vir vel mulier continentiam Deo offerre non potest sine communi consensu, nec alter alteri debitum negare debet. Si vero quilibet eorum alterum a suo jure absolverit, ad praeteritam servitutem numquid revocare poterit? Hoc enim videtur Augustinus supra voluisse. Quibusdam videtur quod mulier non discedens a domo viri, quae viro permittente continentiam voverit vel promiserit, eodem prohibente solvere non valeat, et hoc propter dignitatem viri, qui est caput mulieris. Sed melius hoc intelligitur in tali casu, ubi vir concedit mulieri vovere continentiam, et ante votum prohibet implere. Si vero habitum mutaverit, non potest revocari, secundum illud (2) (Decret. causa 33, quaest. 5, cap: « Qui uxorem): « Qui uxorem suam velare permiserit, aliam non accipiat, sed similiter convertatur. »

Quibus temporibus cessandum sit a coitu.

Et licet debitum poscenti sit semper solvendum; non licet tamen qualibet die poscere. Unde Augustinus (alius Auctor in lib. Quaest. novi et vet. test., cap. 127): « Christiano cum » uxore sua aliquando licet convenire, aliquando non. Propter » processionis enim dies et jejuniorum, aliquando non licet » convenire: quia etiam a licitis abstinendum est, ut facilius » impetrari possit quod postulatur. » Idem (serm. 2 de temp.): « Quoties enim vel dies Nativitatis vel reliquae festivitates advenerint, non solum a concubinarum consortio (3), » sed etiam a propriis uxoribus abstinete. » Item Ambrosius (Ambrosiaster in 1 Corinth., cap. 7): « Si causa procreandorum filiorum ducitur uxor, non multum tempus concessum videtur ad ipsum usum: quia et dies festi et dies » processionis, et ipsa ratio conceptus et partus juxta legem » cessare usum carnis his debere temporibus demonstrant. »

Hieronymus videtur dissentire a praemissis.

Illi autem quod dictum est, reddere debitum non esse peccatum, videtur obviare quod ait Hieronymus (4): « Quicumque » uxori debitum reddit, vacare non potest orationi, nec carnes agni edere. » Item (ibid.): « Si panes propositionis » ab his qui uxores suas tetigerant, comedi non poterant; » quanto magis panis qui de caelo descendit, non potest ab » his qui conjugalibus paulo ante haesere complexibus, violari » atque contingi? Non quod nuptias condemnemus; sed quod » eo tempore quo carnes agni manducaturi sumus, vacare a » carnalibus operibus debeamus. » Hoc capitulum maxime ad ministros Ecclesiae pertinere videtur, quibus non licebat sacra officia celebrare atque mysteria tempore conjugalis amplexus, quo etiam praesentia Spiritus sancti non datur. Unde idem ait (5) (super Matth.): « Connubia legitima carent quidem peccato; nec tamen tempore illo quo conjugales actus » geruntur, praesentia Spiritus sancti dabitur, etiamsi Propheta esse videatur qui officio generationis obsequitur. »

Quibus temporibus non sunt celebrandae nuptiae.

Nec solum in opere carnali observanda sunt tempora, sed etiam in celebrandis nuptiis, secundum illud (quod refertur in Decretis causa 33, quaest. 4, cap. « Non oportet » ex Concilio Hilerdensi): « Non oportet a septuagesima usque in » octavam Paschae, et tribus hebdomadibus ante festum sancti » Joannis, et ab adventu Domini usque post Epiphaniam celebrare nuptias. Quod si factum fuerit, separentur. » Item Nicolaus Papa (6): « Nec uxorem ducere, nec conjugia facere » quadragesimali tempore, convenire posse ullo modo arbitror. »

---

(1) *Nicolai supplet ex Augustino* de marito.
(2) *Al. deest* non.
(3) *Nicolai* debetur.
(4) *Idem*: quia te id quod vovisti, non modo etc.
(5) *Al.* qui.

(1) *Nicolai*: permissum.
(2) *Idem*: canonicum statutum ex Concilio Rhemensi relatum in Decretis causa 39, quaest. 5, cap. *Qui uxorem*.
(3) *Nicolai*: ab infelici concubinarum consortio.
(4) In Vigilia Paschae de esu agni. Sic in Decretis causa 33, quaest. 4, cap. *Scatis* praenotatur. Sed Hieronymi opus non est (*Ex edit. P. Nicolai*).
(5) Ex illo quidem in Decretis refertur ubi supra, cap. *Connubia:* sed Origenis potius est hom. 6 in Numeros, ut ibidem additur (*Ex edit. P. Nicolai*).
(6) Primus ad consulta Bulgarorum cap. 4 et 8, et refertur in Decretis ut supra cap. *Nec uxorem* (*Ex edit. P. Nicolai*).

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de bonis conjugii quibus actus matrimonialis excusatur; hic determinat de actu ipso secundum quod ulterius accipit rationem debiti per bona conjugii; et dividitur in partes duas: in prima ostendit quod uterque conjugum alteri debitum reddere tenetur; in secunda ostendit quod petitio debiti (1) propter solemnitatem temporis impeditur, ibi: *Et licet debitum poscenti semper sit solvendum, non licet tamen qualibet die poscere.* Prima in duas: in prima ostendit quod vir et uxor sunt aequales in debiti redditione; secundo probat quoddam quod supposuerat, ibi: *Quod vero sine consensu uxoris vir continere non valeat, subditis probatur testimoniis.*

Et licet debitum poscenti semper sit solvendum, non licet tamen qualibet die poscere. Hic determinat de temporibus in quibus actus matrimonii interdicitur; et circa hoc duo facit: primo ostendit quod aliquod tempus impedit petitionem debiti; secundo ostendit quod etiam aliquod impedit celebrationem nuptiarum, ibi: *Nec solum in opere carnali servanda sunt tempora, sed etiam in celebrandis nuptiis.* Circa primum duo facit: primo ostendit veritatem; secundo excludit quamdam objectionem, ibi: *Illi autem quod dictum est, reddere debitum non esse peccatum, videtur obviare quod ait Hieronymus.*

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur quinque: 1.° utrum uterque conjugum teneatur ex necessitate praecepti alteri debitum reddere semper; 2.° utrum debeat aliquando reddere non poscenti; 3.° utrum in redditione debiti vir et uxor sint aequales; 4.° utrum unus sine consensu alterius possit votum emittere per quod impediatur redditio debiti; 5.° utrum tempus impediat redditionem debiti.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum alter conjugum teneatur alteri ad redditionem debiti ex necessitate praecepti.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod alter conjugum non teneatur alteri ad redditionem debiti ex necessitate praecepti. Nullus enim prohibetur a sumptione eucharistiae propter hoc quod praeceptum implet. Sed ille qui uxori debitum reddit, non potest carnes agni edere, ut Hieronymus in littera dicit. Ergo reddere debitum non est de necessitate praecepti.

2. Praeterea, quilibet potest licite abstinere ab his quae sunt sibi nociva in persona. Sed aliquando reddere debitum poscenti esset nocivum personae vel ratione infirmitatis, vel ratione solutionis jam factae. Ergo videtur quod licite possit debitum poscenti negari.

3. Praeterea, quicumque facit se impotentem ad faciendum id ad quod ex praecepto tenetur, peccat. Si ergo aliquis ex necessitate praecepti tenetur ad reddendum debitum, videtur quod peccet si jejunando, vel alias corpus suum attenuando, impotentem se reddat ad debiti solutionem; quod non videtur verum.

4. Praeterea, matrimonium, secundum Philosophum (8 Ethic., cap. 14), ordinatur ad procreationem prolis et educationem, et iterum ad communicationem vitae. Sed lepra est contra utrumque matrimonii finem; quia cum sit morbus contagiosus, mulier leproso non tenetur cohabitare; similiter etiam morbus ille frequenter transmittitur ad prolem. Ergo videtur quod viro leproso uxor debitum reddere non teneatur.

Sed contra, sicut servus est in potestate domini sui, ita et unus conjugum in potestate alterius, ut patet 1 Corinth. 7. Sed servus tenetur ex necessitate praecepti domino suo debitum servitutis reddere, ut patet Rom. 13, 7: *Reddite omnibus debita: cui tributum etc.* Ergo et unus conjugum ex necessitate praecepti tenetur alteri reddere debitum.

Praeterea, matrimonium est ordinatum ad fornicationem vitandam, ut patet 1 Corinth., 7. Sed hoc non posset per matrimonium fieri, si unus alteri non teneretur debitum reddere, quando concupiscentia infestatur. Ergo reddere debitum est de necessitate praecepti.

Solutio. Respondeo dicendum, quod matrimonium est principaliter institutum in officium naturae; et ideo in actu ejus considerandus est motus naturae, secundum quem nutritiva non ministrat generativae nisi id quod superfluit ad conservationem individui: quia hic est ordo naturalis ut prius aliquid in seipso perficiatur, et postmodum alteri de perfectione sua communicet: hoc etiam ordo caritatis habet, quae naturam perficit. Et ideo cum uxor in virum potestatem non habeat nisi quantum ad generativam virtutem, non autem quantum ad ea quae sunt ad conservationem individui ordinata, vir tenetur uxori reddere debitum in his quae ad generationem prolis spectant, salva tamen prius personae incolumitate.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis implens aliquod praeceptum potest reddi inhabilis ad aliquod officium sacrum exequendum, sicut judex qui hominem ad mortem condemnat, praeceptum implens irregularis efficitur; et similiter etiam ille qui praeceptum implens, debitum solvit, redditur ineptus ad divina officia exequenda; non quod ille actus sit peccatum, sed ratione carnalitatis illius actus; et sic, secundum quod Magister dicit, Hieronymus loquitur tantum de ministris Ecclesiae, non autem de aliis qui sunt suo judicio relinquendi: quia possunt et ex devotione dimittere, et sumere corpus Christi absque peccato.

Ad secundum dicendum, quod uxor non habet potestatem in corpus viri nisi salva consistentia personae ipsius, ut dictum est; unde si ultra exigat, non est petitio debiti, sed injusta exactio; et propter hoc vir non tenetur ei satisfacere.

Ad tertium dicendum, quod si aliquis reddatur impotens ad debitum solvendum ex causa ex matrimonio consecuta, puta cum prius debitum redditur, et est impotens ad debitum solvendum ulterius, mulier non habet jus plus petendi, et in petendo ulterius se magis meretricem quam conjugem exhibet. Si autem reddatur impotens ex altera causa; si illa est licita, sic iterum non tenetur, nec potest mulier exigere: si non est, tunc peccat; et peccatum uxoris, si in fornicationem propter hoc

(1) *Al.* primi debiti.

labatur, aliquo modo sibi imputatur; et ideo debet quantum potest operam dare ut uxor contineat.

Ad quartum dicendum, quod lepra solvit sponsalia, sed non matrimonium; unde uxor etiam viro leproso tenetur reddere debitum, non tamen tenetur ei cohabitare: quia non ita cito inficitur ex coitu sicut ex frequenti cohabitatione; et quamvis proles generetur infirma, tamen melius est ei sic esse quam penitus non esse.

ARTICULUS II.

Utrum vir teneatur reddere debitum uxori non petenti.

Ad secundum sic proceditur 1. Videtur quod vir non teneatur reddere debitum uxori non petenti. Praeceptum enim affirmativum non obligat nisi ad tempus determinatum. Sed tempus determinatum solutionis debiti non potest esse, nisi quando debitum petitur. Ergo alias solvere non tenetur.

2. Praeterea, de quolibet debemus praesumere meliora. Sed melius est etiam conjugibus continere quam matrimonio uti. Ergo nisi expresse debitum petat, debet praesumere vir quod ei placeat continere; et sic non tenetur ei debitum reddere.

3. Praeterea, sicut uxor habet potestatem in virum, ita dominus in servum. Sed servus non tenetur domino servire nisi quando ei a domino imperatur. Ergo nec vir uxori tenetur reddere debitum nisi quando ab ea exigitur.

4. Praeterea, vir potest aliquando uxorem exigentem precibus avertere ne exigat. Ergo multo magis potest non reddere, si non exigat.

Sed contra, per redditionem debiti medicamentum praestatur contra uxoris concupiscentiam. Sed medicus cui est infirmus aliquis commissus, tenetur morbo ejus subvenire, etiam si ipse non petat. Ergo vir uxori non petenti tenetur debitum reddere.

Praeterea, praelatus tenetur correctionis remedium contra peccatum subditorum adhibere, etiam ei contradicentibus. Sed redditio debiti in viro est ordinata contra peccata uxoris. Ergo tenetur vir debitum reddere quandoque etiam non petenti.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod liceat mulieri menstruatae debitum petere. Sicut enim in lege mulier menstruata erat immunda, ita et vir fluxum seminis patiens. Sed vir seminifluus potest debitum petere. Ergo pari ratione et mulier menstruata.

2. Item, major infirmitas est lepra quam passio menstruorum; et majorem, ut videtur, corruptionem causat in prole. Sed leprosa potest debitum petere. Ergo etc.

3. Item, si menstruatae non licet petere debitum, hoc non est nisi ratione defectus qui timetur in prole. Sed si mulier sit sterilis, non timetur talis defectus. Ergo videtur quod saltem sterilis menstruata possit petere.

Sed contra, Levit. 18, 19: *Ad mulierem quae patitur menstruum, non accedes:* ubi Augustinus (quaest. 64 in Levit.): *Cum sufficienter prohibuisset, hic etiam repetit, ne forte in superioribus videretur figurative accipiendum.*

Item Isa. 64, 6: *Omnes justitiae vestrae quasi pannus menstruatae*; ubi Hieronymus (immo super Ezech., cap. 18): *Tunc viri abstinere debent a mulieribus, quoniam concipiuntur membris damnati, caeci, claudi, leprosi; ut quia parentes non erubuerunt in conclavi commisceri, eorum peccata pateant cunctis, et apertius redarguantur in parvulis.* Et sic idem quod prius.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod mulier menstruata non debeat reddere debitum petenti. Levit. 20, dicitur quod si aliquis ad menstruatam accesserit, uterque morte est puniendus. Ergo videtur quod tam reddens quam exigens debitum mortaliter peccet.

2. Item, Rom. 1, 32: *Non solum qui faciunt, sed etiam qui consentiunt, digni sunt morte.* Sed exigens debitum scienter a menstruata mortaliter peccat. Ergo et mulier consentiens ei in redditione debiti.

3. Item, furioso non est gladius reddendus, ne se vel alium interficiat. Ergo eadem ratione nec uxor tempore menstruorum debet viro corpus suum exponere, ne spiritualiter occidat.

Sed contra, 1 Corinth. 7, 4: *Mulier sui corporis potestatem non habet, sed vir.* Ergo petenti viro (1) mulier etiam menstruata debet debitum reddere.

Item, mulier menstruata non debet esse viro peccandi occasio. Sed si viro petenti debitum, debitum ipsa non redderet, etiam tempore menstruorum, esset viro peccandi occasio: quia forte fornicaretur. Ergo etc.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod petere debitum est dupliciter. Uno modo expresse, ut quando verbis invicem petunt. Alio modo est petitio debiti interpretata, quando scilicet vir percipit per aliqua signa quod uxor vellet sibi debitum reddi, sed propter verecundiam tacet; et ita etiam si non expresse verbis debitum petat, tamen vir tenetur reddere, quando expressa signa in uxore apparent voluntatis debiti reddendi.

Ad primum ergo dicendum, quod tempus determinatum non est solum quando petitur, sed quando timetur ex aliquibus signis periculum (ad quod vitandum ordinatur debiti redditio) nisi tunc reddatur.

Ad secundum dicendum, quod vir potest talem praesumptionem de uxore habere, quando in ea signa contraria non videt; sed quando videt, esset stulta praesumptio.

Ad tertium dicendum, quod dominus non ita verecundatur a servo petere debitum servitutis, sicut uxor a viro debitum conjugii. Si tamen dominus non peteret propter ignorantiam, vel alia de causa, nihilominus servus teneretur implere, si periculum immineret: hoc enim est non ad oculum servire, quod Apostolus servis mandat.

Ad quartum dicendum, quod non debet vir uxorem avertere ne petat debitum, nisi propter aliquam rationabilem causam; et tunc non debet cum magna instantia averti propter pericula imminentia.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod accedere ad menstruatam in lege prohibitum erat duplici ratione; tum propter immunditiam; tum propter nocumentum quod in prole ex hujusmodi commixtione frequenter sequebatur. Et quo ad primum, praeceptum erat caeremoniale, sed quantum ad secundum erat morale: quia cum matrimonium

(1) *Al. deest* viro.

sit ad bonum prolis principaliter ordinatum, ordinatus (1) est omnis matrimonii usus quo bonum prolis impenditur; et ideo hoc praeceptum obligat etiam in nova lege propter secundam rationem, etsi non propter primam. Fluxus tamen menstruorum potest esse naturalis et innaturalis. Naturalis quidem, quando scilicet mulieres patiuntur temporibus determinatis, quando sunt sanae. Innaturalis autem quando inordinate et quasi continue ex aliqua infirmitate fluxum sanguinis patiuntur. In fluxu ergo menstruorum innaturali non est prohibitum ad mulierem menstruatam accedere in lege nova: tum propter infirmitatem, quia mulier in tali statu concipere non potest; tum quia talis fluxus est perpetuus et diuturnus; unde oporteret quod vir perpetuo abstineret. Sed quando naturaliter mulier patitur fluxus menstruorum, potest concipere; et iterum talis fluxus non durat nisi ad modicum tempus. Unde prohibitum est ad talem accedere; et similiter prohibitum est mulieri in tali fluxu debitum petere.

Ad primum ergo dicendum, quod fluxus seminis in viro ex infirmitate procedit, nec semen sic fluens est aptum ad generationem; et praeterea talis passio est diuturna vel perpetua, sicut lepra. Unde non est similis ratio.

Et per hoc solvitur etiam secundum.

Ad tertium dicendum, quod quamdiu mulier menstrua patitur, non potest esse certum eam esse sterilem. Quaedam enim in juventute sunt steriles, quae processu temporis sunt fecundae, et e converso, ut dicitur in 10 de Animalibus (sive de gener. Animal., cap. 5).

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod circa hoc dixerunt quidam, quod mulier menstruata sicut non debet petere debitum, ita nec reddere. Sicut enim non tenetur reddere si haberet infirmitatem in propria persona, ex qua periculum ei immineret; ita non tenetur reddere ad vitandum periculum prolis. Sed ista opinio videtur derogare matrimonio, per quod datur omnimoda potestas viro in corpus mulieris quantum ad matrimonialem actum. Nec est simile de infirmitate corporis prolis et periculo proprii corporis; quia si mulier infirmatur, certissimum est quod ex carnali actu periculum ei imminet; non autem ita certum est de prole, quae forte nulla sequetur. Et ideo alii dicunt, quod mulieri menstruatae nunquam licet petere debitum. Si tamen vir ejus petat; aut petit scienter, et tunc debet eum avertere precibus et monitis, tamen non ita efficaciter ut possit ei esse occasio in alias damnabiles corruptelas, si ad id pronus credatur: aut ignoranter; et mulier potest aliquam occasionem praetendere, vel infirmitatem allegare, ne debitum reddat, nisi periculum viro timeatur. Tamen finaliter, si vir non desistit a petitione, debet debitum reddere poscenti. Passionem vero suam non est tutum indicare, ne forte vir ex hoc ad eam abominationem concipiat, nisi de viri prudentia praesumatur.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc intelligendum est quando uterque voluntarie consentit; non autem si mulier involuntaria et quasi coacta debitum reddat.

Ad secundum dicendum, quod cum consensus non sit nisi voluntatis, non intelligitur mulier consentire peccato viri nisi voluntarie debitum reddat: quando enim est involuntaria, magis patitur quam consentiat.

Ad tertium dicendum, quod gladius furioso etiam esset reddendus quando majus periculum timeretur in non reddendo; et similiter est in proposito.

ARTICULUS III.

Utrum vir et mulier sint aequales in actu matrimonii.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod vir et mulier non sint in actu matrimonii aequales. Agens enim nobilius est patiente, ut Augustinus dicit, 12 super Gen. ad litteram, cap. 16. Sed in actu conjugali vir se habet ut agens, et femina ut patiens. Ergo non sunt in actu illo aequales.

2. Praeterea, uxor non tenetur viro debitum reddere nisi petat; vir autem tenetur uxori, ut dictum est. Ergo non sunt pares in actu matrimonii.

3. Praeterea, in matrimonio mulier propter virum facta est, ut patet Genes. 2, 18: *Faciamus ei adjutorium simile sibi.* Sed illud propter quod est alterum, semper est principalius. Ergo etc.

4. Praeterea, matrimonium principaliter ordinatur ad actum conjugalem. Sed in matrimonio vir est caput mulieris, ut patet 1 Corinth., 11. Ergo non sunt aequales in actu praedicto.

Sed contra est quod dicitur 1 Corinth. 7, 4: *Vir non habet potestatem sui corporis;* et simile de uxore dicit. Ergo sunt aequales in actu matrimonii.

Praeterea, matrimonium est relatio aequiparantiae, cum sit conjunctio, ut dictum est. Ergo vir et uxor sunt aequales in actu matrimonii.

Solutio. Respondeo dicendum, quod duplex est aequalitas; scilicet quantitatis, et proportionis. Æqualitas quidem quantitatis est quae attenditur inter duas quantitates ejusdem mensurae, sicut bicubiti ad bicubitum; sed aequalitas proportionis est quae attenditur inter duas proportiones ejusdem speciei, sicut dupli ad duplum. Loquendo ergo de prima aequalitate, vir et uxor non sunt aequales in matrimonio neque quantum ad actum conjugalem, in quo id quod nobilius est, viro debetur; neque quantum ad domus dispensationem, in qua uxor regitur, et vir regit. Sed quantum ad secundam aequalitatem sunt aequales in utroque: quia sicut tenetur vir uxori in actu conjugali et dispensatione domus ad id quod viri est, ita uxor viro ad id quod uxoris est; et secundum hoc dicitur in littera, quod sunt aequales in reddendo et petendo debitum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis agere sit nobilius quam pati; tamen eadem est proportio patientis ad patiendum, et agentis ad agendum; et secundum hoc est ibi aequalitas proportionis.

Ad secundum dicendum, quod hoc est per accidens. Vir enim quia nobiliorem partem habet in actu conjugali, naturaliter habet quod non ita erubescat petere debitum sicut uxor; et inde est quod uxor non ita tenetur reddere debitum non petenti viro, sicut vir uxori.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc ostenditur quod non sunt aequales absolute; non autem quod non sint aequales secundum proportionem.

(1) *Forte* inordinatus, *et infra* impeditur.

Ad quartum dicendum, quod quamvis caput sit principalius membrum; tamen sicut membra tenentur capiti in officio suo, ita caput membris in suo: et sic est ibi aequalitas proportionis.

ARTICULUS IV.

Utrum vir et uxor possint votum emittere contra debitum matrimonii sine mutuo consensu.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod vir et uxor possint votum emittere contra debitum matrimonii sine mutuo consensu. Vir enim et uxor aequaliter obligantur ad debiti solutionem, ut dictum est. Sed licitum est viro, uxore etiam prohibente (1), accipere crucem in subsidium terrae sanctae. Ergo hoc etiam est licitum uxori; et ideo, cum per hoc votum debiti (2) redditio impediatur, potest alter conjugum sine consensu alterius votum praedictum emittere.

2. Praeterea, non est expectandum in aliquo voto consensus alicujus qui non potest sine peccato dissentire. Sed unus conjugum non potest sine peccato dissentire quin alter continentiam voveat, vel simpliciter vel ad tempus; quia impedire profectum spiritualem est peccatum in Spiritum sanctum. Ergo unus potest votum continentiae simpliciter vel ad tempus sine consensu alterius vovere.

3. Praeterea, sicut in actu matrimonii requiritur debiti redditio, ita debiti petitio. Sed unus potest sine consensu alterius vovere quod debitum non petat, cum in hoc sit suae potestatis. Ergo pari ratione quod debitum non reddat.

4. Praeterea, nullus potest ex praecepto superioris cogi ad id quod non liceret sibi simpliciter vovere et facere; quia in illicitis non est obediendum. Sed praelatus superior posset praecipere viro ut uxori ad tempus debitum non redderet, occupando eum in aliquo servitio. Ergo hoc etiam ipse posset per se facere et vovere, per quod a debiti redditione impediretur.

Sed contra est quod dicitur 1 Corinth. 7, 5: *Nolite fraudare invicem, nisi forte ex communi consensu, ut vacetis orationi.*

Praeterea, nullus potest facere votum de alieno. Sed vir non habet potestatem sui corporis, sed uxor. Ergo sine ejus consensu non potest votum facere continentiae, vel simpliciter, vel ad tempus.

Solutio. Respondeo dicendum, quod vovere voluntatis est, ut etiam ipsum nomen ostendit; unde de illis tantum bonis potest esse votum quae nostrae subjacent voluntati, qualia non sunt ea in quibus unus alteri tenetur; et ideo in talibus non potest aliquis votum emittere sine consensu ejus cui tenetur. Unde cum conjuges sibi invicem teneantur in redditione debiti, ut dictum est, per quod continentia impeditur; non potest unus absque consensu alterius continentiam vovere; et si voverit, peccat, nec debet servare votum; sed agere poenitentiam de malo voto facto.

Ad primum ergo dicendum, quod satis probabile est quod uxor debet velle continere ad tempus pro subveniendo necessitati Ecclesiae generalis; et ideo in favorem negotii pro quo crux sibi datur, institutum est quod vir possit absque consensu uxoris crucem accipere, sicut etiam posset domino suo terreno a quo feudum tenet, absque ejus consensu militare. Nec tamen in hoc omnino subtrahitur mulieri jus suum; quia uxor potest eum sequi. Nec est simile de uxore ad virum; quia cum vir debeat regere uxorem, et non e converso; magis tenetur uxor sequi virum quam e converso. Et praeterea uxor cum majori periculo castitatis discurreret per terras quam vir, et cum minori Ecclesiae utilitate; et ideo uxor non potest hujusmodi votum facere sine viri consensu.

Ad secundum dicendum, quod alter conjugum dissentiens voto continentiae alterius, non dissentit ut bonum illius impediat, sed ne sibi praejudicium generetur.

Ad tertium dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod unus absque consensu alterius potest vovere quod non petat debitum, non autem quod non reddat; quia in primo est uterque sui juris, sed non in secundo. Sed quia si alter nunquam peteret debitum, ex hoc alteri matrimonium onerosum redderetur, dum oporteret unum semper confusionem debiti petendi subire; ideo alii probabilius dicunt, quod neutrum potest unus absque consensu alterius vovere.

Ad quartum dicendum, quod sicut mulier accipit potestatem in corpus viri, salvo hoc in quo vir tenetur corpori suo; ita etiam salvo hoc in quo alii domino tenetur; et ideo sicut uxor non potest petere debitum a viro contra salutem corporis sui, ita nec ad impediendum hoc in quo domino tenetur. Sed praeter hoc non potest dominus prohibere quin debitum reddat.

ARTICULUS V.

Utrum temporibus sacris debeat aliquis impediri quin debitum petat.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod temporibus sacris non debeat aliquis impediri quin debitum petat. Tunc enim est subveniendum morbo dum invalescit. Sed possibile est quod in die festo invalescat concupiscentia. Ergo tunc debet ei subveniri per petitionem debiti.

2. Praeterea, non est alia ratio quare non sit petendum debitum in diebus festivis, nisi quia sunt orationi deputati. Sed in illis diebus sunt horae determinatae orationi. Ergo aliis horis liceret petere debitum.

Sed contra, sicut aliqua loca sunt sacra, quia deputata sunt sacris, ita aliqua tempora sunt sacra propter eamdem rationem. Sed in loco sacro non licet petere debitum. Ergo nec in tempore sacro.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod petens in tempore sacro mortaliter peccat. Gregorius enim dicit in 1 Dial. (cap. 10), quod mulier quae in nocte cognita est a viro, mane ad processionem veniens, a diabolo est arrepta. Sed hoc non esset, nisi mortaliter peccasset. Ergo etc.

2. Praeterea, quicumque facit contra praeceptum

(1) *Al.* etiam viro uxore prohibente.

(2) *Al. deest* debiti.

divinum, mortaliter peccat. Sed Dominus praecepit, Exod. 19, 15: *Nolite appropinquare uxoribus vestris*, quando scilicet erant legem accepturi. Ergo multo magis peccant mortaliter, si tempore quo sacramentis novae legis intendendum est, uxoribus viri commisceantur.

Sed contra, nulla circumstantia aggravat in infinitum. Sed tempus indebitum est circumstantia quaedam. Ergo non aggravat in infinitum, quod faciat mortale quod alias esset veniale.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod non tenetur reddere tempore festivo. Quia peccantes et consentientes pariter punientur, ut patet Rom. 2. Sed ille qui reddit debitum, consentit petenti, qui peccat. Ergo et ipse peccat.

2. Praeterea, ex praecepto affirmativo obligamur ad orandum; et ita ad aliquod tempus determinatum. Ergo pro tempore illo in quo quis orare tenetur, debitum reddere non debet, sicut nec eo tempore quo tenetur temporali domino ad speciale obsequium.

Sed contra est quod dicitur 1 Corinth., 7, 5: *Nolite fraudare invicem, nisi forte ex consensu ad tempus, ut vacetis orationi.* Ergo quando petit, reddendum est ei.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod nuptiae non sint interdicendae temporibus in littera determinatis. Quia matrimonium sacramentum est. Sed in illis temporibus non interdicitur celebratio aliorum sacramentorum. Ergo nec celebratio matrimonii.

2. Praeterea, magis incompetens est diebus festis petitio debiti quam celebratio nuptiarum. Sed in diebus illis potest debitum peti. Ergo et nuptiae celebrari.

3. Praeterea, matrimonia quae fiunt contra statutum Ecclesiae, debent separari. Sed non separantur, si fiant nuptiae in talibus temporibus. Ergo non debet esse prohibitum per Ecclesiae statuta.

Sed contra est quod dicitur Eccles. 3, 5: *Tempus amplexandi, et tempus longe fieri ab amplexibus.*

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod actus matrimonialis quamvis culpa careat, tamen, quia rationem deprimit propter carnalem delectationem, hominem reddit ineptum ad spiritualia; et ideo in diebus in quibus praecipue spiritualibus est vacandum, non licet petere debitum.

Ad primum ergo dicendum, quod tempore illo possunt alia adhiberi ad concupiscentiam reprimendam, sicut oratio, et multa alia hujusmodi; quae etiam illi adhibent qui perpetuo continent.

Ad secundum dicendum, quod quamvis non teneatur omnibus horis orare, tamen tenetur tota die se conservare idoneum ad orandum.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod petere debitum in die festivo non est circumstantia trahens ad aliam speciem peccati; unde non potest in infinitum aggravare; et ideo non peccat mortaliter uxor vel vir, si in die festivo debitum petat. Sed tamen gravius est peccatum si sola delectationis causa petatur, quam si propter timorem quo quis sibi timet de lubrico carnis, sibi debitum petat.

Ad primum ergo dicendum, quod non fuit punita mulier illa propter hoc quod debitum reddidit; sed quia postmodum se temere ad divina ingessit contra conscientiam.

Ad secundum dicendum, quod ex auctoritate illa non potest probari quod sit peccatum mortale, sed quod sit incongruum. Multa enim ad munditias carnis pertinentia exigebantur de necessitate praecepti in veteri lege, quae carnalibus dabatur, quae non exiguntur in nova lege, quae est lex spiritus.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod cum mulier habeat potestatem in corpus viri quantum ad actum generationis spectat, et e converso; tenetur unus alteri debitum reddere quocumque tempore et quacumque hora, salva debita honestate, quae in talibus exigitur; quia non oportet quod statim in publico debitum reddat.

Ad primum ergo dicendum, quod ille, quantum in se est, non consentit, sed id quod ab eo exigitur, invitus et cum dolore reddit; hoc enim est propter lubricum carnis divinitus ordinatum ut semper petenti debitum reddatur, ne aliqua occasio peccandi detur.

Ad secundum dicendum, quod non est aliqua hora ita determinata ab orandum quin possit postea recompensari in aliis horis; et ideo objectio illa non cogit.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod quando novae sponsae traduntur, animus conjugum magis ex ipsa novitate ad curam carnalium occupatur, et ideo in nuptiis consueverunt signa multa laetitiae dissolutae ostendi; et propter hoc illis temporibus in quibus homines praecipue debent se ad spiritualia elevare, prohibitum est nuptias celebrari.

Hoc autem est ab Adventu usque ad Epiphaniam propter communionem, quae secundum antiquos canones in Nativitate fieri convenienter solet; et a Septuagesima usque ad octavas Paschae, propter comunionem paschalem; et a tribus diebus ante Ascensionem usque ad octavas Pentecostes, propter praeparationem ad communionem illo tempore sumendam.

Ad primum ergo dicendum, quod celebratio matrimonii habet aliquam mundanam laetitiam et carnalem adjunctam, quod non est de aliis sacramentis; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod non fit tanta distractio animorum in redditione vel petitione debiti, sicut in celebratione nuptiarum; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod cum tempus non sit de essentia matrimonii, si in tempore indebito contrahatur, nihilominus verum est sacramentum; nec separatur matrimonium simpliciter, sed ad tempus, ut poenitentiam agant de hoc quod statutum Ecclesiae sunt transgressi; et sic est intelligendum quod Magister dicit.

Expositio textus.

Si prius promiserit, et postea prohibuerit, etc. Videtur ex hoc quod vir possit revocare uxorem ad se, etiam si de licentia sua castitatem vovit. — Et dicendum, quod verbum Augustini intelligitur,

quando vir dissimulavit ante plenam deliberationem, quae quidem dissimulatio quidam consensus videtur. Si autem expresse consensisset, non posset votum revocare. Unde loquitur, quantum ad judicium Ecclesiae, quando promissio non potest probari. Unde propter periculum talia vota occulta non sunt approbanda.

Nec carnes agni edere. De impedimento sumptionis eucharistiae propter carnalem delectationem in somno, supra, dist. 9, dictum est.

DISTINCTIO XXXIII.

De diversis conjugii legibus.

Quaeritur hic de antiquis patribus, qui plures simul leguntur habuisse uxores vel concubinas, utrum peccaverint. Ad quod dicimus, quod pro varietate temporum varia invenitur dispensatio Conditoris. Ab exordio enim temporis inter duos tantum, Adam scilicet et Evam, inchoatum est conjugium, Deo per os Adae dicente (Gen. 2, 24): « Homo adhae» rebit uxori suae, et erunt duo in carne una; » et secundum inchoationis modum inter duos tantum per omnem successionem temporum contraheretur conjugium, si primi homines in obedientia perstitissent. Post eorum vero copulam, filii et filiae eorum matrimonio conjuncti sunt, sed unus uni tantum. Ideo autem fratres sororibus sunt copulati, quia non erant aliae mulieres vel viri, quibus Adae filii vel filiae jungerentur. Primus omnium Lamech duas legitur simul habuisse uxores; et hoc in eo arguitur, quia pro expletione carnalis voluptatis id fecisse perhibetur. Postea vero, cum jam pene omnes homines falsis diis servirent, paucis in cultu Dei permanentibus, consultum est a Deo plures in matrimonio sibi copulare, ne illis paucis deficientibus, cultus et Dei notitia deficeret. Unde Abraham vivente uxore ad ancillam intravit, et ex ea genuit; Jacob etiam liberis et ancillis se copulavit; et filiae Loth patre ebrio usae sunt. Cum enim ceteris in idolatria relictis, Abraham et filios ejus in peculiarem populum sibi Dominus elegisset, rite multarum fecunditate mulierum, populi Dei multiplicatio quaerebatur, quia in successione sanguinis erat successio religionis. Unde etiam in lege maledicta erat sterilis, quae non relinquebat semen super terram. Hinc etiam sacerdotibus conjugia decreta sunt, quia in successione familiae successio est officii. Non ergo Abraham vel Jacob deliquit, quia praeter uxorem filios ex ancilla quaesivit; nec illorum exemplo praeter conjugale debitum fecunditatem in aliqua licet alicui quaerere; cum illorum conjugia nostrorum aequentur virginitati, et immoderatus usus conjugii nostri temporis turpitudinem fere imitetur fornicationis illius temporis. De hoc Augustinus (1) sic ait: « Antiquis justis non fuit peccatum quod pluribus » feminis utebantur, nec contra naturam hoc faciebant, cum » non lasciviendi causa, sed gignendi, hoc facerent; nec con» tra morem, quia eo tempore ea fiebant; nec contra prae» ceptum, quia nulla lege erat prohibitum. » Idem (ibid.): « Objiciuntur Jacob quatuor uxores; quod quando mos erat, » crimen non erat. Sic enim Patriarchae (2) conjugibus ex» cipientibus semen suum miscebantur, non concupiscentia » perficiendae voluptatis, sed providentia propagandae suc» cessionis, sicut Apostoli auditoribus suis admirantibus do» ctrinam suam condelectabantur, non aviditate consequen» dae laudis, sed caritate seminandae veritatis. » Idem (lib. de bono Conjug., cap. 15): « Antiquis temporibus, cum adhuc » salutis nostrae mysterium velaretur, justi officio propagandi » nuptias contrahebant, non victi libidine, sed ducti pietate; » qui multo facilius continere possent, et vellent. Utebantur » tamen conjugibus, et plures uno viro habere licebat, quas » castius habebat quam nunc unam quilibet istorum, in qui» bus videmus quod secundum veniam concedit Apostolus. » Habebant enim eas in opere generandi, non in morbo desi» derii. » Item Ambrosius (3): « Dixit Sara ad Abraham (Gen. » 16, 2): Ecce conclusit me Dominus, ut non pariam. Intra » ergo ad ancillam meam. et filium facias ex ea. Et ita fa» ctum est. Considera primum, quod Abraham ante legem » Moysi et ante Evangelium fuit. Non ergo in legem com» misit Abraham, sed legem praevenit; nondum enim inter» dictum videbatur. Secundo considera, quod non ardore » aliquo vagae succensus libidinis, non petulantis formae » captus decore, ancillae contubernio conjugalem posthabuit » torum, sed studio quaerendae posteritatis, et propagandae » sobolis. Adhuc post diluvium raritas erat humani generis, » erat etiam religionis. Denique et Loth sancti hanc filiae » causam quaerendae posteritatis habuerunt, ne genus de» ficeret humanum; et ideo publici muneris gratia privatam » culpam praetexit » Item Augustinus (de bono Conjugali, cap. 15): « Justus, quamvis cupiat dissolvi et esse cum Chri» sto, tamen sumit alimentum non cupiditate vivendi, sed » officio consulendi, ut maneat quod necessarium est pro» pter alios. Sic misceri feminis jure nuptiarum, officiosum » fuit sanctis viris, non libidinosum. Quod enim est cibus » ad salutem hominis, hoc est concubitus ad salutem humani » generis; et utrumque non est sine delectatione carnali; » quae tamen modificata, et refrenante (1) temperantia in » usum naturalem redacta, libido esse non potest. Quod » autem in sustentando vitam illicitus est cibus, hoc est in » quaerenda prole fornicarius vel illicitus concubitus; et » quod est in cibo licito immoderatior appetitus, hoc est in » conjugibus venialis ille concubitus. »

Non praefertur virginitas Joannis castitati Abrahae.

Quod vero castitas virginalis non praeferatur in merito conjugali castitati Abrahae, Augustinus ostendit (de bono Conjugali, cap. 21), inquiens: « Sicut non est impar meritum » patientiae in Petro qui passus est, et in Joanne qui pas» sus non est; sic non est impar meritum continentiae in » Joanne qui nullas expertus est nuptias, et in Abraham » qui filios genuit. Nam illius caelibatus et istius connubium » pro temporum distributione (2) Christo militaverunt; sed » continentiam Joannes in opere, Abraham in solo habebat » habitu. Melior est autem castitas caelibum quam nuptia» rum; quarum unam Abraham habebat in usu, ambas in » habitu; caste enim et conjugaliter vixit. Esse autem castus » sine conjugio potuit, sed tunc non oportuit. » Item Hieronymus (3): « Quis ignoret sub altera (4) dispensatione Dei » omnes retro sanctos ejusdem fuisse meriti, cujus nunc » Christiani sunt (5)? Quomodo Abraham ante placuit in » conjugio, sic nunc virgines placent in castitate. Servivit » ille legi et tempori suo: serviamus et nos legi et tempori » nostro, in quos fines saeculorum devenerunt. » Ex his apparet quod sancti patres ante legem sine peccato plures habuerunt uxores vel concubinas. Eas enim nunc uxores appellat Scriptura, nunc concubinas. Rachel tamen et Lia ambae uxores fuerunt, non concubinae.

Oppositio.

Si quis opponat, quod fidem tori non servabant illi patres; dicimus, in hoc servasse fidem tori, quia non aliis, sed propriis uxoribus vel ancillis miscebantur. Ecce quae fuerit consuetudo in hac re ante legem (6). Legis vero tempore interdixit Moyses carnalem copulam fieri cum matre, cum noverca, cum sorore, cum nepte, cum amita, cum matertera, cum nuru, et aliis quibusdam (Levit. 18 et 20). Permisit autem (Deuter. 24), divortium fieri dato libello repudii, in quo vir ponebat causas pro quibus uxorem repudiabat. Permisit autem aliam ducere dato priori libello; quod propter duritiam cordis eorum permissum Christus dicit, non ut conce-

(1) Lib. 22 contra Faustum, cap. 47 (*Ex edit. P. Nicolai*).
(2) *Al.* si Patriarchae.
(3) Lib. 1 de Abraham, cap. 4. Refertur in Decretis causa 32, quaest. 4, cap. *Dixit* (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) *Al.* et refrenata.
(2) *Al.* per temporum distributionem.
(3) Lib. 2 contra Jovinianum, cap. 3, et refertur in Decr. causa 33, quaest. 4, cap. *Quis ignoret* (*Ex edit. P. Nicolai*).
(4) *Al.* sub alta.
(5) *Nicolai omittit* Christiani sunt.
(6) *Ex his quae sequuntur, Nicolai specialem instituit paragraphum hoc praemisso titulo*: Quae fuerit legalis conjugii consuetudo.

leretur dissidium, sed ut tolleret homicidium. Permisit fieri mala, ne fierent pejora. Et hoc permittendo, non Dei justitiam demonstravit, sed in peccatore minuit culpam.

Cui licebat plures habere vel non.

Sed numquid sub lege licebat habere plures uxores? Audi quid scriptum est in Deuteron. (cap. 17, 17): « Non habebit uxores plurimas, quae alliciant animam ejus; » super quem locum ait Augustinus (lib. 5, quaest. 56): « Manifestum est Salomonem hoc praeceptum transiisse: David autem plures habuit, nec praeceptum praeteriit. Permissum est enim regi plures habere, non plurimas, quae alliciant animam, multiplicare. Cum tamen additur: Ut non elevetur cor ejus (1), alienigenas multiplicare (2) prohibitum esse videtur. Verumtamen multiplicatio uxorum generaliter prohibita est. Permissum est autem Regi plures habere, sed non multiplicare. Veniente autem plenitudinis tempore, quo Christi gratia ubique est dilatata, reducta est lex nuptiarum ad priorem honestioremque institutionem, ut unus uni in figura Christi et Ecclesiae conjungatur. Nec quaeritur electio muneris in successione generis, sed in perfectione vitae, et sinceritate conscientia (5); et virginitas fecunditati praefertur, et sacerdotibus continentia indicitur. »

(1) *Augustini textus*: ut non discedat cor ejus, *juxta* 70.
(2) *Al. deest* multiplicare.
(5) *Al.* scientiae.

De virginitate mentis et carnis.

Melior est autem virginitas mentis quam carnis. Unde Ambrosius (lib. 2 de Virgin., in medio): « Tolerabilius est mentem virginem quam carnem habere. Utrumque bonum est, si liceat. Si (1) non liceat, saltem non casti homini, sed Deo simus . . . (2). Virgo prostitui potest, adulterari non potest; nec lupanaria infamant castitatem, sed castitas etiam loci abolet infamiam. » Idem (5): « Non potest caro ante corrumpi, nisi mens ante fuerit corrupta. » Item Isidorus (lib. 2 Synonymorum.): « Non potest corpus corrumpi, nisi prius animus corruptus fuerit. Munda enim a contagione anima, caro non peccat. » In fine hujus capituli aperitur, quomodo verum sit, nisi anima prius fuerit corrupta, corpus non posse corrumpi, scilicet peccato. Illud etiam Augustini (de bono Conjug., cap. 16), advertendum est. « Sicut, inquit, satius est mori fame, quam idolothytis vesci; ita satius est defungi sine liberis quam ex illicito coitu stirpem quaerere. Undecumque vero nascantur homines, si parentum vitia non sectentur, et Deum recte colant, honesti et salvi erunt. Semen enim ex qualicumque homine Dei creatura est, et eo male utenti male erit, non ipsum aliquando malum est.

(1) *Al.* si enim.
(2) *Nicolai*: et inferius.
(5) *Nicolai*: ad virginem lapsam, cap. 6.

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de bonis matrimonii, hic ostendit quomodo haec bona erant in matrimonio antiquorum; et dividitur in partes duas: in prima ostendit quomodo erant in matrimonio patrum ante legem; in secunda, quomodo erant in matrimonio tempore legis celebrato, ibi: *Legis vero tempore interdixit Moyses carnalem copulam fieri cum matre etc.* Prima in duas: in prima ostendit quod ante legem patres licite plures uxores habuerunt; in secunda inquirit quomodo cum pluralitate uxorum bonum fidei servabatur, ibi: *Si quis opponat quod fidem tori non servabant illi patres, dicimus etc.* Circa primum tria facit: primo movet quaestionem; secundo determinat eam, ibi: *Ad quod dicimus etc.*; tertio solutionem per auctoritatem confirmat, ibi: *De hoc Augustinus sic ait etc.* Et circa hoc duo facit: primo inducit auctoritatem ad principale propositum probandum, quod scilicet illorum essent conjugia licita qui plures habebant uxores; secundo ostendit quod etiam erant tanti meriti sicut est virginitas nostri temporis, ibi: *Quod vero castitas virginalis non praeferatur in merito conjugali castitati Abrahae, Augustinus ostendit.*

Legis vero tempore interdixit Moyses carnalem copulam fieri cum matre, cum noverca etc. Hic determinat de matrimonio tempore legis celebrato; et circa hoc tria facit: primo ostendit quomodo per legem Moysi matrimonium fuit determinatum et quantum ad legitimarum personarum determinationem, et quantum ad separationem; secundo inquirit, utrum tempore legis liceret plures habere uxores, ibi: *Sed numquid sub lege licebat habere plures uxores?* tertio ex consequenti de virginitate determinat, ibi: *Melior est autem virginitas mentis quam carnis.*

QUAESTIO I.

Hic est triplex quaestio. Prima de pluralitate uxorum. Secunda de libello repudii. Tertia de virginitate.

Circa primum quaeruntur tria: 1.° an habere plures uxores sit contra legem naturae; 2.° utrum fuerit licitum; 5.° utrum habere concubinam sit contra legem naturae.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum habere plures uxores sit contra legem naturae.
(*5 cont. Gent., cap.* 124.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod habere plures uxores non sit contra legem naturae. Consuetudo enim juri naturali non praejudicat. Sed habere plures uxores peccatum non erat quando mos erat, ut ab Augustino in littera habetur. Ergo habere plures uxores non est contra legem naturae.

2. Praeterea, quicumque facit contra legem naturae, facit contra praeceptum; quia sicut lex scripta habet sua praecepta, ita et lex naturae. Sed Augustinus dicit, quod habere plures uxores non erat contra praeceptum, quia nulla lege erat prohibitum. Ergo habere plures uxores non est contra legem naturae.

5. Praeterea, matrimonium principaliter ordinatur ad prolis procreationem. Sed unus potest ex pluribus prolem accipere, plures fecundando. Ergo non est contra legem naturae habere plures uxores.

4. Praeterea, jus naturale est *quod natura omnia animalia docuit*, ut in principio Digestorum dicitur. Sed natura non docuit hoc omnia animalia, quod sit una unius; cum unum mas in multis animalibus, pluribus feminis conjungatur. Ergo non est contra legem naturae habere plures uxores.

5. Praeterea, secundum Philosophum in 15 de

Animalibus (sive de gener. Animal., cap. 21 et 22), in generatione prolis mas se habet ad feminam sicut agens ad patiens, et artifex ad materiam. Sed non est contra ordinem naturae quod unum agens in plura patientia agat, aut unus artifex ex diversis materiis operetur. Ergo nec est contra legem naturae quod unus mas plures uxores habeat.

6. Sed contra, illud praecipue videtur esse de jure naturali quod homini in ipsa institutione humanae naturae est inditum. Sed quod sit una unius, in ipsa institutione humanae naturae est ei inditum, ut patet Genes. 2, 24: *Erunt duo in carne una.* Ergo est de lege naturae.

7. Praeterea, contra legem naturae est quod homo se ad impossibile obliget; et ut quod uni datum est, alteri detur. Sed homo contrahens cum una uxore, sui corporis potestatem ei tradit, ut necesse sit reddere debitum cum petierit. Ergo contra legem naturae est, si postea alteri potestatem sui corporis tradat; quia non posset simul utrique reddere debitum, si simul peterent.

8. Praeterea, de lege naturae est quod tibi non vis fieri, ne alteri feceris. Sed vir nullo modo vellet quod uxor alium virum haberet. Ergo contra legem naturae faceret, si uxorem aliam superinduceret.

9. Praeterea, quidquid est contra naturale desiderium, est contra legem naturae. Sed zelus viri ad uxorem et uxoris ad virum naturalis est; quia in omnibus invenitur. Cum ergo zelus sit amor non patiens consortium in amato, videtur quod contra legem naturae sit quod plures uxores habeant unum virum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod omnibus rebus naturaliter insunt quaedam principia quibus non solum operationes proprias efficere possunt, sed quibus etiam eas convenientes fini suo reddant; sive sint actiones quae consequantur rem aliquam ex natura sui generis, sive consequantur ex natura speciei: ut magneti competit ferri deorsum ex natura sui generis, et attrahere ferrum ex natura speciei. Sicut autem in rebus agentibus ex necessitate naturae sunt principia actionum ipsae formae, a quibus operationes propriae prodeunt convenientes fini; ita in his quae cognitionem participant, principia agendi sunt cognitio et appetitus; unde oportet quod in vi cognoscitiva sit naturalis conceptio, et in vi appetitiva naturalis inclinatio, quibus operatio conveniens generi sive speciei reddatur competens fini. Sed quia homo inter cetera animalia rationem finis cognoscit, et proportionem operis ad finem; ideo naturalis conceptio ei indita, qua dirigatur ad operandum convenienter, lex naturalis vel jus naturale dicitur; in ceteris autem aestimatio naturalis vocatur. Bruta enim ex vi naturae impelluntur ad operandum convenientes actiones magis quam regulentur quasi proprio arbitrio agentia. Lex ergo naturalis nihil est aliud quam conceptio homini naturaliter indita, qua dirigitur ad convenienter agendum in actionibus propriis, sive competant ei ex natura generis, ut generare, comedere, et hujusmodi; sive ex natura speciei, ut ratiocinari, et similia. Omne autem illud quod actionem inconvenientem reddit fini quem natura ex opere aliquo intendit, contra legem naturae esse dicitur. Potest autem actio non esse conveniens fini vel principali, vel secundario; et sive sic, hoc contingit dupliciter. Uno modo ex aliquo quod omnino impedit finem; ut nimia superfluitas aut defectus comestionis impedit salutem corporis quasi principalem finem comestionis; et bonam habitudinem in negotiis exercendis, quae est finis secundarius. Alio modo ex aliquo quod facit difficilem aut minus decentem perventionem ad finem principalem vel secundarium, sicut inordinata comestio quantum ad tempus indebitum. Si ergo actio sit inconveniens fini quasi omnino prohibens finem principalem, directe per legem naturae prohibetur primis praeceptis legis naturae, quae sunt in operabilibus, sicut sunt communes conceptiones in speculativis. Si autem sit incompetens fini secundario quocumque modo, aut etiam principali, ut faciens difficilem vel minus congruam perventionem ad ipsum; prohibetur non quidem primis praeceptis legis naturae, sed secundis, quae ex primis derivantur; sicut conclusiones in speculativis ex principiis per se notis fidem habent; et sic dicta actio contra legem naturae esse dicitur. Matrimonium ergo habet pro fine principali prolis procreationem et educationem; qui quidem finis competit homini secundum naturam generis; unde et aliis animalibus est communis, ut dicitur in 8 Ethicor. (cap. 12, vel 14); et sic bonum matrimonii assignatur proles. Sed pro fine secundario, ut dicit Philosophus, habet in hominibus solum communicationem operum quae sunt necessaria in vita, ut supra dictum est; et secundum hoc fidem sibi invicem debent, quae est unum de bonis matrimonii. Habet ulterius alium finem, inquantum in fidelibus est, scilicet significationem Christi et Ecclesiae; et sic bonum matrimonii dicitur sacramentum. Unde primus finis respondet matrimonio hominis inquantum est animal; secundus, inquantum est homo; tertius, inquantum est fidelis. Pluralitas ergo uxorum neque totaliter tollit neque aliqualiter impedit primum finem, cum unus vir sufficiat pluribus uxoribus fecundandis, et educandis filiis ex eis natis; sed secundum finem etsi non totaliter tollat, tamen multum impedit, eo quod non facile potest esse pax in familia ubi uni viro plures uxores junguntur, cum non possit unus vir sufficere ad satisfaciendum pluribus uxoribus ad votum; et quia communicatio plurium in uno officio causat litem, sicut figuli corrixantur ad invicem, et similiter plures uxores unius viri. Tertium autem finem totaliter tollit, eo quod sicut Christus est unus, ita Ecclesia una; et ideo patet ex dictis quod pluralitas uxorum quodammodo est contra legem naturae, et quodammodo non.

Ad primum ergo dicendum, quod consuetudo non praejudicat legi naturae quantum ad prima praecepta ipsius, quae sunt quasi communes animi conceptiones in speculativis; sed ea quae ex istis trahuntur ut conclusiones, consuetudo auget (ut Tullius dicit 2 Rhetoricorum), et similiter minuit; et hujusmodi est praeceptum legis naturae de unitate uxoris.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicit Tullius, res a natura perfectas et a consuetudine approbatas legum virtus et religio sanxit. Unde patet quod illa quae lex naturalis dictat, quasi ex primis principiis legis naturae derivata, non habent vim coactivam per modum praecepti absolute, nisi postquam lege divina et humana sancita sunt; et hoc est quod dicit Augustinus quod non faciebant contra praeceptum, quia nulla lege erat prohibitum.

Ad tertium patet solutio ex dictis.

Ad quartum dicendum, quod jus naturale multipliciter accipitur. Primo enim jus aliquod dicitur naturale ex principio, quia a natura est inditum; et sic definit Tullius in 2 Rhetoricorum, dicens: *Jus naturae est quod non opinio genuit, sed quaedam innata vis inseruit.* Et quia etiam in rebus naturalibus dicuntur aliqui motus naturales, non quia sint ex principio intrinseco, sed quia sunt a principio superiori movente, sicut motus qui sunt in elementis ex impressione corporum caelestium, naturales dicuntur, ut Commentator dicit in 3 Caeli et Mundi (com. 20); ideo ea quae sunt de jure divino, dicuntur esse de jure naturali, cum sint ex impressione et infusione superioris principii, scilicet Dei; et sic accipitur ab Isidoro (1) (lib. 5 Etymol., cap. 4, et habetur in princ. Decret.), qui dicit, quod jus naturale est quod in lege et in Evangelio continetur. Tertio dicitur jus naturale non solum a principio, sed a natura, quia de naturalibus est. Et quia natura contra rationem dividitur, a qua homo est homo; ideo strictissimo modo accipiendo jus naturale, illa quae ad homines tantum pertinent, etsi sint de dictamine rationis naturalis, non dicuntur esse de jure naturali: sed illa tantum quae naturalis ratio dictat de his quae sunt homini aliisque communia; et sic datur dicta definitio, scilicet: *Jus naturale est quod natura omnia animalia docuit.* Pluralitas ergo uxorum quamvis non sit contra jus naturale tertio modo acceptum, est tamen contra jus naturale secundo modo acceptum, quia jure divino prohibetur; et etiam contra jus naturale primo modo acceptum; ut ex dictis patet, quod natura dictat animali cuilibet secundum modum convenientem suae speciei; unde etiam quaedam animalia, in quibus ad educationem prolis requiritur (2) solicitudo utriusque, scilicet maris et feminae; naturali instinctu servant conjunctionem unius ad unum, sicut patet in turture et columba, et hujusmodi.

Ad (3) quintum patet solutio ex dictis.

Sed quia rationes in contrarium adductae videntur ostendere quod pluralitas uxorum sit contra prima principia legis naturae; ideo ad eas est respondendum.

Et dicendum ad sextum, quod natura humana absque omni defectu instituta est; et ideo non solum sunt ei indita illa sine quibus principalis matrimonii finis esse non potest, sed etiam illa sine quibus secundarius finis matrimonii sine difficultate haberi non posset; et hoc modo sufficit homini in ipsa sui institutione habere unam uxorem, ut dictum est.

Ad septimum dicendum, quod vir per matrimonium non dat sui corporis potestatem uxori quantum ad omnia, sed solum quantum ad illa quae matrimonium requirit. Non autem requirit matrimonium ut quolibet tempore uxori petenti vir debitum reddat, nisi quantum ad id ad quod principaliter est institutum, scilicet bonum prolis, et quantum sufficit ad impraegnationem. Requirit autem hoc matrimonium, inquantum est ad remedium institutum, quod est secundarius ipsius finis, ut quolibet tempore petenti debitum reddatur; et sic patet quod accipiens plures uxores non se obligat ad impossibile, considerato principali fine matrimonii; et ideo pluralitas uxorum non est contra praecepta prima legis naturae.

Ad octavum dicendum, quod illud praeceptum legis naturae: *Quod tibi non vis fieri, alteri ne feceris,* debet intelligi, eadem proportione servata. Non enim si praelatus non vult sibi resisti a subdito, ipse subdito resistere non debet; et ideo non oportet ex vi illius praecepti, quod, si vir non vult quod uxor sua non habeat alium virum, ipse non habeat aliam uxorem: quia unum virum habere plures uxores non est contra prima praecepta legis naturae, ut dictum est; sed unam uxorem habere plures viros est contra prima praecepta legis naturae, eo quod per hoc quantum ad aliquid totaliter tollitur, et quantum ad aliquid impeditur bonum prolis, quod est principalis matrimonii finis. In bono enim prolis intelligitur non solum procreatio; sed etiam educatio, ut supra dictum est. Ipsa enim procreatio prolis, etsi non totaliter tollatur, quia contingit post impraegnationem primam iterum mulierem impraegnari, ut dicitur in 7 de Animalibus (cap. 4), tamen multum impeditur: quia vix potest accidere quin corruptio accidat quantum ad utrumque fetum, vel quantum ad alterum. Sed educatio totaliter tollitur; quia ex hoc quod una mulier plures maritos haberet, sequeretur incertitudo prolis respectu patris, cujus cura necessaria est in educando; et ideo nulla lege aut consuetudine est permissum unam uxorem habere plures viros, sicut e converso.

Ad nonum dicendum, quod naturalis inclinatio in appetitiva sequitur naturalem conceptionem in cognitione; et quia non est ita contra conceptionem naturalem quod vir habeat plures uxores sicut quod uxor habeat plures viros; ideo affectus uxoris non tantum refugit consortium in viro sicut e converso; et ideo tam in hominibus quam in animalibus invenitur major zelus maris ad feminam quam e converso.

ARTICULUS II.

Utrum habere plures uxores potuerit aliquando esse licitum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod habere plures uxores non potuerit aliquando esse licitum. Quia, secundum Philosophum in 5 Ethic. (cap. 10, vel 12), jus naturale semper et ubique habet eamdem potentiam. Sed jure naturali prohibetur pluralitas uxorum, ut ex dictis patet. Ergo sicut modo non licet, ita neque unquam licuit.

2. Praeterea, si aliquando licuit; hoc non fuit nisi quia vel per se licitum erat, vel propter aliquam dispensationem licebat. Si primo modo, sic etiam nunc licitum esset. Si autem secundo modo, hoc esse non potest: quia secundum Augustinum (lib. 26 contra Faustum, cap. 3), Deus cum sit naturae conditor, non facit aliquid contra rationes quas naturae inseruit. Cum ergo Deus naturae inseruerit quod sit una unius, ut dictum est (art. praeced.), videtur quod ipse contra hoc nunquam dispensaverit.

3. Praeterea, si aliquid est licitum ex dispensatione, hoc non licet nisi illis quibus dispensatio

---

(1) Nihil tale apud Isidorum . . . Sed ab initio Decreti non ut ex Isidoro, sed ex Gratiano praemittitur quod hic ex Isidoro citat (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Al.* sequitur.

(3) *Haec addimus ex supplem. quaest. 65, art., et pro eo quod erat* ad quintum, ad sextum *reponimus, et sic deinceps, ut objectionibus solutiones respondeant.*

sit. Non autem legitur aliqua dispensatio communis in lege cum omnibus facta. Cum ergo omnes communiter qui volebant, plures uxores acciperent in veteri testamento, nec ex hoc reprehendebantur in lege aut a Prophetis; videtur quod non fuerit ex dispensatione licitum.

4. Praeterea, ubi est eadem causa dispensationis, debet eadem dispensatio fieri. Sed causa dispensationis non potest alia poni quam multiplicatio prolis ad cultum Dei, quae etiam nunc necessaria est. Ergo etiam adhuc dicta dispensatio duraret, praecipue cum non legatur revocata.

5. Praeterea, in dispensatione non debet praetermitti majus bonum propter minus bonum. Sed fides et sacramentum, quae non videntur posse servari in matrimonio quo unus pluribus uxoribus conjungitur, sunt meliora quam prolis multiplicatio. Ergo intuitu hujus multiplicationis dispensatio praedicta fieri non debuisset.

Sed contra, Galat. 3, dicitur, quod lex propter praevaricatores posita est, ut scilicet eos prohiberet. Sed lex vetus facit mentionem de pluralitate uxorum sine aliqua ejus prohibitione, ut patet Deuter. 21, 15: *Si habuerit homo duas uxores etc.* Ergo habendo duas uxores non erant praevaricatores; et ita erat licitum.

Praeterea, hoc idem videtur exemplo ex sanctis patribus, qui plures leguntur habuisse uxores, cum Deo essent acceptissimi, sicut Jacob, David, et quamplures alii. Ergo aliquando fuit licitum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sicut ex praedictis patet, pluralitas uxorum dicitur esse contra legem naturae, non quantum ad prima praecepta ejus, sed quantum ad secunda, quae quasi conclusiones a primis praeceptis derivantur. Sed quia actus humanos variari oportet secundum diversas conditiones personarum et temporum, et aliarum circumstantiarum; ideo conclusiones praedictae a primis legis naturae praeceptis non procedunt ut semper efficaciam habentes, sed in majori parte. Talis enim est tota materia moralis, ut patet per Philosophum in libris Ethicorum; et ideo ubi eorum efficacia deficit, licite ea praetermitti possunt. Sed quia non est facile determinare hujusmodi varietates; ideo illi ex cujus auctoritate lex efficaciam habet, reservatur, ut licentiam praebeat legem praetermittendi in illis casibus ad quos legis efficacia se non extendere debet; et talis licentia dispensatio dicitur. Lex autem de unitate uxoris non est humanitus, sed divinitus instituta, nec unquam verbo aut litteris tradita, sed cordi impressa, sicut et alia quae ad legem naturae qualitercumque pertinent; et ideo in hoc a solo Deo dispensatio fieri potuit per inspirationem internam, quae quidem principaliter sanctis patribus facta est, et per eorum exemplum ad alios derivata est eo tempore quo oportebat praedictum naturae praeceptum praetermitti, ut major esset multiplicatio prolis ad cultum Dei educandae. Semper enim principalior finis magis conservandus est quam secundarius. Unde, cum bonum prolis sit principalis matrimonii finis; ubi prolis multiplicatio necessaria erat, debuit negligi ad tempus impedimentum, quod posset in secundariis finibus evenire; ad quod removendum praeceptum prohibens pluralitatem uxorum ordinatur, ut ex dictis patet.

Ad primum ergo dicendum, quod jus naturale semper et ubique, quantum est de se, habet eamdem potentiam; sed per accidens propter aliquod impedimentum quandoque et alicubi potest variari, sicut ibidem Philosophus exemplum ponit de aliis rebus naturalibus. Semper enim et ubique dextera est melior quam sinistra secundum naturam; sed per aliquod accidens convenit aliquem esse ambidexterum, quia natura nostra variabilis est; et similiter etiam est de naturali justo, ut ibidem Philosophus dicit.

Ad secundum dicendum, quod in Decretali quadam de divortiis (cap. *Gaudemus*) dicitur, quod nunquam licuit alicui habere plures uxores sine dispensatione per divinam inspirationem habita. Nec tamen talis dispensatio datur contra rationes quas Deus naturae inseruit, sed praeter eas: quia rationes illae non sunt ordinatae ad semper, sed in pluribus esse, ut dictum est: sicut etiam non est contra naturam quando aliqua accidunt in rebus naturalibus miraculose praeter ea quae ut frequenter solent evenire.

Ad tertium dicendum, quod qualis est lex, talis debet esse dispensatio legis; et quia lex naturae non est litteris scripta, sed cordibus impressa; propter hoc non oportuit dispensationem eorum quae ad legem naturae pertinent, lege scripta dari, sed per internam inspirationem fieri.

Ad quartum dicendum, quod veniente Christo fuit tempus plenitudinis gratiae Christi, per quam cultus Dei in omnes gentes spirituali propagatione diffusus est; et ideo non est eadem ratio dispensationis quae erat ante Christi adventum, quando cultus Dei propagatione carnali multiplicabatur et conservabatur.

Ad quintum dicendum, quod proles, secundum quod est bonum matrimonii, includit fidem ad Deum servandam; quia secundum quod proles expectatur ad cultum Dei educanda, ponitur matrimonii bonum. Fides autem ad Deum servanda est potior quam fides uxori servanda, quae ponitur bonum matrimonii, et quam significatio quae pertinet ad sacramentum, quia significatio ad fidei cognitionem ordinatur; et ideo non est inconveniens, si propter bonum prolis aliquid detrahitur aliis duobus bonis. Nec tamen omnino tolluntur; quia et fides manet ad plures, et sacramentum aliquo modo: quia quamvis non significetur conjunctio Christi ad Ecclesiam inquantum est una, significatur tamen distinctio graduum Ecclesiae per pluralitatem uxorum; quae quidem est non solum in Ecclesia militante, sed etiam in triumphante; et ideo illorum matrimonia aliquo modo significabant conjunctionem ad Christi Ecclesiam, non solum militantem, ut quidam dicunt, sed etiam triumphantem, in qua sunt diversae mansiones.

ARTICULUS III.

Utrum habere concubinam sit contra legem naturae.
(*3 cont. Gent., cap.* 123.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod habere concubinam non sit contra legem naturae. Legis enim caeremonialia non sunt de lege naturae. Sed fornicatio prohibetur, Act. 15, inter alia caeremonialia legis quae ad tempus credentibus ex gentibus imponebantur. Ergo fornicatio simplex, quae est accessus ad concubinam, non est contra legem naturae.

2. Praeterea, jus positivum a naturali jure profectum est, ut Tullius dicit. Sed secundum jus positivum fornicatio simplex non prohibetur, immo potius in poenam secundum antiquas leges mulieres lupanaribus tradendae condemnabantur. Ergo habere concubinam non est contra legem naturae.

3. Praeterea, naturalis lex non prohibet quin illud quod datur simpliciter, possit dari ad tempus et secundum quid. Sed una mulier soluta potest dare viro soluto in perpetuum sui corporis potestatem, ut utatur ea licite, cum voluerit. Ergo non est contra legem naturae, si dederit ei potestatem sui corporis ad horam.

4. Praeterea, quicumque utitur re sua ut vult, nemini facit injuriam. Sed ancilla est res domini. Ergo si dominus ea utatur ad libitum, non facit injuriam alicui; et ita habere concubinam non est contra legem naturae.

5. Praeterea, quilibet potest dare alteri quod suum est. Sed uxor habet potestatem in corpore viri, ut patet 1 Corinth. 7. Ergo si uxor velit, vir poterit alii mulieri conjungi sine peccato.

Sed contra, secundum omnes leges, filii qui de concubinis nascuntur, sunt vituperabiles. Sed hoc non esset, nisi concubitus ex quo oriuntur, esset naturaliter turpis. Ergo habere concubinam est contra legem naturae.

Praeterea, sicut supra, distinct. 26, dictum est, matrimonium est naturale. Sed hoc non esset, si sine praejudicio legis naturae homo posset conjungi mulieri praeter matrimonium. Ergo contra legem naturae est concubinam habere.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod accedere ad concubinam non sit peccatum mortale. Majus enim peccatum est mendacium quam fornicatio simplex: quod patet ex hoc quod Judas, qui fornicationem non horruit cum Thamar committere, recusavit mendacium, dicens (Gen. 38, 23): *Certe mendacii nos arguere non poterit*. Sed mendacium non semper est mortale peccatum. Ergo neque fornicatio simplex.

2. Praeterea, peccatum mortale morte puniri debet. Sed lex vetus non puniebat concubitum concubinae morte, nisi in aliquo casu, ut patet Deuteron. 13. Ergo non est peccatum mortale.

3. Praeterea, secundum Gregorium (lib. 31 Moral., cap. 28), peccata carnalia sunt minoris culpae quam spiritualia. Sed non omnis superbia aut avaritia est peccatum mortale; quae sunt peccata spiritualia. Ergo nec omnis fornicatio, quae est peccatum carnale.

4. Praeterea, ubi est majus incitamentum, ibi est minus peccatum: quia magis peccat qui minori tentatione vincitur, ut supra, distinct. 10, dictum est. Sed concupiscentia maxime instigat ad venerea. Ergo cum actus gulae non sit semper peccatum mortale, nec fornicatio simplex erit peccatum mortale.

Sed contra, nihil excludit a regno Dei nisi peccatum mortale. Sed fornicarii excluduntur a regno Dei, ut patet 1 Corinth., 6. Ergo fornicatio simplex est peccatum mortale.

Praeterea, sola peccata mortalia criminalia dicuntur. Sed omnis fornicatio est crimen, ut patet Tobiae 4, 13: *Attende tibi ab omni fornicatione, et praeter uxorem tuam nunquam patiaris crimen scire.*

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod aliquando fuerit licitum concubinam habere. Sicut enim habere unam uxorem est de lege naturae, ita non habere concubinam. Sed aliquando licuit plures uxores habere. Ergo et habere concubinam.

2. Praeterea, non potest aliqua simul esse uxor et ancilla; unde secundum legem, ex hoc ipso quod ancilla in matrimonium ducebatur, libera reddebatur. Sed aliqui Deo amicissimi leguntur ad suas ancillas accessisse, sicut Abraham et Jacob. Ergo illae non erant uxores; et sic aliquando licuit (1) concubinas habere.

3. Praeterea, illa quae in matrimonio ducitur, non potest ejici, et filius ejus debet esse hereditatis particeps. Sed Abraham ejecit Agar, et filius ejus non fuit heres. Ergo non fuit uxor Abrahae.

Sed contra, ea quae sunt contra praecepta decalogi, nunquam licuerunt. Sed habere concubinam est contra praeceptum decalogi, scilicet: *Non moechaberis*. Ergo nunquam fuit licitum.

Praeterea, Ambrosius dicit in lib. de Patriarchis (seu lib. 1 de Abraham, cap. 4): *Viro non licet quod mulieri non licet*. Sed nunquam licuit mulieri ad alium virum accedere, dimisso viro proprio. Ergo nec viro unquam licuit concubinam habere.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut ex praedictis patet, illa actio dicitur esse contra legem naturae, quae non est conveniens fini debito, sive quia non ordinatur in ipsum per actionem agentis, sive quia de se est improportionata fini illi. Finis autem quem natura ex concubitu intendit, est proles procreanda et educanda; et ut hoc bonum quaereretur, posuit delectationem in coitu; ut Augustinus (2) dicit (lib. 1 de Nupt. et Concup., cap. 8.) Quicumque ergo concubitu utitur propter delectationem quae in ipso est, non referendo ad finem a natura intentum, contra naturam facit; et similiter etiam nisi sit talis concubitus qui ad illum finem convenienter ordinari possit. Et quia res a fine plerumque nominantur tamquam ab optimo: sicut conjunctio matrimonii a prolis bono nomen accepit, quod per matrimonium principaliter quaeritur; ita concubinae nomen illam conjunctionem exprimit qua solus concubitus propter seipsum quaeritur; et si etiam aliquis quandoque ex tali concubitu prolem quaerat, non tamen est conveniens ad prolis bonum, in quo non solum intelligitur ipsius procreatio, per quam proles esse accipit, sed etiam educatio et instructio, per quam accipitur nutrimentum et disciplina a parentibus: in quibus tribus parentes proli tenentur, secundum Philosophum in 8 Ethicor. (cap. 10 vel 12). Cum autem educatio et instructio proli a parentibus debeatur per longum tempus; exigit lex naturae ut pater et mater in longum tempus commaneant ad subveniendum communiter proli; unde et aves quae communiter pullos nutriunt, ante completam nutritionem non separantur a mutua societate quae incepit a concumbendo. Haec autem obligatio ad commanendum feminam cum marito matrimonium facit. Et ideo patet quod accedere ad mulierem non junctam sibi matrimonio, quae concubina vocatur, est contra legem naturae.

---

(1) *Al.* licet.
(2) *Al.* Constantinus.

Ad primum ergo dicendum, quod in gentibus quantum ad multa lex naturae obfuscata erat; unde accedere ad concubinam malum non reputabant; sed passim fornicatione quasi re licita utebantur, sicut et aliis quae erant contra caeremonias Judaeorum, quamvis non essent contra legem naturae; et ideo Apostoli immiscuerunt prohibitionem fornicationis caeremonialibus, propter discretionem quae erat in utroque inter Judaeos et Gentiles.

Ad secundum dicendum, quod ex praedicta obscuritate, scilicet in quam ceciderunt gentiles, Deo debitam gloriam non reddentes, ut dicitur Rom. 1, lex illa processit, et non ex instinctu legis naturae; unde praevalente christiana religione lex illa extirpata est.

Ad tertium dicendum, quod in aliquibus sicut nullum inconveniens sequitur si rem aliquam quam quis in potestate habet, alteri simpliciter tradat; ita etiam nec si tradat ad tempus; et sic neutrum est contra legem naturae. Ita autem non est in proposito; et ideo ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod injuria justitiae opponitur. Lex autem naturalis non solum prohibet injustitiam, sed etiam opposita omnium virtutum; sicut contra legem naturae est ut aliquis immoderate comedat, quamvis talis rebus suis utens nulli injuriam faciat. Et praeterea ancilla quamvis sit res domini ad obsequium, non est tamen res sua ad concubitum; et iterum interest qualiter quisque re sua utatur. Facit etiam talis injuriam proli procreandae, ad cujus bonum non sufficienter talis conjunctio ordinatur, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod mulier habet potestatem in corpore viri non simpliciter quantum ad omnia, sed solum quantum ad matrimonii usum; et ideo non potest contra matrimonii bonum corpus viri alteri praebere.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod, sicut in 2 lib., dist. 42, qu. 1, art. 4, in corp. dictum est, illi actus ex suo genere sunt peccata mortalia per quos foedus amicitiae hominis ad Deum et hominis ad hominem violatur. Haec enim sunt contra duo praecepta caritatis, quae est animae vita; et ideo, cum concubitus fornicarius tollat debitam ordinationem parentis ad prolem, quam natura ex concubitu intendit; non est dubium quod fornicatio simplex de sui ratione est peccatum mortale, etiam si lex scripta non esset.

Ad primum ergo dicendum, quod frequenter homo qui non vitat peccatum mortale, vitat aliquod peccatum veniale, ad quod non habet tantum incitamentum; et ita etiam Judas mendacium vitavit, fornicationem non vitans; quamvis illud mendacium perniciosum fuisset, injuriam habens annexam, si promissum non reddidisset.

Ad secundum dicendum, quod peccatum non dicitur mortale quia morte temporali puniatur, sed quia punitur aeterna; unde etiam furtum, quod est mortale peccatum, et multa alia interdum non puniuntur per leges temporali morte; et similiter etiam est de fornicatione.

Ad tertium dicendum, quod sicut non quilibet motus superbiae est peccatum mortale, ita nec quilibet motus luxuriae; quia primi motus luxuriae et hujusmodi sunt peccata venialia, et etiam concubitus matrimonialis. Interdum tamen aliqui luxuriae actus sunt peccata mortalia, aliquibus motibus superbiae venialibus existentibus; quia in verbis Gregorii inductis intelligitur comparatio vitiorum secundum genus, et non quantum ad singulos actus.

Ad quartum dicendum, quod, sicut supra, dist. 16, qu. 3, art. 2, quaestiunc. 2, dictum est, illa circumstantia efficacior est ad gravandum quae magis appropinquat ad speciem peccati; unde quamvis fornicatio ex magnitudine incitamenti diminuatur, tamen ex materia circa quam est, gravitatem habet majorem quam inordinata comestio, cum sit circa ea quae pertinent ad fovendum foedus societatis humanae, ut dictum est; et ideo ratio non sequitur.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod Rabbi Moyses dicit, quod ante tempus legis fornicatio non erat peccatum; quod probat ex hoc quod Judas cum Thamar concubuit. Sed ista ratio non cogit; non enim necesse est filios Jacob a peccato mortali excusari, cum accusati fuerint apud patrem de crimine pessimo, et in Joseph necem vel venditionem consenserint. Et ideo dicendum est, quod cum habere concubinam non matrimonio junctam sit contra legem naturae, ut dictum est, nullo tempore secundum se licitum fuit, nec etiam ex dispensatione. Sicut enim ex dictis patet, concubitus cum ea quae non est matrimonio juncta, non est conveniens actus ad bonum prolis, quod est principalis finis matrimonii; et ideo est contra prima praecepta legis naturae, quae dispensationem non recipiunt. Unde ubicumque legitur in veteri testamento aliquos concubinas habuisse, quos necesse sit a peccato mortali excusari, oportet eas esse matrimonio junctas, et tamen concubinas dici, quia aliquid habebant de ratione uxoris, et aliquid de ratione concubinae. Secundum enim quod matrimonium ordinatur ad suum principalem finem, qui est bonum prolis, uxor viro conjungitur insolubili conjunctione, vel saltem diuturna, ut ex dictis patet; et contra hoc non est aliqua dispensatio. Sed quantum ad secundum finem, qui est dispensatio familiae et communicatio operum, uxor conjungitur ut socia; sed hoc deerat in his quae concubinae nominabantur; in hoc enim poterat esse dispensatio, cum sit secundarius matrimonii finis; et ex hac parte habebant aliquid simile concubinae, ratione cujus concubinae nominantur.

Ad primum ergo dicendum, quod habere plures uxores non est contra legis naturae prima praecepta, sicut habere concubinam, ut ex dictis patet; et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod antiqui patres ea dispensatione qua plures uxores habebant, ad ancillas accedebant uxorio affectu. Erant enim uxores quantum ad principalem et primarium finem matrimonii, sed non quantum ad illam conjunctionem (1) quae respicit secundarium finem, cui conditio servitutis opponitur, cum non possit simul esse socia et ancilla.

Ad tertium dicendum, quod sicut in lege Moysi per dispensationem licebat dare libellum repudii ad evitandum uxoricidium, ut dicetur; ita ex eadem dispensatione licuit Abrahae ejicere Agar, ad significandum mysterium quod Apostolus explicat, Galat. 4. Quod etiam filius ille heres non fuit, ad my-

---

(1) *Al.* erant enim uxores quantum ad illam conjunctionem, *intermediis omissis.*

sterium pertinet, ut ibidem patet; sicut etiam ad mysterium pertinet quod Esau, filius liber, heres non fuit, ut patet Rom. 9; et similiter propter mysterium factum est ut filii Jacob ex ancillis et liberis nati, heredes essent, ut Augustinus dicit (tract. 11 in Joan.): quia Christo nascuntur in baptismo filii et heredes tam per bonos, quos liberae significant, quam per malos ministros, qui per ancillas significantur.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de libello repudii; et circa hoc quaeruntur tria: 1.° utrum inseparabilitas matrimonii sit de lege naturae; 2.° utrum repudiare uxorem aliquando fuerit licitum; 3.° de causis libelli repudii lege permissi, et ejus inscriptione.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum inseparabilitas uxoris sit de lege naturae. (*4 cont Gent., cap.* 78.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inseparabilitas uxoris non sit de lege naturae. Lex enim naturae communis est apud omnes. Sed nulla lege praeter legem Christi fuit prohibitum uxorem dimittere. Ergo inseparabilitas uxoris non est de lege naturae.

2. Praeterea, sacramenta non sunt de lege naturae. Sed inseparabilitas matrimonii pertinet ad bonum sacramenti. Ergo non est de lege naturae.

3. Praeterea, conjunctio viri et feminae in matrimonio ordinatur principaliter ad prolis generationem et educationem et instructionem, ut dictum est. Sed haec omnia aliquo certo tempore consummantur. Ergo post illud tempus licet uxorem dimittere sine aliquo praejudicio legis naturae.

4. Praeterea, ex matrimonio quaeritur principaliter bonum prolis. Sed inseparabilitas matrimonii est contra bonum prolis; quia, ut tradunt philosophi, aliquis vir non potest ex aliqua femina prolem accipere, qui tamen ex alia concipere posset, et quae etiam ex alio viro impraegnaretur. Ergo inseparabilitas matrimonii magis est contra legem naturae quam de lege naturae.

Sed contra, illud praecipue est de lege naturae quod natura bene instituta accepit in suo principio. Sed inseparabilitas matrimonii est hujusmodi, ut patet Matth. 19. Ergo est de lege naturae.

Praeterea, de lege naturae est quod homo Deo non contrarietur. Sed homo quodammodo Deo contrarius esset, si separaret quos Deus conjunxit. Cum ergo ex hoc habeatur inseparabilitas matrimonii, Matth. 19, videtur quod sit de lege naturae.

Solutio. Respondeo dicendum, quod matrimonium ex intentione naturae ordinatur ad educationem prolis non solum per aliquod tempus, sed per totam vitam prolis. Unde de lege naturae est quod parentes filiis thesaurizent, et filii parentum heredes sint; et ideo, cum proles sit commune bonum viri et uxoris, oportet eorum societatem perpetuo permanere indivisam secundum legis naturae dictamen; et sic inseparabilitas matrimonii est de lege naturae.

Ad primum ergo dicendum, quod sola lex Christi ad perfectum humanum genus adduxit, reducens in statum novitatis naturae; unde et in lege Moysi et in legibus humanis non potuit totum auferri quod contra legem naturae erat: hoc enim soli legi spiritus et vitae reservatum est.

Ad secundum dicendum, quod inseparabilitas competit matrimonio secundum quod est signum perpetuae conjunctionis Christi et Ecclesiae, et secundum quod est in officium naturae ad bonum prolis ordinatum, ut dictum est. Sed quia separatio matrimonii magis directe repugnat significationi quam prolis bono, cui ex consequenti repugnat, ut dictum est; inseparabilitas matrimonii magis in bono sacramenti intelligitur quam in bono prolis, quamvis in utroque intelligi possit; et secundum quod pertinet ad bonum prolis erit de lege naturae; non autem secundum quod pertinet ad bonum sacramenti.

Ad tertium patet solutio ex dictis.

Ad quartum dicendum, quod matrimonium principaliter ordinatur ad bonum commune ratione principalis finis, qui est bonum prolis; quamvis etiam ratione finis secundarii ordinetur ad bonum matrimonium contrahentis, prout per se est in remedium concupiscentiae. Et ideo in legibus matrimonii magis attenditur quid omnibus expediat quam quid uni competere possit. Quamvis ergo matrimonii inseparabilitas impediat bonum prolis in aliquo homine, tamen est conveniens ad bonum prolis simpliciter; et propter hoc ratio non sequitur.

ARTICULUS II.

Utrum licitum esse possit per dispensationem uxorem dimittere. — (*1-2, quaest.* 105, *art.* 4, *ad* 8; *et* 3 *cont. Gent., cap.* 123, *in fine.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod uxorem dimittere licitum per dispensationem esse non potuerit. Illud enim quod est in matrimonio contra bonum prolis, est contra prima praecepta legis naturae, quae indispensabilia sunt. Sed dimissio uxoris est hujusmodi, ut ex dictis patet. Ergo etc.

2. Praeterea, concubina differt praecipue ab uxore in hoc quod non est inseparabiliter juncta. Sed habere concubinas fuit indispensabile. Ergo et dimittere uxorem.

2. Praeterea, homines sunt modo ita receptibiles dispensationis sicut olim fuerunt. Sed modo non potest dispensari cum aliquo quod uxorem dimittat. Ergo nec olim.

Sed contra, Agar cognita est ab Abraham uxorio affectu, quasi uxor, ut dictum est. Sed ipse praecepto divino eam ejecit, et non peccavit. Ergo potuit per dispensationem fieri licitum quod homo uxorem dimitteret.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod sub lege Moysi fuerit licitum uxorem dimittere. Unus enim modus consentiendi est non prohibere, cum prohibere possis. Consentire autem illicito est illicitum. Cum ergo Moyses non prohibuerit uxoris repudium, nec peccaverit, quia lex sancta est, ut dicitur Roman. 7; videtur quod repudium fuerit aliquando licitum.

2. Praeterea, prophetae locuti sunt Spiritu sancto inspirati, ut patet 2 Petr. 1. Sed Malach. 2, 16, dicitur: *Si odio habueris eam, dimitte eam.* Ergo cum illud quod Spiritus sanctus inspirat, non sit illicitum, videtur quod repudium uxoris non semper fuerit illicitum.

3. Praeterea, Chrysostomus (Auctor oper. imperf. in Matth., hom. 32) dicit, quod sicut Apostoli permiserunt secundas nuptias, ita Moyses permisit libellum repudii. Sed secundae nuptiae non sunt peccatum. Ergo nec repudium uxoris sub lege Moysi.

4. Sed contra est quod Dominus dicit, quod libellus repudii datus est a Moyse Judaeis propter duritiam cordis eorum. Sed duritia cordis eorum non excusabat eos a peccato. Ergo neque lex de libello repudii.

5. Praeterea, Chrysostomus dicit super Matth (ubi supra), quod Moyses dando libellum repudii non justitiam Dei monstravit, ut quasi per legem agentibus peccatum non videatur esse peccatum.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod liceret uxori repudiatae alium virum habere. Quia in repudio magis erat iniquitas viri repudiantis quam uxoris repudiatae. Sed vir poterat aliam sine peccato ducere in uxorem. Ergo uxor sine peccato alium virum ducere poterat.

2. Praeterea, Augustinus (lib. 3 de Doctrin. christ., cap. 12, et lib. 22 contra Faustum, cap. 47), dicit de duabus uxoribus, quod quando mos erat, peccatum non erat. Sed tempore legis erat talis consuetudo quod repudiata alium virum ducebat, ut patet Deut. 24, 2: *Cumque egressa virum alterum duxerit etc.* Ergo uxor non peccabat alteri se jungendo.

3. Praeterea, Dominus, Matth. 5, justitiam novi testamenti ostendit superabundantem esse respectu justitiae veteris testamenti. Hoc autem dicit ad justitiam novi testamenti per superabundantiam pertinere quod uxor repudiata non ducit alterum virum; ergo in veteri lege licebat.

4. Sed contra est quod dicitur Matth. 19, 9: *Qui dimissam duxerit, moechatur.* Sed moechia nunquam fuit in veteri testamento licita. Ergo nec uxori repudiatae licuit alium virum habere.

5. Praeterea, Deut. 24 dicitur, quod mulier repudiata quae alium virum duceret, polluta erat, abominabilis facta coram Domino. Ergo peccabat alium virum ducendo.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod licebat viro repudiatam a se accipere. Licet enim corrigere quod male factum est. Sed male factum erat quod vir uxorem repudiabat. Ergo licebat hoc corrigere, reducendo uxorem ad se.

2. Praeterea, semper licuit peccanti indulgere, cum sit morale praeceptum, quod in omni lege manet. Sed vir accipiendo repudiatam, ei peccanti indulgebat. Ergo hoc licitum erat.

3. Praeterea, Deuter. 24 ponitur causa quare non possit accipi iterum, quia polluta est. Sed repudiata non polluitur nisi alterum virum ducendo. Ergo saltem antequam alium virum duceret, licebat eam accipere.

Sed contra est quod dicitur Deut. 24, 4: *Non poterit prior maritus accipere eam.*

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod dispensatio in praeceptis, praecipue quae sunt aliquo modo legis naturae, est sicut mutatio cursus rei naturalis: qui quidem mutari dupliciter potest. Uno modo ex aliqua causa naturali, per quam alia causa naturalis impeditur a cursu suo, sicut est in omnibus quae in minori parte casualiter accidunt in natura: sed per hunc modum non variatur cursus rerum naturalium quae sunt semper, sed quae sunt frequenter. Alio modo per causam penitus supernaturalem, sicut in miraculis accidit; et hoc modo potest mutari cursus naturalis non solum qui est ordinatus ut sit frequenter, sed qui est ordinatus etiam ut sit semper; ut patet in statione solis tempore Josue, et reditu ejusdem tempore Ezechiae; et de eclypsi miraculosa tempore passionis Christi. Haec autem ratio dispensationis in praeceptis legis naturae quandoque est in causis inferioribus; et sic dispensatio cadere potest super secunda praecepta legis naturae, non autem super prima: quia illa sunt quasi semper existentia, ut dictum est de pluralitate uxorum, et de hujusmodi. Aliquando autem est tantum in causis superioribus; et tunc potest dispensatio esse divinitus etiam contra prima praecepta legis naturae, ratione alicujus mysterii divini significandi vel ostendendi, sicut patet de dispensatione in praecepto (1) Abrahae facto de occisione filii innocentis. Tales autem dispensationes non fiunt communiter ad omnes, sed ad aliquas singulares personas, sicut etiam de miraculis accidit. Si ergo inseparabilitas matrimonii inter prima praecepta legis naturae contineatur, solum hoc secundo modo sub dispensatione cadet; si autem sit inter secunda praecepta legis naturae, etiam primo modo cadere potuit sub dispensatione. Videtur autem magis inter secunda praecepta legis naturae contineri. Inseparabilitas enim matrimonii non ordinatur ad prolis bonum, quod est principalis matrimonii finis, nisi quantum ad hoc quod per parentes filiis provideri debet in totam vitam per debitam praeparationem eorum quae sunt necessaria in vita. Hujusmodi autem rerum appropriatio non est de prima intentione naturae, secundum quam omnia sunt communia; et ideo non videtur contra primam intentionem naturae dimissio uxoris esse, et per consequens nec contra prima praecepta, sed contra secunda legis naturae; unde etiam primo modo sub dispensatione posse cadere videtur.

Ad primum ergo dicendum, quod in bono prolis, secundum quod est de prima intentione naturae, intelligitur procreatio, et nutritio, et instructio quousque proles ad perfectam aetatem ducatur. Sed quod ei provideatur in posterum per hereditatis et aliorum bonorum dimissionem, videtur pertinere ad secundam legis naturae intentionem.

Ad secundum dicendum, quod habere concubinam est contra bonum prolis quantum ad id quod natura in eo de prima intentione intendit, scilicet educationem et instructionem, quae requirit diuturnam commansionem parentum; quod non est in concubina, quae ad tempus assumitur; et ideo non est simile. Tamen quantum ad secundam dispensationem etiam habere concubinam sub dispensatione cadere potest, ut patet Oseae 1.

Ad tertium dicendum, quod inseparabilitas quamvis sit de secunda intentione matrimonii prout est in officium naturae, tamen est de prima intentione ipsius prout est sacramentum Ecclesiae; et ideo

(1) *Al.* de dispensato in praecepto.

ex quo institutum est ut sit Ecclesiae sacramentum, manente tali institutione non potest sub dispensatione cadere, nisi forte secundo modo dispensationis.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod illi qui sub lege uxorem dato libello repudii dimittebant, non excusabantur a peccato, quamvis excusarentur a poena secundum leges infligenda; et propter hoc dicitur Moyses libellum repudii permisisse; et sic ponunt quatuor modos permissionis. Unus per privationem praeceptionis; ut quando majus bonum non praecipitur, minus bonum permitti dicitur; sicut Apostolus non praecipiendo virginitatem, matrimonium permisit, 1 Corinth. 7. Secundus per privationem prohibitionis; sicut venialia dicuntur permissa, quia non sunt prohibita. Tertius per privationem cohibitionis; et sic communia peccata dicuntur permitti a Deo, inquantum non impedit, cum impedire posset. Quarta per privationem punitionis; et sic libellus repudii lege permissus fuit, non quidem propter aliquod majus bonum consequendum, sicut fuit dispensatio de pluribus uxoribus habendis; sed propter majus malum cohibendum, scilicet uxoricidium, ad quod Judaei proni erant propter corruptionem irascibilis; sicut et permissum eis fuit extraneis fenerari propter aliquam corruptionem in concupiscibili, ne scilicet fratribus suis fenerarentur; et sicut propter corruptionem suspicionis, in rationali fuit permissum sacrificium zelotypiae, ne sola suspicio apud eos judicium corrumperet.

Sed quia lex vetus, quamvis gratiam non conferret, tamen ad hoc data erat ut peccatum ostenderet, ut communiter sancti dicunt; ideo aliis videtur quod si repudiando (1) uxorem peccassent, hoc saltem eis per legem aut Prophetas indicari debuisset; Isai. 58, 1: *Annuntia populo meo peccata eorum.* Alias viderentur esse nimis neglecti, si ea quae necessaria sunt ad salutem, quae non cognoscebant, nunquam eis nuntiata fuissent; quod non potest dici, cum justitia legis tempore suo observata vitam mereretur aeternam. Et propter hoc dicunt, quod quamvis repudiare uxorem per se sit malum, tamen ex permissione divina licitum fiebat; et hoc confirmant auctoritate Chrysostomi (Auctoris oper. imperf., homil. 32 in Matth.), qui dicit, quod a peccato abstulit culpam legislator, quando permisit repudium. Et quamvis hoc probabiliter dicatur, tamen primum communius sustinetur; ideo ad utrasque rationes respondendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod aliquis qui potest prohibere, non peccat, si a prohibitione abstineat non sperans correctionem, sed magis malum aestimans ex tali prohibitione occasionem sumere; et sic accidit Moysi; unde divina auctoritate fretus libellum repudii non prohibuit.

Ad secundum dicendum, quod Prophetae Spiritu sancto inspirati non dicebant dimittendam esse uxorem quasi Spiritus sancti praeceptum sit; sed quasi permissum, ne mala pejora fierent.

Ad tertium dicendum, quod illa permissionis similitudo non est intelligenda quantum ad causam eamdem; quia utraque permissio ad vitandam turpitudinem facta est.

Ad quartum dicendum, quod quamvis duritia cordis non excusaret a peccato, tamen permissio ex duritia facta excusat; quaedam enim prohibentur sanis quae non prohibentur infirmis corporaliter; nec tamen infirmi peccant permissione sibi facta utentes.

Ad quintum dicendum, quod aliquod bonum potest intermitti dupliciter. Uno modo propter aliquod majus bonum consequendum; et tunc intermissio illius boni ex ordine ad majus bonum accipit honestatem, sicut intermittebatur singularitas uxoris honeste a Jacob propter bonum prolis. Alio modo bonum aliquod intermittitur ad vitandum majus malum; et tunc si auctoritate ejus qui dispensare potest, hoc fiat, reatum talis boni intermissio non habet; sed honestatem etiam non acquirit; et sic indivisibilitas matrimonii in lege Moysi intermittebatur propter majus malum vitandum, scilicet uxoricidium: et ideo Chrysostomus dicit, ut sup., quod a peccato abstulit culpam. Quamvis enim inordinatio maneret in repudio, ex quo peccatum dicitur; tamen reatum poenae non habebat neque temporalis neque perpetuae, inquantum divina dispensatione fiebat, et sic erat ab eo culpa ablata; et ideo etiam ipse ibidem dicit, quod permissum est repudium, non malum quidem, tamen illicitum; quod quidem illi qui sunt de prima opinione referunt ad hoc tantum quod habebat reatum temporalis poenae.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod secundum primam opinionem uxor peccabat, post repudium alteri viro conjuncta; quia adhuc matrimonium primum non erat solutum. Mulier enim quanto tempore vivit, alligata est lege viri, ut patet Rom. 7. Non autem poterat simul plures viros habere. Sed secundum aliam opinionem, sicut licebat ex dispensatione divina viro uxorem repudiare, ita uxori alium virum ducere; quia inseparabilitas matrimonii ex causa divinae dispensationis tollebatur, qua inseparabilitate manente intelligitur verbum Apostoli.

Ut ergo ad utrasque rationes respondeamus, dicendum ad primum, quod viro licebat plures uxores simul habere secundum dispensationem divinam; et ideo una dimissa, etiam matrimonio non soluto, poterat aliam ducere. Sed nunquam uxori licuit habere plures viros; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod in illo verbo Augustini *mos* non ponitur pro consuetudine, sed pro actu honesto, secundum quod a more aliquis dicitur morigeratus, quia est bonorum morum, vel sicut a more Philosophia moralis nominatur.

Ad tertium dicendum, quod Dominus, Matth. 5, ostendit novam legem abundare per consilia ad veterem, non solum quantum ad ea quae lex vetus licita faciebat, sed etiam quantum ad ea quae in veteri lege illicita erant, sed a multis licita putabantur per non rectam praeceptorum expositionem; sicut patet de odio inimici; et ita est etiam de repudio.

Ad quartum dicendum, quod verbum Domini intelligitur quantum ad tempus legis novae in quo dicta permissio est sublata; et sic etiam intelligitur verbum quoddam Chrysostomi, qui dicit (1) (homil. 17, in Matth.), quod qui secundum legem dimittit

(1) *Al.* replicando.

(1) *In Supplem.* 3 *p., qu.* 67, *art.* 2, *velut* ex hom. 12, operis imperfecti *notatur.*

uxorem, quatuor facit iniquitates; quia quo ad Deum existit homicida, inquantum habet propositum occidendi uxorem, nisi eam dimitteret; et quia dimittit non fornicantem, in quo solo casu lex Evangelii uxorem dimittere permittit; et similiter quia facit eam adulteram, et illum cui copulatur.

Ad quintum dicendum, quod quidam interlinealis (1) dicit, Deuter. 24: *Polluta est, et abominabilis; scilicet* (2) *illius judicio qui quasi pollutam eam prius dimisit*; et sic non oportet quod sit polluta simpliciter. Vel dicitur polluta illo modo quo immundus dicebatur qui mortuum tangebat vel leprosum; non immunditia culpae, sed cujusdam irregularitatis legalis; unde et sacerdoti non licebat viduam et repudiatam ducere in uxorem.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod in lege de libello repudii duo erant permissa; scilicet dimittere uxorem, et uxorem dimissam alteri jungi; et duo praecepta; scilicet scriptura libelli repudii, et quod iterum maritus repudians eam accipere non possit; quod quidem, secundum eos qui primam opinionem tenent, factum fuit in poenam mulieris quae alteri nupsit, et in hoc peccato polluta est; sed secundum alios, ut vir non de facili uxorem repudiaret, quam postea nullo modo recuperare posset.

Ad primum ergo dicendum, quod ad illius mali impedimentum quod committebat aliquis repudiando uxorem, ordinabatur quod vir uxorem repudiatam assumere non posset iterato, ut patet ex dictis; et ideo divinitus ordinatum fuit.

Ad secundum dicendum, quod semper licuit indulgere peccanti quantum ad rancorem cordis; sed non quantum ad poenam divinitus taxatam.

Ad tertium dicendum, quod in hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod licuit uxorem repudiatam viro reconciliari, nisi matrimonio alteri viro juncta esset: tunc enim propter adulterium, cui mulier voluntarie se subdit, in poenam ei dabatur quod ad priorem virum non rediret. Sed quia lex universaliter prohibet, ideo dicunt alii, quod etiam ante quam alteri nuberet, non poterat revocari, ex quo repudiata erat: quia pollutio non intelligitur quantum ad culpam, sed ut dictum est.

ARTICULUS III.

Utrum causa repudii fuerit odium uxoris.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod causa repudii fuerit odium uxoris, secundum hoc quod dicitur Malach. 2, 16: *Si odio habueris eam, dimitte illam.*

2. Praeterea, Deuteronom. 24, 1, dicitur: *Cum non invenerit gratiam in oculis ejus propter aliquam foeditatem, scribet libellum repudii.* Ergo idem quod prius.

3. Sed contra, sterilitas et fornicatio magis contrariantur matrimonio quam odium. Ergo illa potius debuerunt esse causa repudii quam odium.

4. Praeterea, odium potest creari ex virtute ejus qui odio habetur. Si ergo odium est sufficiens causa, tunc mulier posset repudiari propter virtutem suam; quod est absurdum.

(1) *Nicolai*: quod quaedam Glossa interlinealis, ad illa verba Deuteron. 24: *Polluta est et abominabilis*, dicit: *Illius etc.*

(2) *Al.* sed.

5. Praeterea, Deuteronom. 22, dicitur: Si duxerit (1) vir uxorem suam, et postea odio eam habuerit, et objecerit ei stuprum aut conjugium; si in probatione defecerit, verberabitur, et centum siclis argenti condemnabitur, et non poterit eam dimittere omni tempore vitae suae. Ergo odium non est causa sufficiens repudii.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod repudii causae debebant in libello scribi. Quia per libellum repudii scriptum a poena legis absolvebatur. Sed hoc omnino videtur injustum, nisi causis sufficientibus repudii assignatis. Ergo oportebat illas scribere in libello.

2. Praeterea, ad nihil illa scripta valere videbantur nisi ut causae repudii ostederentur. Ergo si non inscribebantur, frustra libellus ille sibi tradebatur.

3. Praeterea, hoc Magister dicit in littera.

Sed contra, causae repudii aut erant sufficientes, aut non. Si sufficientes, praecludebatur mulieri via ad secundas nuptias, quae ei secundum legem concedebantur. Si autem insufficientes, ostendebatur injustum repudium; et sic repudium fieri non poterat. Ergo nullo modo causae repudii inscribebantur.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod causa permissionis repudiandi uxorem fuit vitatio uxoricidii, ut sancti communiter dicunt. Proxima autem causa homicidii est odium; et ideo proxima causa repudii est odium. Sed odium ex aliqua causa causatur, sicut et amor; et ideo etiam oportet alias causas repudii ponere remotas, quae erant causa odii. Dicit autem Augustinus (2) in Glossa, Deuteron. 24: *Multae erant in lege causae dimittendi uxores: Christus solam fornicationem excipit; ceteras molestias jubet pro fide et castitate conjugii sustineri.* Hae autem causae intelliguntur foeditates in corpore, puta infirmitas, vel aliqua notabilis macula; vel in anima, sicut fornicatio, vel aliquid hujusmodi, quod in moribus inhonestatem facit. Sed quidam has causas magis coarctant, satis probabiliter dicentes, quod non licebat uxorem repudiare nisi propter aliquam causam post matrimonium supervenientem; nec propter quamlibet talem, sed propter illas solum quae possunt bonum prolis impedire, vel in corpore, ut sterilitas aut lepra, vel aliquid hujusmodi; vel in anima, ut si esset malorum morum, quos filii ex conversatione ad ipsam imitarentur. Sed quaedam Glossa (3) super illud Deuteron. 24: *Cum non invenerit gratiam etc.*, videtur magis arctare, scilicet ad peccatum, cum dicit ibi, per foeditatem peccatum intelligi. Sed peccatum Glossa nominat non solum in moribus animae, sed etiam in natura corporis.

Sic ergo prima duo concedimus.

Ad tertium dicendum, quod sterilitas, et alia hujusmodi, sunt causa odii; et sic sunt causae remotae.

Ad quartum dicendum, quod propter virtutem non est aliquis odibilis, per se loquendo; quia bonitas causa est amoris; et ideo ratio non sequitur.

(1) *Al.* dimiserit.

(2) Quod ex Augustino subjungitur, ex lib. 1 de serm. Domini in monte, cap. 14, desumptum est, etsi verbis paululum immutatis (*Ex edit. P. Nicolai*).

(3) Partim interlinealis, partim collateralis ex Rabano (*Ex edit. P. Nicolai*).

Ad quintum dicendum, quod hoc dabatur in poenam viri, quod non posset in perpetuum repudiare uxorem in casu illo, sicut etiam in alio casu, quando puellam defloraverat.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod causae repudii in speciali non scribebantur in libello, sed in generali, ut ostenderetur justum repudium. Sed secundum Josephum (lib. 4 Antiquit. cap. 8), ut mulier habens libellum conscriptum de repudio alteri posset nubere: alias enim ei traditum non fuisset; unde, secundum eum, erat scriptura talis: *Promitto tibi quod nunquam tecum conveniam.* Sed secundum Augustinum (lib. 19 contra Faustum, cap. 26), ideo libellus scribebatur, ut mora interveniente, et consilio scribarum dissuadente, vir a proposito repudiandi desisteret. Et per hoc patet solutio ad objecta.

QUAESTIO III.

Deinde quaeritur de virginitate; et circa hoc quaeruntur tria: 1.° quid sit virginitas; 2.° utrum sit virtus; 3.° de comparatione ejus ad alias virtutes.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum virginitas sit perpetua meditatio incorruptionis in carne corruptibili. — (2-2, *quaest.* 152, *art.* 1, *ad* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod virginitas non sit *in carne corruptibili incorruptionis perpetua meditatio,* ut Augustinus dicit in lib. de Nuptiis et concupiscentia (cap. 13). Quia post resurrectionem sanctae virgines suam virginitatem non amittent. Sed tunc non erunt in carne corruptibili. Ergo corruptibilitas carnis non debet poni in definitione virginitatis.

2. Praeterea, virginitas ponitur pars continentiae, quae ad temperantiam reducitur. Sed meditatio non est actus temperantiae, sed magis intellectualium virtutum. Ergo non debet poni tamquam genus virginitatis.

3. Praeterea, virginitas non est firmius bonum quam caritas aut aliae virtutes, immo magis fragile. Sed perpetuitas non est de ratione caritatis: alias caritatem semel habitam non contingeret amittere; quod in 3 lib., dist. 31, quaest. 1, art. 1, improbatum est. Ergo nec perpetuitas in definitione virginitatis poni debet.

4. Praeterea, incorruptionis perpetua meditatio tollitur per corruptionem mentis, de qua dicitur Matth. 5, 28: *Qui viderit mulierem ad concupiscendam eam, jam moechatus est eam in corde suo.* Sed per hoc non tollitur virginitas: quia talis corruptio reparari potest, non autem virginitas, ut in littera dicitur. Ergo virginitas non est perpetua incorruptionis meditatio.

5. Praeterea, perpetua incorruptionis meditatio sine concubitu perditur non solum mente, sed etiam carne, sicut patet in peccatis contra naturam. Sed sine concubitu virginitas non perditur: quia, ut Augustinus dicit in libro de Virginitate (cap. 13), *virginitas est per piam continentiam ab omni concubitu immunitas.* Ergo idem quod prius.

6. Praeterea, Ambrosius dicit in libr. de Virginitate (vel lib. de Virginibus, cap. 4), quod virginitas est expers contagionis integritas. Sed contaminatur corpus per pollutionem nocturnam. Ergo virginitas secundum hoc amittitur; non autem perpetua incorruptionis meditatio perditur: ergo etc.

7. Praeterea, virginitas potest per violentiam auferri: alias ille qui contraheret cum illa quae per violentiam ab alio defloratur, non efficeretur irregularis. Non autem perpetua incorruptionis meditatio (1). Ergo idem quod prius.

Solutio. Respondeo dicendum, quod virginitas, ut ex dictis Ambrosii patet, integritas quaedam est; unde per privationem corruptionis dicitur, quae in actu generationis accidit; ubi triplex corruptio est. Una corporalis tantum, in hoc quod claustra pudoris franguntur. Alia spiritualis et corporalis simul, ex hoc quod per decisionem et motum seminis, in sensu delectatio generatur. Tertia est spiritualis tantum, ex hoc quod ratio huic delectationi se subjicit, in qua integritatem perdit quantum ad actum: quia impossibile est aliquid intelligere in ipsa, ut Philosophus dicit in libro 7 Ethicor. (cap. 11, vel 12); unde ipsa rationis absorptio corruptio dicitur. Haec autem tertia corruptio non est rationis actus, sed quaedam passio, per accidens ei conveniens ex passione inferioris partis, sicut per somnum vel phrenesim et alias passiones corporales contingit rationis actum impediri per accidens. Cum ergo virtus et vitium in actu rationis consentientis et dissentientis perficiatur; in omnibus praedictis corruptionibus non invenitur sufficiens ratio vitii aut virtutis; sed oportet addere rationis consensum vel dissensum. Et quia virginitas in genere moris est pertinens ad virtutem; ideo dicit Lucia, quod non inquinatur corpus nisi de consensu mentis, inquinatione scilicet quae virginitatis puritati opponitur. Prima ergo corruptio, quae est corporalis tantum, non est materia virtutis vel vitii, nisi per accidens mediante aliqua animae passione; unde si per aliquam incisionem claustra pudoris rumpantur, non majus detrimentum virginitati inerit quam si pes aut manus gladio incideretur. Sed secunda et tertia corruptio sunt materia virginitatis et oppositi ejus (2), sicut et aliae passiones animae sunt materia virtutum moralium et oppositorum vitiorum. Sed in actu rationis eligentis vel repudiantis corruptiones praedictas finaliter perficitur inquinatio quam virginitas privat, et per consequens ipsa virginitas; et ideo Augustinus in definitione praedicta posuit hoc quod ex parte rationis se habet; scilicet meditationem, quasi virginitatis genus, ponens actum pro habitu (3), sicut frequenter fieri solet; incorruptionem autem posuit quasi objectum sive materiam; sed addit subjectum determinatum per hoc quod dicit: *In carne corruptibili;* quia privatio et habitus nata sunt fieri circa idem.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis post resurrectionem sancti carnis corruptionem non habeant; habent tamen naturam carnis, quae corruptibilis fuit; et ideo in eis esse poterit virginitas sicut in subjecto; non autem in Angelis, in quibus corruptio quam virginitas privat, nata esse non fuit; et praecipue hoc ad rationem virginitatis sufficit, quae (4) non solum respicit quod praesens est, sed quod praeteritum est. Non enim est virgo ex

(1) *Al.* carnis meditatio.
(2) *Al.* et opposita ejus.
(3) *Al.* actum prohibitum.
(4) *Al.* quod.

hoc solum quod non corrumpitur, sed ex hoc etiam quod nunquam corrupta fuit.

Ad secundum dicendum, quod quamvis actus moralis virtutis in voluntate perficiatur, tamen ratio formam virtutis in ea ponit, ut dicitur in 6 Ethic. (cap. 18); et ideo quidam Socratici omnes virtutes scientias dicebant; et hoc modo loquendi utitur hic Augustinus meditationem pro electione ponens.

Ad tertium dicendum, quod in actu virtutis non solum requiritur discretio ex parte rationis, sed etiam firmitas quaedam ex habitu inclinante ad actum per modum naturae. Et sicut causae naturales, quantum est de se, ordinatae sunt immobiliter ad effectus proprios; ratione cujus dicere possumus, Lapis perpetuo descendit deorsum, quamvis hoc quandoque impediri possit: ita et habitus virtutis, quantum est de se, immobiliter ordinatur ad actum proprium, quamvis quandoque habens actum virtutis contrarium agat; et ratione perpetuae immobilitatis consuevit poni perpetuum in definitionibus virtutum; sicut in princ. Digestorum dicitur, quod justitia est constans et perpetua voluntas; et sic etiam Augustinus ponit perpetuum in definitione virginitatis, quamvis virginitatem quandoque habentes, eam amittant; ut sic in praedicta definitione discretio electionis, quae est actus virginitatis, secundum quod ad genus pertinet moris, ex meditatione intelligatur; sed immobilitas ex perpetuitate.

Ad quartum dicendum, quod corruptio mentis, ut ex dictis accipi potest, est duplex. Una quae est quasi passio mentis, quando mens subditur delectationi quae in coitu solet accidere; et quia haec delectatio completur in seminis distillatione, ideo talis corruptio mentis non potest accidere sine aliqua corruptione carnis, quaedicta est fieri per seminis decisionem. Alia autem est corruptio mentis, quae est actus ejus, scilicet consensus, aut electio praedictae corruptionis. Sed quia vires inferiores sequuntur motum superiorum; ideo quandoque contingit quod ex actu mentis cogitantis de corruptione carnis, et intendentis delectationem ipsius experiri, calor excitatur in corpore, et semen distillat, et causatur delectatio, qua mens suffocatur sicut in coitu; et tunc absque dubio virginitas est amissa. Si autem corruptio sistat in actu mentis consentientis, amittitur quidem virginitas secundum illud formale quod habet in mente, non autem ratione ejus quod est materiale in ipsa; unde talis non potest dici virgo nisi materialiter. Et ideo haec virginitatis amissio potest recuperari; non autem illa virginitatis amissio in qua etiam illud quod est materiale subtrahitur; quia virginitas ex parte sui actus respicit tantum praesens aut futurum, sicut est in qualibet virtute; electio enim aut praesens aut futurum respicit, non autem praeteritum; sed ex parte materiae non solum praesens, sed praeteritum respicit. Dicitur enim virgo quae elegit incorruptionem, quae est materialis in virginitate, quam nunquam amisit, et habere et conservare intendit. Non autem exigitur quod nunquam contrariam electionem habuerit, sed quod nunquam contrariam corruptionem. Ex hoc autem virginitas amissa recuperari non potest, quia illud quod in praeteritum transit, recuperari non potest.

Ad quintum dicendum, quod illae quae sine concubitu se corrumpunt, non est dubium quod virginitatem amittunt, etiam quantum ad id quod est materiale in ipsa; quia etsi concubitus non adsit, adest tamen delectatio, quae in concubitu corruptionem virginitatis facit. Si autem luxuria contra naturam tempus perfectae aetatis preveniat, cum non adsit seminis decisio, et per consequens nec delectatio completa mentem suffocans, non amittitur virginitas quantum ad id quod est materiale in ipsa.

Ad sextum dicendum, quod passiones partis sensitivae non possunt esse materia virtutis nisi secundum quod sunt ordinabiles a ratione in eis medium ponente, prout concupiscibilis et irascibilis obediunt rationi; et ideo delectatio quae in somnis accidit cum seminis decisione, non est materia virtutis; et propter hoc nec talis corruptio incorruptionem tollit, quae est virginitatis materia; et ideo ratione talis pollutionis virginitas non perditur. Et similis ratio est de mulieribus quae dormientes et inebriatae aut amentes a viris cognoscuntur, nisi forte hac intentione dormitum irent, ut a viro cognoscerentur.

Ad septimum dicendum, quod illud cujus principium totaliter est extra, non est ordinabile a ratione; et ideo eadem ratione nec illae quae per violentiam corrumpuntur sive ab homine, sive a daemone incubo, virginitatem amittunt, si quantum possunt renitantur, ut conservent corpus a corruptione immune, vel saltem mentem contrariam consensui. Quia tamen in significationibus sacramentorum magis attenditur quod exterius geritur quam quod interius fit; irregularitas quae ex defectu significationis in sacramento causatur, nihilominus induceretur in illum qui virginem defloratam violenter duceret in uxorem; et praecipue cum propter delectationem nimiam ratio in actu illo suffocetur, difficillimum est tali delectationi dissentire in statu illo; et ideo praesumptio videtur esse quod consenserit.

ARTICULUS II.

Utrum virginitas sit virtus.
(2-2, *qu.* 152, *art.* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod virginitas non sit virtus. Omnis enim virtus consistit in medio. Sed virginitas non consistit in medio. sed maxime in extremo; quia consistit in abstinendo ab omni delectabili, circa quod est castitas. Ergo non est virtus.

2. Praeterea, virtutum usus, cum sint de jure naturali, omni tempore licuerunt. Sed in statu naturae conditae non licuisset virginitatem servare, quia esset contra praeceptum, ut habetur Gen. 1, 28: *Crescite et multiplicamini*; similiter nec tempore legis Moysi, quando qui non relinquebat semen super terram, maledictioni legis subjacebat. Ergo virginitas non est virtus.

3. Praeterea, nulla virtus est quae amitti possit sine peccato, et quae per poenitentiam non recuperetur. Sed virginitas amittitur sine peccato in actu matrimoniali, nec per poenitentiam potest recuperari. Ergo non est virtus.

4. Praeterea, omnis virtutis est habitus acquisitus vel infusus. Sed virginitas est in illis qui non habent aliquem habitum acquisitum vel infusum, sicut in pueris non baptizatis. Ergo non est virtus.

5. Praeterea, omnis virtus ordinatur ad actum

aliquem. Non autem virginitas; sed magis importat privationem actus. Ergo non est virtus.

6. Praeterea, qui habet unam virtutem, habet omnes. Sed qui caret virginitate, quandoque habet alias virtutes. Ergo virginitas non est virtus

7. Praeterea, virtute nullus male utitur. Sed virginitate aliquis male utitur, ut patet de virginibus fatuis, Matth. 25. Ergo non est virtus.

8. Praeterea, continentia virginalis dividitur contra matrimonialem et vidualem. Sed matrimonium non ponitur virtus, neque viduitas. Ergo neque virginitas est virtus.

Sed contra est quod dicitur 1 Corinth. 7, 7: *Unusquisque proprium donum habet ex Deo;* et loquitur de virginitate. Dona autem Dei spiritualia virtutes sunt. Ergo virginitas est virtus.

Praeterea, Ambrosius dicit in lib. de Virginitate (in prooemio): *Invitat virginitatis amor ut de virginitate aliquid dicamus, ne velut transitu quodam praeterita videatur quae principalis est virtus.*

Praeterea, nihil meretur praemium nisi virtus. Sed virginitati debetur praemium, scilicet fructus centesimus, ut sancti dicunt, et aureola. Ergo est virtus.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sicut dationes et sumptus sunt materia liberalitatis, ita delectationes in venereis sunt materia castitatis et continentiae. In genere autem dationum magnitudo sumptuum exigit specialem virtutem, quae magnificentia vocatur, propter sui difficultatem. Et quia temperantia vel castitas in cohibendis delectationibus magnam habet difficultatem, ideo illud quod est praecipuum in ista materia, maximam habens difficultatem, scilicet ab omni corruptione carnalis delectationis immunitas, specialem virtutem exigit, quae virginitas dicitur; unde si virginitas pro sui completa ratione, ut dictum est, accipiatur, sic virginitas est specialis virtus; sic enim nihil aliud importat quam electionem conservandi incorruptionem; et haec electio, si sit perfecta, ex aliquo habitu virtutis procedere debet. Tamen virginitas super hoc ponit statum virtutis, in quo habitus in actum exire possit. Non autem potest exire in actum electionis incorruptionem servandi, nisi sit incorrupta; quia electio impossibilium non est; impossibile autem est incorruptionem amissam recuperare. Sed materiam magnificentiae amissam possibile est recuperare; et quantum ad hoc est dissimile de magnificentia et virginitate. Alii autem dicunt, quod virginitas non nominat virtutem, sed statum perfectum virtutis; et hac ratione sancti quandoque eam virtutem nominant; et secundum hanc opinionem facile est respondere ad objecta. Sustinendo tamen primam opinionem, respondendum est ad objecta.

Ad primum ergo dicendum, quod apud theologos, ut quidam dicunt, virtus non semper est in medio. Sed hoc dicentes ignorant quid sit medium virtutis. Cum enim medium virtutis accipiatur secundum rationem rectam; si aliquid non sit in medio, non est secundum rationem rectam; et sic non potest esse laudabile neque virtuosum. Et ideo dicendum est, quod virginitas est in medio rationis rectae; quod quidem medium non accipitur semper secundum quantitatem ejus circa quod est virtus, quae quantitas est inter superfluum et diminutum, cum sint aliquae virtutes quae perveniant ad maximam quantitatem in propria materia, sicut nullus majoribus se dignificat quam magnanimus, nec aliquis majores sumptus facit quam magnificus, ut patet in 4 Ethic. (cap. 7, vel 8); sed accipitur secundum proportionem omnium circumstantiarum vestientium actum; et sic ille qui maxima dona dat, in medio consistit in eo quod mediocritas servatur in dando cui debet et quod debet et propter quod debet; et superfluum est in eo quod datur ubi non debet vel propter quod non debet, etiam si majora dentur. Similiter etiam virginitas, quamvis sit in ultimo extremi quantum ad id circa quod est, quia ab omni corrumpente delectatione abstinet; tamen est in medio, inquantum alias debitas circumstantias mediocriter servat; et superfluum esset, si aliquis servare vellet virginitatem quando non deberet, sicut tempore legis Moysi, vel propter quod non deberet, sicut virgines Vestales; similiter secundum alias circumstantias.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dictum est, medium virtutis accipitur secundum proportionem circumstantiarum ad rationem rectam; et quia tempus est una de circumstantiis, non est inconveniens aliquid non esse licitum uno tempore, quod est licitum vel virtuosum si alio tempore fiat; et ideo, si in tempore quo Deus ad multiplicationem generis humani vel cultus divini homines operi conjugali insistere volebat, aliquis proprio motu incorruptionem servasset, fuisset in extremo diminutionis; quia abstinuisset a delectabili omni quando non debuisset; sed postea, facta multiplicatione humani generis vel colentium Deum sufficienti, non peccasset virginitatem servans etiam in lege Moysi, vel in statu naturae integrae, si homo non peccasset; nec fecisset contra praeceptum, quia multiplicatio poterat fieri per alios; sed super praeceptum.

Ad tertium dicendum, quod status ille virtutis quo virtus in actum suum exire possit, potest amitti sine peccato et cum peccato indifferenter; tamen recuperatur per poenitentiam; sicut aliquis ditissimus magnificus potest dare omnia sua pauperibus; et sic sine peccato suo ei eveniret quod in actum exteriorem virtutis exire non poterit. Si autem in turpes usus facultates suas consumat, hoc erit cum peccato; nec tamen per poenitentiam statum primum recuperabit. Et ideo virginitas, quae statum illum dicit (1) virtutis in quo virtus possit exire in actum; et per peccatum amittitur in fornicatione, et sine peccato in actu matrimoniali; nec unquam per poenitentiam recuperatur.

Ad quartum dicendum, quod illud quod est materia virginitatis, potest esse in illis qui nullum habitum virtutis habent, sicut in pueris ante baptismum, in quibus est primus virginitatis gradus quem natura dedit; et sicut in illis qui ad tempus incorruptionem praedictam servare volunt, tamen cum proposito nubendi suo tempore, qui habent secundum virginitatis gradum, nec tamen dicuntur virgines nisi materialiter. Sed completa ratio virginitatis, prout est virtus, non est nisi in illis qui habent electionem conservandi integritatem hactenus custoditam usque in finem, sive sine voto, vel cum voto; et haec electio perfecta esse non potest sine habitu informante ipsam. Si autem sit informis, erit actus virtutis sicut virtutem praecedens, sicut et de aliis actibus virtutum contingit.

Ad quintum dicendum, quod temperantia, sicut

(1) *Al.* facit.

in 3 lib. dist. 33, qu. 3, art. 2 quaestiunc. 1 dictum est, principaliter consistit in cohibendo delectationes; unde de principali intentione sua habet quemdam actum interiorem, scilicet electionem refrenandi concupiscentias; sed exteriorem non habet quantum ad id quod est principale in ipsa, nisi per accidens et ex consequenti, in hoc scilicet quod aliquos actus exteriores adhibet ad cohibendum a delectationibus, quos magis imperat quam eliciat; sicut recedendo ab aspectibus concupiscibilium; uti enim delectationibus secundum mensuram rationis, est de secundaria intentione temperantiae. Et quia virginitas est principalissimum in temperantia; ideo non habet actum exteriorem nisi ex consequenti; sed omnino usum exteriorem concupiscentiae cohibet.

Ad sextum dicendum, quod ille qui habet unam virtutem, habet aliquo modo omnes; non tamen quantum ad omne id quod est in virtute; sicut qui habet liberalitatem, quandoque non habet magnificentiam quantum ad statum illum quo possit exire in actum exteriorem; et similiter qui habet temperantiam, non habet statum quem virginitas dicit (1) propter imperfectionem; quamvis habeat id quod facit rationem virtutis in virginitate; sicut e contrario propter perfectionem Christus habet caritatem, non tamen fidem, propter statum imperfectionis quem fides importat; etsi habeat quidquid est perfectionis et virtuositatis in fide.

Ad septimum dicendum, quod materia virginitatis, quam fatuae virgines habere possunt, aliquis male utitur; non autem virginitate accepta secundum suam completam rationem.

Ad octavum dicendum, quod viduitas et matrimonium non important aliquem alterum gradum circa materiam temperantiae sicut virginitas; unde non est similis ratio.

ARTICULUS III.

Utrum virginitas major sit omnibus virtutibus.
(2-2, *qu.* 152, *art.* 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod virginitas major sit omnibus virtutibus. Decor enim est de ratione virtutis. Sed virginitatis decor est maximus. Ergo ipsa est maxima virtutum. Probatio mediae. Ambrosius in lib. de Virginitate (cap. 4), dicit: *Pulchritudinem quis potest majorem aestimare decore ejus*, scilicet virginis, *quae amatur a rege, probatur a judice, dedicatur Domino, consecratur Deo, semper sponsa, semper innupta, ut nec amor fidem habeat, nec damnum pudor? Haec autem perfecte vera pulchritudo est cui nihil deest, quae sola meretur audire a Domino: Tota formosa es etc.*

2. Praeterea, Cyprianus dicit (in tract. de habitu Virginum, pene in princ.): *Nunc nobis ad virgines sermo est; quarum quo sublimior gloria est, major cura. Flos est ille ecclesiastici germinis, decus atque ornamentum gratiae spiritualis, illustrior portio gregis Christi.* Ergo idem quod prius.

3. Praeterea, majus praemium majori virtuti debetur. Sed virginitati debetur maximum praemium, scilicet fructus centesimus, et aureola. Ergo etc.

4. Praeterea, maxima dignitas virtutum est quod per eas Deo conjungimur. Sed propinquissime Deo conjungit virginitas; quia incorruptio facit esse proximum Deo, ut dicitur Sapient. 5; et in Apoc. (cap. 14) dicitur, quod virgines sequuntur agnum quocumque ierit. Ergo est maxima virtutum.

5. Sed contra est quod in littera dicitur, quod caelibatus Joannis non praefertur conjugio Abrahae.

6. Praeterea, Bernardus dicit super Evangelium *Missus est* (hom. 3), quod plus placuit (Deo scilicet) humilitas Mariae, quam ipsius virginitas. Ergo virginitas non est maxima virtutum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod una virtus, et quantum ad actum et quantum ad habitum, potest dici excellentior alia dupliciter; scilicet per se, et per accidens. Per se quidem mensuratur actus virtutum ex ratione objecti sui, ex quo speciem habent; sed per accidens ex parte subjecti: sicut actus etiam in parvis rebus dicitur melior, si fiat ex magis prompta voluntate, vel tempore magis opportuno, et aliis infinitis modis; quia causae per accidens infinitae sunt; et propter hoc relinquuntur ab arte. Unde hac comparatione omissa, sciendum est, quod cum bonum spirituale sit nobilius et melius quam bonum corporis; virtutes illae quae habent pro objecto bonum spirituale, sunt simpliciter meliores quam illae quae habent aliquod corporale aut corporali adjunctum; et ideo virtutes intellectuales et theologicae sunt digniores quam virtutes morales, quae sunt circa actus et passiones aliquo modo corporales; et inter virtutes morales illa per se loquendo est melior quae magis appropinquat ad praedictas; quae quidem appropinquatio potest attendi dupliciter. Uno modo quantum ad convenientiam subjecti; et sic justitia, quae est in voluntate, est propinquissima et dignissima; et post hoc fortitudo, quae est in irascibili, quae est quasi quoddam confinium rationis et sensualitatis, ut in 3 lib., dist. 26, qu. 1, art. 1, in corp., dictum est; et ultimo temperantia, quae est in concupiscibili. Alio modo potest attendi propinquitas virtutis moralis ad intellectualem prout disponit ad ipsam; et sic inter omnes morales propinquissima est temperantia, quia per delectationes, quae sunt ejus materia, maxime nata est ratio enervari (1); et inter partes temperantiae praecipue castitas, quia in delectationibus circa quas est, ratio totaliter obruitur. Unde Commentator dicit in 7 Physic. (com. 20), quod castitas maxime valet ad scientias speculativas; et in genere castitatis praecipue virginitas. Sic ergo dicendum est, quod virginitas non est dignior omnibus aliis virtutibus; sed est dignior aliquo modo omnibus virtutibus moralibus, et simpliciter et per se loquendo, omnibus speciebus temperantiae.

Ad primum ergo dicendum, quod delectationes circa quas est temperantia, sunt turpissimae, ut in 7 Ethic. patet (cap. 3), eo quod sunt in communibus nobis et brutis; unde temperantia, quae has cohibet, praecipue vindicat sibi pulchritudinem communem omnibus virtutibus, sicut fortitudo vindicat sibi difficultatem, justitia rectitudinem; et propter hoc virginitas, quae est summus temperantiae gradus, summum decorem (2) sibi vindicat; non tamen sequitur quod sit dignissima virtus.

Ad secundum dicendum, quod omnia verba praedicta Cypriani, quae excellentiam ostendunt virgini-

(1) *Al.* facit.

(1) *Al.* enumerari.
(2) *Al.* summam decoris.

tatis, pertinent ad pulchritudinem; unde eodem modo dicendum est sicut ad primum. Vel dicendum, quod virgines habent cum virginitate alias virtutes: alii autem non habent virginitatem cum aliis virtutibus; et ideo non est eadem ratio comparandi virginitatem cum aliis virtutibus, et virgines aliis omnibus.

Ad tertium dicendum, quod aureola est praemium accidentale, et fructus similiter. Praemium autem essentiale est dignius accidentali; ideo simpliciter loquendo, illae virtutes sunt potiores quibus majus praemium essentiale debetur: praemium autem accidentale non tam respicit virtutis radicem quam statum virtutis. Et praeterea aureola non solum virginibus debetur, sed et martyribus et doctoribus; fructus autem soli continentiae debetur, in qua summum locum tenet virginitas; et quia per continentiam reprimuntur illae delectationes quae maxime gustum spiritualis dulcedinis impediunt,. quem fructus suo nomine importat.

Ad quartum dicendum, quod incorruptio facit esse proximum Deo, in quem corruptio non cadit, per quamdam similitudinem imitationis: et quia Deo magis possumus esse similes mente quam carne; ideo incorruptio mentis, quae omni peccato opponitur, et per omnem virtutem est, facit Deo esse proximum. Sed virginitas habet utramque incorruptionem; et ideo quantum ad plura facit Deo similem, scilicet in corpore et anima, ratione cujus dicitur quod sequitur agnum quocumque ierit; et Ambrosius dicit quod nihil ei deest. Nec tamen sequitur quod magis facit virginitas Deo proximum quam omnes virtutes, sed secundum plura.

Ad quintum dicendum, quod in littera matrimonium Abrahae aequiparatur caelibatui Joannis quantum ad meritum personarum: quia tantum merebatur Abraham in conjugio sicut Joannes in virginitate; quia ex aequali promptitudine serviebat Deo secundum statum sui temporis; et haec comparatio est per accidentalia virtutum.

Ad sextum dicendum, quod humilitas videtur virtutibus propinquissima esse, quia per eam homo se ex reverentia Deo subjicit, et per consequens alii propter Deum; et ideo, simpliciter loquendo, virginitatem humilitas excedit.

Expositio textus.

Maledicta erat sterilis, quae non relinquebat semen super terram. Haec maledictio non est culpae, sed poenae; non tamen quantum ad defectum naturae quem habet virginitas in prolis defectu; sed quantum ad infamiam, quia opprobrio habebatur.

Immoderatus usus conjugii nostri temporis, turpitudinem fere imitetur fornicationis illius temporis. Hoc dicitur quantum ad intentionem eorum qui nunc ut plurimum contrahunt matrimonium propter infirmitatem libidinis, qua ratione antiquitus fornicabantur; et ideo addit *fere*, quia fornicatio omnis erat peccatum mortale; non autem omnis immoderatus usus conjugum.

Facilius continere possent, quam nos scilicet possumus, propter magnitudinem virtutis quae in eis erat; vel quam ipsi possent matrimonio conjungi, considerata vi honestatis, quae justos trahit; ut difficile sit eis peccare, vel in aliquo a perfecto statu virtutis declinare.

Publici muneris gratia privatam culpam praetexit. Sciendum, quod quamvis Loth credatur immunis a peccato mortali fuisse; filiae tamen ejus non omnino excusantur a peccato mortali, sed ex pietate intentionis minus peccaverunt. Fuit enim levis aestimatio super quam se fundaverunt. Et praeterea si eis pro certo constitisset totum genus humanum periisse, debuissent divinum consilium et patris expetere in tam horribili facto, quod erat contra primam institutionem matrimonii, ubi pater et mater prohibentur Genes. 2: *Propter hoc relinquet homo patrem et matrem suam.*

Quae tamen modificata, et refrenante temperantia in usum naturalem redacta, libido esse non potest. Haec modificatio non attenditur quantum ad delectationis quantitatem in actu, sed quantum ad debitam limitationem circumstantiarum.

Continentiam Joannes in opere . . . habebat. Continentia accipitur hic cessatio a carnali opere omnino.

Eas enim nunc uxores appellat Scriptura, nunc concubinas. Quidam dicunt, quod non erant vere uxores; sed quia uxorio affectu et intentione prolis ei conjungebantur, quandoque uxores dicuntur. Alii dicunt, quod vere uxores erant; sed dicuntur concubinae, quia ancillae manebant, et filii non earum, sed dominarum suarum nomine nascebantur; et hoc verius videtur.

Plures habere, non plurimas. Plurimae dicuntur quibus non potest opere carnali ad praegnandum satisfieri sine mentis enervatione: frequentia enim talis actus omnino mentem enervat.

Non potest caro corrumpi nisi mens ante fuerit corrupta. Hoc intelligitur de corruptione ad genus moris pertinente, quam virginitas excludit.

Satius (1) *est mori fame quam idolothytis vesci.* Contra. 1 Timoth. 4, 4: *Nihil rejiciendum quod cum gratiarum actione percipitur.* — Et dicendum quod debet intelligi antequam comederetur in venerationem idoli, vel cum quadam exteriori professione idolatriae, sicut si a persecutore in signum fidei christianae fractae exigeretur.

---

(1) Al. *sanctius est.*

DISTINCTIO XXXIV.

De personis legitimis.

Nunc superest attendere quae personae sint legitimae ad contrahendum matrimonium. Legitimae judicantur personae secundum statuta patrum, quae diversa sunt. Aliae namque fuerunt legitimae ante legem, aliae sub lege, aliae in tempore gratiae. Item in primitiva Ecclesia quaedam erant legitimae quae modo non sunt. Earum vero quae modo legitimae vel illegitimae, quaedam sunt plene legitimae, quaedam omnino illegitimae, quaedam mediae. Plene legitimae sunt quibus non obviat votum continentiae vel ordo sacer, vel cognatio, vel dispar cultus, vel conditio, vel naturae frigiditas, et si quid est aliud. Penitus vero illegitimae sunt per votum, per ordinem, per cognationem, per disparem cultum. Mediae vero sunt nec plene legitimae, nec omnino illegitimae per frigiditatem, vel per conditionem. Si enim tales junguntur igno-

raliter, commanere possunt quibusdam accedentibus causis, et eisdem deficientibus dividi.

De frigidis separandis.

De his enim qui causa frigiditatis debitum reddere non possunt, consulit Gregorius (1) ut permaneant. Sed si mulier causatur dicens: Volo esse mater, et filios procreare: decrevit ut uterque eorum (2) septima manu propinquorum juret quod nunquam carnaliter convenerunt; et tunc mulier secundas nuptias contrahat; vir autem qui frigidae naturae est, absque spe conjugii permaneat. Ait enim sic: « Interrogasti de his » qui matrimonio juncti sunt, et nubere non possunt, si ille » aliam, vel illa alium ducere possit. De quibus scriptum » est: Vir et mulier si se conjunxerint, et post dixerit mulier » de viro, quod coire non possit cum ea; si potest probari » quod dicit per justum judicium, alium accipiat. Si vero ille » acceperit aliam, separentur. » Item: « De his requisisti » qui ob causam frigidae naturae dicunt se non posse in» vicem operam carni dantes commisceri. Iste vero si non » potest ea uti pro uxore, habeat eam quasi sororem. Quod » si retinaculum conjugale voluerit rescindere, maneant utri» que innupti: nam si huic non potuit naturaliter concordare, » quomodo alteri conveniet? Igitur si vir aliam uxorem vult » accipere, manifesta patet ratio, quia suggerente diabolo » odii fomitem, exosam eam habuerit, et ideo eam dimittere » mendacii falsitate molitur. Quod si mulier causatur, et di» cit: Volo esse mater, et filios procreare: uterque eorum » septima manu propinquorum tactis sacrosanctis reliquiis » jurejurando dicat, quod nunquam (3) per commixtionem » carnis conjuncti una caro effecti fuissent. Tunc videtur » mulierem secundas posse contrahere nuptias: humanum » dico propter infirmitatem carnis. Vir autem qui frigidae » naturae est, maneat sine conjuge. Quod si ille aliam con» jugem acceperit, tunc hi qui juraverant, perjurii cri» mine rei teneantur, et poenitentia peracta, priora co» gantur recipere connubia. » Hoc servandum, cum uterque idem fatetur. Sed vir si asserit se debitum reddidisse uxori, et illa diffitetur; cui potius fides habenda sit, merito quaeritur. De hoc ita statutum est (4): « Si quis (5) accepe» rit uxorem, et habuerit eam aliquo tempore, et ipsa » femina dicit, quod nunquam coisset cum ea, et ille vir » dicit, quod sic fecit; in veritate viri consistat, quia vir » est caput mulieris. » Hoc de naturali impossibilitate statutum est.

De his qui impediti maleficiis coire non possunt.

De maleficii autem impedimento hoc tenendum decernitur (6) quod si per sortiarias et maleficas concubitus non sequitur, hortandi sunt quibus illa eveniunt, ut spiritu contrito et humiliato, Deo et sacerdoti de omnibus peccatis confessionem faciant, et lacrymis atque eleemosynis, orationibus et jejuniis Domino satisfaciant; et per exorcismos ac cetera ecclesiasticae disciplinae munimina ministri Ecclesiae tales sanare procurent. Quod si non potuerint, separari valebunt. Sed postquam alias nuptias expetierint, illis viventibus quibus post junctae fuerint, prioribus quos reliquerant, etiam si possibilitas concumbendi eis reddita fuerit, reconciliari nequibunt. Quod in fine hujus capituli continetur, ex rigore magis dictum intelligendum est quam ex canonica aequitate. Vel intelligendum est non posse reconciliari prioribus nisi judicio Ecclesiae, quo divisio facta fuerat.

De furiosis addit.

Furiosi quoque, dum in amentia sunt, matrimonium contrahere non valent. Unde Fabianus (1): « Neque furiosus ne» que furiosa matrimonium contrahere possunt; sed si con» tractum fuerit, non separentur. » Item Nicolaus Papa: « Hi » qui matrimonium sani contraxerunt, et uni ex duobus, vel » ambobus, vel amentia vel furor vel aliqua infirmitas ac» cesserit, ob hanc infirmitatem talium conjugia solvi non » possunt. » Similiter est etiam sciendum de his qui ab adversariis excaecantur, vel membris truncantur, vel a barbaris exsecti fuerint.

De his qui cum duabus sororibus dormiunt.

De his etiam qui cum duabus sororibus, vel cum duobus fratribus dormiunt, videndum est quid censeant canones (2). » Qui dormierit cum duabus sororibus, et una ex illis ante » fuerit uxor, neutram ex ipsis habeat, nec ipsi adulteri » unquam in conjugio copulentur. » Item: « Nec propriae » uxori licet sibi reddere debitum, quam sibi reddidit illi» citam, sororem ejus cognoscendo; nec post mortem uxoris » licet ei vel adulterae copulari in conjugium. » Item Zacharias Papa (3): « Concubuisti cum sorore uxoris tuae. Si » fecisti, neutram habeas; et uxor tua si non fuerit conscia » sceleris, et continere non vult, nubat in Domino cui vult. » Tu vero et adultera sine spe conjugii maneatis; et dum » vivitis, poenitentiam agite. Quod ait: Cui vult nubat, » intelligendum est post mortem viri. » Unde Gregorius: « Qui » uxores suas in adulterio deprehendunt, nec ille nec illa » nec aliam uxorem accipiat vel alium virum, quamdiu ambo » vivunt. Si vero adultera mortua fuerit, vir ejus, si vult, » nubat; adultera vero nunquam, etsi mortuus fuerit vir e» jus, sed omnibus diebus poenitentiae lamenta persolvat. » Hic de illo adulterio agitur quod cum cognato viri vel cum cognata uxoris committitur.

Non est dimittenda uxor pro aliqua macula seu deformitate corporis.

Illud etiam sciendum est quod pro aliqua infirmitate vel macula corporali, non licet viro uxorem dimittere, et e converso; sed debet alter alteri subsidia providere. Unde Augustinus (de serm. Domini in monte, lib. 1, cap. 32, vel 18): « Si uxorem quis habeat sterilem, sive deformem cor» pore, vel debilem membris, vel caecam, vel claudam, vel » surdam, vel si quid aliud, sive morbis vel laboribus do» loribusque confectam, et quidquid excepta fornicatione ex» cogitari potest vehementer horribile; pro societate fideque » sustineat. »

---

(1) Ejus nomine in Decretis refertur causa 33, quaest. 1, cap. *Requisisti*. Sed non aliter quam ex illius epistola sine indice speciali notatur. Nec videtur ex Gregorio Magno sumptum, apud quem non occurrit, ut nec aliud ibi praemissum caput ex epistola Joanni Ravennati scripta praenotatum. An Gregorii junioris est, ex quo Panormitanus refert? Velut ex Gregorio quoque indefinite citat Caelestinus III, cap. *Laudabilem* extra. de frigid. et malef., ubi quae de septima manu propinquorum sequuntur, videre est, idest septem propinquis praesentibus, et simul jurantibus, ut infra (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Nicolai*: cum septima.

(3) *Al.* ut nunquam.

(4) In Concilio apud Compendium habito, ex quo refertur in Decretis ut supra, causa 33, qu. 1, cap. *Si quis* (*Ex edit. P. Nicolai*).

(5) *Al. additur* ita.

(6) Ut videre est in Decretis ibid. cap. *Si per Sortiarias*, quod ex Hincmaro praenotatur; sed nullus additur index, ut nec expresse apud illum occurrit, etsi ex ejus opusc. de divortio Lotharii et Thiebergae Reginae tom. 15 Biblioth. PP. sparsim colligi potest (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) Causa 33, in Decretis quaest. 7, cap. *Neque*, ut et ibid. cap. *Hi qui* habetur quod mox refertur ex Nicolao, ad Carolum Mogutinensem rescribente (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) Ex Concilio Aurelianensi praenotatur causa 27, quaest. 2, cap. *Qui dormierit*; sed in illo non reperiri appendix notat. Sensum illius porro in Concilio 1 Moguntino cap. 56, et in Concilio 2 sub Rabano cap. 29, inveniri causa 32, quaest. 7, cap. *Item dormierit* annotatur (*Ex edit. P. Nicolai*).

(3) Quod subjungitur ex Zacharia Papa et Gregorio (sed non Gregorio Magno) eadem causa 32, quaest. 7, respective habetur cap. *Concubuisti* quo ad Zachariam Papam, et cap. *Hi vero* quo ad Gregorium (*Ex edit. P. Nicolai*).

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de matrimonio et causis ejus, hic determinat de personis contrahentibus matrimonium: et dividitur in partes duas: in prima determinat de impedimentis matrimonii, quae non faciunt personas penitus illegitimas ad contrahendum; in secunda de illis quibus personae penitus ad matrimonium illegitimae redduntur, dist. 37, ibi: *Sunt ergo quidam ordines in quibus nullatenus potest contrahi conjugium*. Prima in duas: in prima determinat de impedimento quodam matrimonii, quod facit personam non simpliciter, sed aliquo modo, illegitimam, quod consistit in defectu naturae, scilicet frigiditate; secundo de impedimento conditionis secundum mores et statuta hominum, scilicet servitute, 36 dist., ibi: *Nunc de conditione videamus an valeat conjugium dividere*. Prima in duas: in prima determinat de impedimento frigiditatis, quod matrimonium contrahendum impedit; in secunda de impedimento per quod actus matrimonii jam contracti impeditur, scilicet de fornicatione, prout est causa divortii, 35 dist., ibi: *Hoc etiam notandum est etc*. Prima in duas: in prima prosequitur de impedimentis personarum ad contrahendum matrimonium in generali; in secunda descendit in speciali ad impedimentum de quo primo agere intendit, ibi: *De his enim qui causa frigiditatis debitum reddere non possunt, consulit Gregorius ut permaneant*. Et haec dividitur in duas: in prima ostendit quod frigiditas praecedens matrimonium impedit ne contrahatur; in secunda ostendit quod superveniens matrimonio ipsum dissolvere non possit, ibi: *Illud etiam sciendum est etc*. Prima in duas: in prima determinat de effectu naturae impediente matrimonium, per quem homo impotens redditur ad carnalem copulam; in secunda determinat de effectu peccati, per quem homo ineptus redditur ad idem, quod etiam matrimonium impedit, scilicet incestus, ibi: *De his etiam qui cum duabus sororibus, vel quae cum duobus fratribus dormiunt, videndum est*. Prima in duas: in prima determinat de impedimento quo natura impotens redditur ad opus carnale; in secunda de impedimento quo impotens redditur ad consentiendum in copulam conjugalem, ibi: *Furiosi quoque dum in amentia sunt, matrimonium contrahere non valent*. Prima in duas: in prima determinat de impotentia coeundi ex causa naturali (1), scilicet frigiditate; in secunda de impotentia quae ex maleficio, ibi: *De maleficii autem impedimento hoc tenendum decernitur*.

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur quinque: 1.° de impedimentis matrimonii in generali; 2.° utrum frigiditas impediat matrimonium; 3.° utrum maleficium; 4.° utrum furia, vel amentia; 5.° utrum incestus.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum matrimonio convenienter impedimenta assignentur.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod matrimonio inconvenienter impedimenta assignentur. Matrimonium enim quoddam sacramentum est contra alia divisum. Sed aliis non assignantur impedimenta. Ergo nec matrimonio assignari debent.

2. Praeterea, quanto aliquid est minus perfectum, tanto paucioribus modis impediri potest. Sed matrimonium inter alia sacramenta est minus perfectum. Ergo vel nulla vel paucissima impedimenta ei assignari debent.

3. Praeterea, ubicumque est morbus, ibi est necessarium remedium morbi. Sed concupiscentia, in cujus remedium matrimonium est indultum, est in omnibus. Ergo non debet esse aliquod impedimentum quod aliquam personam penitus illegitimam faciat ad contrahendum.

4. Praeterea, illegitimum dicitur quod est contra legem. Sed hujusmodi impedimenta quae matrimonio assignantur, non sunt contra legem naturae, quia non similiter inveniuntur in quolibet statu humani generis; plures enim gradus consanguinitatis inveniuntur esse prohibiti in uno tempore quam in alio; lex autem humana non potest, ut videtur, matrimonio impedimenta praestare; quia matrimonium non est ex institutione humana, sed divina, sicut et alia sacramenta. Ergo matrimonio non debent aliqua impedimenta assignari quae faciunt personas illegitimas ad contrahendum.

5. Praeterea, illegitimum et legitimum differunt per hoc quod est contra legem vel non contra legem, inter quae non cadit medium, cum sint opposita secundum affirmationem et negationem. Ergo non possunt esse aliqua matrimonii impedimenta, quibus personae mediae inter legitimas et illegitimas constituantur.

6. Praeterea, nullo impedimento potest a re aliqua removeri quod in definitione ejus cadit. Sed indivisibilitas cadit in definitione matrimonii, ut supra, dist. 27, qu. 1, art. 1, quaestiunc. 3. patuit. Ergo non possunt esse aliqua impedimenta quae matrimonium contractum dirimant.

7. Praeterea, conjunctio viri et mulieris non est licita nisi in matrimonio. Sed omnis conjunctio illicita dirimi potest. Ergo si aliquid impediat matrimonium contrahendum, hoc dirimet contractum de facto: et sic non debent aliqua impedimenta assignari matrimonio quae impediant contrahendum, et non dirimant contractum.

8. Sed contra, videtur quod debeant esse infinita matrimonii impedimenta. Quia matrimonium quoddam bonum est. Sed infinitis modis est defectus boni, ut dicit Dionysius (4 cap. de divin. Nomin.). Ergo infinita sunt impedimenta matrimonii.

9. Praeterea, impedimenta matrimonii accipiuntur secundum conditiones particularium personarum. Sed conditiones hujusmodi sunt infinitae. Ergo et matrimonii impedimenta.

Solutio. Respondeo dicendum, quod in matrimonio sunt quaedam quae sunt de essentia ipsius, et quaedam quae sunt de solemnitate ejus, sicut et in aliis sacramentis. Et quia remotis his quae non sunt de necessitate sacramenti, adhuc manet verum sacramentum; ideo impedimenta quae contrariantur his quae sunt de solemnitate sacramenti, non officiunt quin sit verum matrimonium; et talia dicuntur impedire contrahendum, sed non dirimunt contractum; sicut prohibitio Ecclesiae, et tempus feriatum; unde versus:

Ecclesiae vetitum, necnon tempus feriatum
Impediunt fieri, permittunt juncta teneri.

(1) *Al.* ex causa simili naturali.

Impedimenta autem quae contrariantur his quae sunt de essentia matrimonii, faciunt ut non sit verum matrimonium; et ideo dicuntur non solum impedire matrimonium contrahendum, sed dirimere contractum; quae his versibus continentur:

Error, conditio, votum, cognatio, crimen,
Cultus disparitas, vis, ordo, ligamen, honestas,
Si sis affinis, si forte coire nequibis:
Haec socianda vetant connubia, facta retractant.

Horum autem numerus hoc modo accipi potest. Potest enim matrimonium impediri aut ex parte contractus matrimonii, aut ex parte contrahentium. Si primo modo; cum contractus matrimonii fiat per voluntarium consensum, qui tollitur per ignorantiam et violentiam, erunt duo impedimenta matrimonii, scilicet *vis*, idest coactio, et *error* ex parte ignorantiae; et ideo de istis duobus impedimentis supra Magister determinavit, ubi agebatur de causa matrimonii. Nunc autem agit de impedimentis quae accipiuntur ex parte personarum contrahentium, quae sic distinguuntur. Potest enim aliquis impediri a matrimonio contrahendo vel simpliciter, vel respectu alicujus personae. Simpliciter, ut cum nulla possit matrimonium contrahere; et hoc non potest esse nisi quia impeditur a matrimoniali actu; quod quidem contingit dupliciter. Primo, quia non potest de facto; sive quia omnino non possit, et sic ponitur impedimentum *impotentia coeundi*; sive quia non libere possit, et sic ponitur impedimentum *conditio* servitutis. Secundo, quia non licite potest; et hoc secundum quod ad continentiam obligatur: quod contingit dupliciter; quia vel obligatur ex officio suscepto, et sic est impedimentum *ordinis;* vel ex voto emisso, et sic impedit *votum.* Si autem impeditur aliquis a matrimonio non simpliciter, sed respectu alicujus personae: vel propter obligationem ad alteram personam, sicut qui junctus est uni matrimonio, non potest alteri conjungi, et sic est *ligamen*, scilicet matrimonii; vel quia deficit proportio ad alteram personam: et hoc tripliciter. Primo propter nimiam distantiam ad ipsam, et sic est *disparitas cultus.* Secundo propter nimiam propinquitatem; et sic ponitur triplex impedimentum: scilicet *cognatio*, quae importat propinquitatem duarum personarum ratione tertiae matrimonio junctae; et *publicae honestatis justitia*, in qua est propinquitas duarum personarum ratione tertiae personae per sponsalia junctae. Tertio propter indebitam conjunctionem ad ipsam primo factam; et sic impedit *crimen* adulterii prius cum ipsa commissi.

Ad primum ergo dicendum, quod alia etiam sacramenta impediri possunt, si aliquid quod sit de essentia vel solemnitate sacramenti, subtrahatur, ut dictum est. Sed tamen magis matrimonio quam aliis sacramentis impedimenta assignantur, propter tres rationes. Primo, quia matrimonium consistit in duobus; et ideo pluribus modis potest impediri quam alia sacramenta, quae uni personae competunt singulariter. Secundo, quia matrimonium habet in nobis causam, sed alia quaedam sacramenta solum in Deo; unde et poenitentiae, quae habet causam in nobis aliquo modo, Magister supra, dist. 16, quaedam impedimenta assignavit, ut hypocrisim, ludos, et hujusmodi. Tertio, quia de aliis sacramentis est praeceptum vel consilium, sicut de bonis perfectioribus; sed de matrimonio est indulgentia, sicut de bono minus perfecto; et ideo, ut detur occasio proficiendi in melius, plura impedimenta assignantur matrimonio quam aliis sacramentis.

Ad secundum dicendum, quod perfectiora pluribus modis impediri possunt, inquantum ad ea plura requiruntur. Si autem sit aliquod imperfectum ad quod plura requiruntur, illud etiam habebit plura impedimenta; et sic est de matrimonio.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si non essent alia remedia, quibus etiam posset efficacius morbo concupiscentiae subveniri; quod falsum est.

Ad quartum dicendum, quod personae illegitimae ad matrimonium contrahendum dicuntur ex eo quod sunt contra legem qua matrimonium constituitur. Matrimonium autem, inquantum est in officium naturae, statuitur lege naturae; inquantum est sacramentum, statuitur jure divino; inquantum est in officium communitatis, statuitur lege civili; et ideo ex qualibet dictarum legum potest aliqua persona effici ad matrimonium illegitima. Nec est simile de aliis sacramentis, quae sunt sacramenta tantum. Et quia lex naturalis secundum diversos status recipit determinationes diversas, et jus positivum etiam variatur secundum diversas hominum conditiones in diversis temporibus; ideo Magister ponit in diversis temporibus diversas personas illegitimas fuisse.

Ad quintum dicendum, quod lex potest aliquid prohibere vel universaliter, vel in parte quantum ad aliquos casus; et ideo inter esse totaliter secundum legem, et esse totaliter contra legem, quae sunt contraria opposita, et non secundum affirmationem et negationem, cadit medium esse aliqualiter secundum legem, et aliqualiter contra legem: et propter hoc ponuntur quaedam personae mediae inter simpliciter legitimas et simpliciter illegitimas.

Ad sextum dicendum, quod impedimenta praedicta non dicuntur interimere matrimonium contractum quasi solventia verum matrimonium, quod rite contractum est; sed quia solvunt matrimonium quod contractum est de facto, et non de jure. Unde si impedimentum aliquod matrimonio rite facto superveniat, matrimonium solvere non valet.

Ad septimum dicendum, quod illa impedimenta quae dirimunt matrimonium contractum, impediunt quandoque matrimonium contrahendum, non ut non (1) fiat, sed ut non licite fiat verum matrimonium; et tamen si fiat, matrimonium verum contractum est, quamvis contrahens peccet; sicut si aliquis consecraret post comestionem, peccaret, contra statutum Ecclesiae faciens; nihilominus verum sacramentum perficeret; quia jejunium consecrantis non est de necessitate sacramenti.

Ad octavum dicendum, quod impedimenta quibus aliquod bonum per accidens impeditur, sunt infinita, sicut et omnes causae per accidens; sed causae corrumpentes aliquod bonum per se, sunt determinatae, sicut et causae constituentes; quia causae constructionis et destructionis sunt alicujus rei oppositae, vel eaedem contrario modo sumptae.

Ad nonum dicendum, quod conditiones particularium personarum in singulari sunt infinitae; sed in generali possunt reduci ad certum numerum; sicut in medicina patet, et in omnibus artibus operativis, quae particularium, in quibus est actus, conditiones considerant.

(1) *Al. deest* non.

ARTICULUS II.

Utrum frigiditas matrimonium contrahendum impediat.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod frigiditas matrimonium contrahendum non impediat. Copula enim carnalis non est de essentia matrimonii; quia perfectiora sunt matrimonia pari voto continentium, ut supra, dist. 26, dictum est. Sed frigiditas nihil tollit de matrimonio nisi carnalem copulam. Ergo non est impedimentum dirimens contractum matrimonium.

2. Praeterea, sicut nimia frigiditas impedit carnalem copulam, ita et nimia caliditas, quae hominem exsiccat. Sed caliditas non ponitur matrimonii impedimentum. Ergo nec frigiditas poni debet.

3. Praeterea, omnes vetuli sunt frigidi. Sed vetuli possunt matrimonium contrahere. Ergo frigiditas non impedit matrimonium.

4. Praeterea, si scit mulier virum esse frigidum, quando cum eo contrahit, verum est matrimonium. Ergo frigiditas, quantum est de se, matrimonium non impedit.

5. Praeterea, contingit in aliquo esse siccitatem sufficienter moventem ad carnalem copulam cum aliqua corrupta, non autem cum aliqua virgine; quia cito calidum evaporat ratione suae debilitatis, ut ad corrumpendum virginem non sufficiat. Et similiter in aliquo est sufficiens caliditas movens ad pulchram, quae magis concupiscentiam inflammat, quae non sufficienter movet ad turpem. Ergo videtur quod frigiditas etsi impediat respectu unius, non tamen simpliciter.

6. Praeterea, mulier universaliter est frigidior viro. Sed mulieres non impediuntur a matrimonio. Ergo nec viri frigidi.

Sed contra est quod dicitur extra. de frigidis et maleficiatis (cap. *Quod sedem*): *Sicut puer, qui non potest reddere debitum, non est aptus conjugio; sic qui impotentes sunt, minime apti ad contrahenda matrimonia reputantur.* Tales autem sunt frigidi. Ergo etc.

Praeterea, nullus potest se obligare ad impossibile. Sed in matrimonio homo se obligat ad carnalem copulam, quia ad hoc dat alteri sui corporis potestatem. Ergo frigidus, qui non potest carnaliter copulari, non potest matrimonium contrahere.

Solutio. Respondeo dicendum, quod in matrimonio est contractus quidam, quo unus alteri obligatur ad debitum carnale solvendum; unde sicut in aliis contractibus non est conveniens obligatio si aliquis se obliget ad hoc quod non potest dare vel facere; ita non est conveniens matrimonii contractus, si fiat ab aliquo qui debitum carnale solvere non possit; et hoc impedimentum vocatur impotentia coeundi nomine generali, quae quidem potest esse vel ex causa intrinseca et naturali, vel ex causa extrinseca accidentali, sicut per maleficium, de qua post dicetur. Si autem sit ex causa naturali, hoc potest esse dupliciter; quia vel est temporalis, cui potest subveniri beneficio medicinae, vel processu aetatis; et tunc non solvit matrimonium; vel est perpetua, et tunc solvit matrimonium; ita quod ille ex cujus parte allegatur impedimentum, perpetuo maneat absque spe conjugii, alius nubat cui vult in Domino. Ad hoc autem cognoscendum, utrum sit impedimentum perpetuum vel non perpetuum, Ecclesia tempus determinatum adhibuit, in quo hujus rei posset esse experimentum, silicet triennium; ita quod si post triennium, in quo fideliter ex utraque parte dederunt operam carnali copulae implendae, inveniatur matrimonium non esse consummatum, judicio Ecclesiae dissolvitur. Tamen in hoc Ecclesia quandoque errat; quia per triennium quandoque non sufficienter potest experiri perpetuitas impotentiae. Unde si Ecclesia se deceptam inveniat per hoc quod ille in quo erat impedimentum, invenitur carnalem copulam cum eadem vel alia perfecisse, reintegrat praecedens matrimonium, et dirimit secundum, quamvis de ejus licentia sit factum.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis actus carnalis copulae non sit de essentia matrimonii, tamen potentia ad hoc est de essentia ejus; quia per matrimonium datur utrique conjugum potestas in corpore alterius respectu carnalis copulae.

Ad secundum dicendum, quod caliditas superflua vix potest esse impedimentum perpetuum. Si tamen inveniretur quod per triennium impediret carnalem copulam, judicaretur perpetuum. Tamen quia frigiditas magis et frequentius impedit (tollit enim non solum commixtionem seminum, sed etiam rigorem membrorum, quo fit conjunctio corporum); ideo frigiditas magis hic ponitur impedimentum quam caliditas, cum omnis defectus naturalis ad frigiditatem reducatur.

Ad tertium dicendum, quod vetuli quamvis quandoque non habeant caliditatem sufficientem ad generandum, tamen habent caliditatem sufficientem ad carnalem copulam; et ideo conceditur eis matrimonium, secundum quod est in remedium; quamvis non competat eis secundum quod est in officium naturae.

Ad quartum dicendum, quod in quolibet contractu hoc universaliter tenetur, quod ille qui est impotens ad solvendum aliquid, non reputatur idoneus ad contractum illum quo se obligat ad ejus solutionem. Tamen impotens potest esse tripliciter. Uno modo, quia non potest solvere de jure; et sic talis impotentia omnibus modis facit contractum esse nullum, sive sciat ille cum quo facit talem (1) contractum hanc impotentiam, sive non. Alio modo quia non sit solvendo de facto; et tunc (2) si sciat ille cum quo contrahit, hanc impotentiam, et nihilominus contrahit, ostenditur quod alium finem ex contractu quaerit, et ideo contractus stat; si autem nescit, tunc contractus nullus est. Et ideo frigiditas, quae causat talem impotentiam ut homo non possit de facto solvere debitum, et conditio servitutis per quam homo non potest de facto libere reddere; impediunt matrimonium, quando alter conjugum ignorat hoc quod alius non potest reddere debitum. Impedimentum autem per quod aliquis non potest de jure reddere debitum, ut consanguinitas, annullat contractum matrimonium, sive sciat alter, sive non; et propter hoc Magister ponit quod haec duo faciunt personas omnino (3) illegitimas.

Ad quintum dicendum, quod non potest esse perpetuum impedimentum naturale in viro respe-

---

(1) *Al.* talis.
(2) *Al.* tamen.
(3) *Al.* non omnino.

ctu unius personae et non respectu alterius; sed si non possit implere carnalem actum cum virgine, et possit cum corrupta, tunc medicinaliter aliquo instrumento posset claustra pudoris frangere, et ei conjungi. Nec esset hoc contra matrimonium; quia non fieret ad delectationem, sed ad medicamentum. Abominatio autem mulieris non est causa naturalis, sed accidentalis extrinseca; et ideo de ea idem est judicium quod de maleficio, de quo post dicetur.

Ad sextum dicendum, quod mas est agens in generatione, sed femina est patiens; et ideo major caliditas requiritur in viro ad opus generationis quam in muliere; unde frigiditas, quae facit virum impotentem, non faceret mulierem impotentem. Sed in muliere potest esse impedimentum naturale ex causa alia, scilicet arctatione; et tunc idem est judicium de arctatione mulieris, et de frigiditate viri.

ARTICULUS III.

Utrum maleficium possit matrimonium impedire.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod maleficium non possit matrimonium impedire. Hujusmodi enim maleficia fiunt operatione daemonum. Sed daemones non habent potestatem impediendi matrimonii actum magis quam alios corporales actus, quos impedire non possunt; quia sic totum mundum perverterent; si comestionem et gressum (1) et alia hujusmodi impedirent. Ergo per maleficia non potest impediri matrimonium.

2. Praeterea, opus Dei est fortius quam opus diaboli. Sed maleficium est opus diaboli. Ergo non potest impedire matrimonium, quod est opus Dei.

3. Praeterea, nullum impedimentum dirimit contractum matrimonii, nisi sit perpetuum. Sed maleficium non potest esse impedimentum perpetuum: quia cum diabolus non habeat potestatem nisi super peccatores, expulso peccato tolletur maleficium; vel etiam per aliud maleficium, vel per exorcismos Ecclesiae, qui sunt ordinati ad reprimendam vim daemonum. Ergo maleficium non potest impedire matrimonium.

4. Praeterea, carnalis copula non potest impediri nisi impediatur potentia generandi, quae est principium ejus. Sed unius viri potentia generativa se habet ad omnes mulieres aequaliter. Ergo per maleficium non potest esse impedimentum respectu unius viri, nisi sit respectu omnium.

Sed contra est quod dicitur in Decret. 33, qu. 1 (cap. 4): *Si* (2) *per sortiarias vel maleficas;* et infra: *Si sanari non potuerint, separari valebunt.*

Praeterea, potestas daemonis est major quam hominis. Job 40, 24: *Non est potestas super terram quae comparetur ei.* Sed opere humano potest aliquis vir fieri impotens ad carnalem copulam per aliquam potestatem, vel castraturam; et ex hoc matrimonium impediri. Ergo multo fortius hoc virtute daemonis fieri potest.

Solutio. Respondeo dicendum, quod quidam dixerunt, quod maleficium nihil erat in mundo, nisi in aestimatione hominum, qui effectus naturales, quorum causae sunt occultae, maleficiis imputabant. Sed hoc est contra auctoritates sanctorum, qui dicunt, quod daemones habent potestatem supra corpora, et supra imaginationem hominum, quando a Deo permittuntur; unde per eos malefici signa aliqua facere possunt. Procedit autem haec opinio ex radice infidelitatis, sive incredulitatis, quia non credunt esse daemones nisi in aestimatione vulgi tantum, ut terrores quos homo sibi ipsi facit ex sua aestimatione, imputet daemoni; et quia etiam ex imaginatione vehementi aliquae figurae apparent in sensu tales quales homo cogitat, et tunc creduntur daemones videri. Sed haec vera fides repudiat, per quam Angelos de caelo cecidisse, et daemones esse credimus, et ex subtilitate suae naturae multa posse quae nos non possumus; et ideo illi qui eos ad talia facienda inducunt, malefici vocantur.

Et ideo dixerunt alii, quod per maleficia praestari potest impedimentum carnali copulae; sed nullum tale est perpetuum: unde non dirimit matrimonium contractum; et dicunt, jura quae hoc dicebant, esse revocata. Sed hoc est contra experimentum, et contra nova jura, quae antiquis concordant.

Et ideo distinguendum est: quia impotentia coeundi ex maleficio aut est perpetua, et tunc matrimonium dirimit; aut non est perpetua, et tunc non dirimit. Et ad hoc experiendum eodem modo Ecclesia tempus praefixit, triennium scilicet, sicut de frigiditate dictum est. Tamen haec est differentia inter maleficium et frigiditatem: quia qui est impotens ex frigiditate, sicut est impotens ad unam, ita ad aliam; et ideo quando matrimonium dirimitur, non datur ei licentia ut alteri conjungatur: sed ex maleficio homo potest esse impotens ad unam, et non ad aliam; et ideo quando judicio Ecclesiae matrimonium dirimitur, utrique datur licentia quod alteram copulam quaerat.

Ad primum ergo dicendum, quod quia corruptio peccati prima, per quam homo servus est factus diaboli, in nos per actum generantem devenit, ideo maleficii potestas permittitur diabolo a Deo in hoc actu magis quam in aliis; sicut in serpentibus magis ostenditur virtus maleficiorum, ut dicitur, quam in aliis animalibus, quia per serpentem diabolus mulierem tentavit.

Ad secundum dicendum, quod opus Dei potest opere diaboli impediri divina permissione; non quod diabolus Deo sit fortior, ut per violentiam operà ejus destruat.

Ad tertium dicendum, quod maleficium est ita perpetuum quod non potest habere remedium humano opere; quamvis Deus posset remedium praestare daemonem cogendo, vel etiam daemon desistendo. Non enim oportet semper ut id quod per maleficium factum est, possit per maleficium aliud destrui, ut ipsi malefici confitentur; et tamen si posset per maleficium remedium adhiberi, nihilominus perpetuum reputatur: quia nullo modo debet aliquis daemonis auxilium per maleficia invocare. Similiter non oportet quod si propter peccatum aliquod data est diabolo potestas in aliquem, cessante peccato cesset potestas: quia poena interdum remanet culpa transeunte. Similiter etiam exorcismi Ecclesiae non valent ad reprimendum daemones semper quantum ad omnes molestias corporales, judicio divino hoc exigente; semper tamen

(1) *Al.* et egressum.

(2) Nicolai: *Si per sortiarias vel maleficas, occulto, sed nunquam injusto Dei judicio permittente, et diabolo praeparante, concubitus non sequitur, hortandi sunt quibus ista eveniunt, ut puram confessionem faciant etc.*

valent contra illas infestationes daemonum contra quas principaliter instituta sunt.

Ad quartum dicendum, quod maleficium quandoque potest praestare impedimentum ad omnes, quandoque ad unam tantum: quia diabolus voluntaria causa est, non ex necessitate naturae agens. Et praeterea impedimentum maleficii potest esse ex impressione daemonis in imaginatione hominis, ex qua tollitur viro concupiscentia movens ad talem mulierem, et non ad aliam.

ARTICULUS IV.

Utrum furia impediat matrimonium.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod furia non impediat matrimonium. Matrimonium enim spirituale, quod in baptismo contrahitur, est dignius quam carnale. Sed furiosi possunt baptizari. Ergo et matrimonium contrahere.

2. Praeterea, frigiditas impedit matrimonium, inquantum impedit carnalem copulam (1), quae non impeditur per furiam. Ergo nec matrimonium.

3. Praeterea, matrimonium non dirimitur nisi per aliquod impedimentum perpetuum. Sed de furia non potest sciri quod sit impedimentum perpetuum. Ergo non dirimit matrimonium.

4. Praeterea, in versibus praedictis sufficienter continentur impedimenta dirimentia matrimonium. Sed ibi non fit mentio de furia. Ergo etc.

Sed contra, plus tollit rationis usum furia quam error. Sed error impedit matrimonium. Ergo et furia.

Praeterea, furiosi non sunt idonei ad aliquem contractum faciendum. Sed matrimonium est contractus quidam. Ergo etc.

Solutio. Respondeo dicendum, quod furia aut praecedit matrimonium, aut sequitur. Si sequitur, nullo modo dirimit matrimonium. Si autem praecedit; aut furiosus habet lucida intervalla. aut non. Si habet, tunc quamvis dum est in illo intervallo non sit tutum quod matrimonium contrahat, quia nescit prolem educare; tamen si contrahit, matrimonium est. Si autem non habet, vel si quando non habet, contrahit; tunc quia non potest esse consensus ubi deest rationis usus, non erit verum matrimonium.

Ad primum ergo dicendum, quod usus rationis non exigitur ad baptismum quasi causa ipsius, sicut exigitur ad matrimonium; et ideo non est similis ratio. Tamen de baptismo furiosorum supra, distinct. 6, dictum est.

Ad secundum dicendum, quod furia impedit matrimonium ratione causae suae, quae est consensus, quamvis non ratione actus, ut frigiditas. Sed tamen simul cum frigiditate Magister determinat, quia utrumque est quidam naturae defectus.

Ad tertium dicendum, quod momentaneum impedimentum, quod causam matrimonii, scilicet consensum, impedit, matrimonium totaliter tollit. Sed impedimentum quod impedit actum, oportet esse perpetuum ad hoc quod matrimonium tollat.

Ad quartum dicendum, quod hoc impedimentum reducitur ad errorem: quia utrobique defectus consensus ex parte rationis est.

(1) *Nicolai*: sed carnalis copula non impeditur.

ARTICULUS V.

Utrum incestus quo quis cognoscit sororem uxoris suae, matrimonium dirimat.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod incestus quo quis cognoscit sororem uxoris suae, matrimonium non dirimat. Quia mulier non debet puniri pro peccato viri. Sed puniretur, si matrimonium solveretur. Ergo etc.

2. Praeterea, plus peccat qui propriam consanguineam cognoscit, quam qui cognoscit consanguineam uxoris. Sed primum peccatum non impedit matrimonium. Ergo nec secundum.

3. Praeterea, si in poenam peccati hoc infligitur, videtur, etiam si mortua uxore cum alia contrahat incestuosus, quod separari debeant; quod non est verum.

4. Praeterea, hoc etiam impedimentum non connumeratur inter alia supra enumerata. Ergo non dirimit contractum matrimonium.

Sed contra, quia per hoc quod cognoscit sororem uxoris, contrahitur affinitas ad uxorem. Sed affinitas dirimit matrimonium contractum. Ergo et incestus praedictus.

Praeterea, in quo quis peccat, in hoc punitur. Sed talis peccat contra matrimonium. Ergo debet puniri, ut matrimonio privetur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod si aliquis cognoscit sororem aut aliam consanguineam uxoris suae ante matrimonium contractum, etiam post sponsalia, oportet matrimonium separari ratione affinitatis contractae. Si autem post matrimonium contractum et consummatum, non debet totaliter separari matrimonium; sed vir amittit jus petendi debitum, nec potest petere sine peccato; sed tamen debet reddere petenti, quia uxor non debet puniri de peccato viri. Sed post mortem uxoris debet omnino manere absque spe conjugii, nisi cum eo dispensetur propter fragilitatem suam, cui timetur de illicito coitu. Si tamen praeter dispensationem contrahat, peccat contra statutum Ecclesiae faciens; non tamen propter hoc matrimonium separandum est.

Et per hoc patet solutio ad objecta: quia incestus ponitur matrimonii impedimentum non tam ratione culpae, quam ratione affinitatis quam causat; et ideo etiam non connumeratur aliis impedimentis, sed in impedimento affinitatis includitur.

Expositio textus.

Maneant uterque innupti. Hoc intelligitur quando ex utroque impedimentum allegatur: alias ille tantum innuptus manere debet ex cujus parte impedimentum proponitur.

Quod si mulier causetur, et dicat: Volo esse mater, et filios procreare etc. Videtur ex hoc quod ratione sterilitatis matrimonium solvi possit. — Et dicendum, quod non: quia in sterilibus etsi matrimonium non habeat intentum suum, secundum quod est in officium naturae, habet tamen secundum quod est in remedium per carnalem copulam; unde ponitur hic procreatio filiorum pro carnali copula, quam mulieres verecundantur expetere.

Septima manu propinquorum juret quod nunquam carnaliter convenerint. Divortium hoc modo fieri debet. Cum impotentia coeundi allegatur, si

uterque confiteatur, scilicet vir et uxor; vel (1) si est evidens impedimentum, ut in eunuchis, possunt statim separari. Si autem non est evidens, praecipiendum est eis ut adhuc cohabitent bona fide carnali copulae operam dantes. Quod si usque ad triennium fieri nequit, tunc jurabit uterque quod bona fide operam dantes, carnaliter conjungi non potuerunt; et ut divortium non de facili celebretur, requiritur quod septem de propinquis, qui melius de hoc possunt per signa probabilia scire veritatem, jurent quod credant eos verum dixisse.

Perjurii crimine (2) *rei teneantur;* idest, eorum testimonium ita pro nihilo computatur ac si perjuri essent; non tamen culpam aut (3) infamiam perjurii incurrunt, si eos verum dicere credebant.

Sed si vir asserit se debitum reddidisse uxori, et illa diffitetur, cui potius fides habenda sit merito quaeritur. Item sciendum, quod quando vir asserit copulam carnalem praecessisse, mulier negat; standum est juramento viri, nisi per aspectum corporis sui mulier probare velit virum esse mentitum. Si tamen vir falsum jurat, et uxor contrarium non possit probare, potest sibi providere de seorsum jacendo, ne ex impetitione viri ad libidinem provocetur, et periculum incontinentiae immineat. Si autem vir neget carnalem copulam praecessisse, non est standum juramento ejus, quamvis sit caput mulieris, si mulier affirmet: quia sic daretur facultas multis viris dimittendi uxores suas.

Quod in fine hujus capituli continetur, ex rigore magis dictum intelligendum est quam ex canonica aequitate. Sciendum est, quod si maleficium fuerit generaliter respectu cujuslibet faciens impotentiam coeundi, tunc si alteri nupserit, ostendetur impedimentum non fuisse perpetuum; unde debet ad prius conjugium redire. Si autem fuerit personale, idest respectu specialis personae, cum utrique detur licentia alteri nubendi; non potest reddita potentia nubendi ad pristinum matrimonium redire, quia nullum fuit, et secundum est verum matrimonium.

Sed si contractum fuerit, non separentur. Hoc intelligitur, si fuit contractum quando habebant lucida intervalla.

Nec propriae uxori licet sibi reddere debitum. Hoc non tenetur modo. Vel dicendum, quod reddere debitum vocat universaliter carnalem copulam, quia privatus est quantum est ex parte sua, quamvis uxori suum jus remaneat. Quamvis enim matrimonium non claudicet, tamen jus petendi debitum potest esse in uno, et non in alio.

(1) *Al. deest* vel.
(2) Al. *Perjurii enim crimen etc.*
(3) *Al.* ante.

DISTINCTIO XXXV.

Eodem jure utitur vir et mulier.

Hoc etiam notandum est, quod cum Dominus concedat viro uxorem dimitti causa fornicationis, eadem licentia non tollitur feminis. Unde Hieronymus (epist. 30 ad Oceanum, seu in epit. Fabiolae): « Praecepit Dominus uxorem non » dimitti, excepta causa fornicationis; et si dimissa fuerit, » manere innuptam. Quidquid viris praecipitur, hoc conse» quenter redundat ad feminas. Non enim adultera uxor di» mittenda est, et vir moechus tenendus. » Item (ibid.): « A» pud nos quod non licet feminis, aeque non licet viris; et » eadem servitus pari conditione censetur. » Ex his ostenditur quod mulier potest super fornicatione virum convenire, ut vir mulierem. Unde Innocentius Papa (1): « Christiana re» ligio adulterium in utroque sexu pari ratione condemnat; » sed viros suos mulieres non facile adulterio accusant; viri » autem liberius uxores suas adulteras apud sacerdotes de» ferre consueverunt; et ideo mulieribus prodito earum cri» mine negatur communio; virorum autem latente commisso, » non facile quisquam ex suspicionibus arcetur; qui tamen » submovebitur, si ejus flagitium detegatur.

Quod fornicariam nequit dimittere vir, nisi ipse (2) expers fuerit, et e converso.

Si vero quaeritur, an adulter adulteram possit dimittere causa fornicationis, dicimus, quia nequit adultera uxor dimitti a viro, nisi et ipse expers fornicationis existat, et e converso. Unde Augustinus (lib. 1 de serm. Domini in monte, cap. 28): « Ni» hil iniquius est quam causa fornicationis dimittere uxorem, » si et ipse convincitur fornicari. Occurrit enim illud (Rom. » 2, 1): In quo alterum judicas, teipsum condemnas. Qua» propter quisquis fornicationis causa vult abjicere uxorem, » prior debet esse a fornicatione purgatus, quod similiter et » de femina dixerim. » Idem (3): « Indignantur mariti, si » audiant adulteros viros pendere similes adulteris feminis » poenas, cum tanto gravius eos puniri oportuerit quanto » magis ad eos pertinet et virtute vincere, et exemplo re» gere feminas. » Ex his apparet quod adulter adulteram dimittere non valet, et e converso.

Quod possunt reconciliari qui separantur causa fornicationis.

Si quis autem fornicationis expers fornicariam dimiserit, alii copulari non potest, sed continere oportet, vel ad dimissam redire: sic et de femina. Unde et Apostolus (1 Corinth. 7, 10): « His qui matrimonio juncti sunt, praecipio non ego, » sed Dominus, uxorem a viro non discedere: quod si di» scesserit, maneat innupta, aut viro suo reconcilietur; » et de viro addit: « Et vir uxorem non dimittat. » Sed Ambrosius (Ambrosiaster super eumdem locum) ait: « Ideo non » subdit de viro sicut de muliere, licet (1) viro aliam ducere. » Sed hoc a falsariis in Ambrosii libro positum creditur. Supplendum enim esse in viro, quod ibi de uxore praemisit, aperte dicit Augustinus sic (de sermone Domini in monte, lib. 1, cap. 25, vel 14): « Quare non addit de muliere quod » praemisit de viro, nisi quod similem formam vult intelligi, » ut si dimiserit, quod causa fornicationis permittitur, maneat » sine uxore, aut reconcilietur uxori? » Idem (paulo post): » Si nec nubere illi conceditur vivo viro a quo recessit, nec » huic alteram ducere viva uxore quam dimisit; multo minus » fas est illicita cum quibuslibet stupra committere. » Idem (ibid. paulo supra): « Ut non facile dimittatur uxor, Domi» nus solam fornicationis causam excepit; ceteras vero uni» versas molestias, si quae extiterint, jubet pro fide conju» gali et pro castitate fortiter sustineri; et moechum dixit » qui a viro solutam duxit. » Ex his ostenditur quod si causa fornicationis sit separatio, non potest vir vel mulier in aliam transire copulam. Possunt autem reconciliari, et cohabitare sicut prius, si dimissum alter revocare voluerit.

(1) Epist. 3, cap. 4 (*Ex edit. P. Nicolai*).
(2) *Addit Nicolai* fornicationis.
(3) Lib. de adulterinis conjugiis, cap. 8 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) *Nicolai*: ideo non etiam subdit de viro sicut de muliere, quod sic maneat, si discesserit, quia licet etc.

Quae praedictis videntur obviare.

Dicit tamen Joannes Chrysostomus (1): « Sicut crudelis » et iniquus est qui castam dimittit; sic fatuus est et ini- » quus qui retinet meretricem: patronus enim turpitudinis » est qui celat crimen uxoris. » Item Hieronymus (2): « Cum » mulier unam carnem in aliam diviserit, et se fornicatione » a marito separaverit, non debet teneri, ne virum quoque » sub maledicto faciat, dicente Scriptura (Proverb. 18, 22): » Qui tenet adulteram, stultus est et insipiens. » Idem ad Amandum presbyterum scribens (epist. 147), de quadam quae viro suo vivente alii nupserat, sic ait: « Rem novam » loquor, immo non novam, sed veterem, quae veteris te- » stamenti auctoritate confirmatur. (Deut. 24): Si reliquerit » secundum (3) virum mulier, et reconciliari voluerit priori, » non potest. »

Determinatio.

Sed haec omnia intelligenda sunt de illa quae ab adulterio redire noluit, nec per poenitentiam peccatum delere. Quod si vir scienter patitur, consentire videtur. Si enim in adulterio perseverare elegit, patronus turpitudinis et lenocinii reus maritus habebitur, nisi eam adulterii ream facere voluerit. Si autem a peccato recesserit, et per poenitentiam illud purgaverit, poterit viro reconciliari. Unde Augustinus (4): « Quod tibi durum videtur, ut post adulterium reconcilietur » conjux conjugi (5), si fides adsit, non erit durum. Cur enim ad- » huc deputamus adulteros quos credimus poenitentia esse sana- » tos? » Idem (6): « Non erit turpis nec difficilis, etiam post » patrata et purgata adulteria, reconciliatio conjugii, ubi per » claves regni caelorum non dubitatur fieri remissio pecca- » torum: non ut post viri divortium adultera revocetur, sed » ut post Christi consortium adultera non vocetur » (7). Item Gregorius: « Debet recipere peccatricem quae poenitentiam » egit, sed non saepe. » Item Hermes: « Si vir scierit uxo- » rem suam deliquisse, et non egerit poenitentiam mulier; » si permanet in fornicatione sua, et vir vivit cum illa, vir » reus erit, et particeps peccati. Quod si mulier dimissa e- » gerit poenitentiam, et voluerit ad virum reverti, debet re- » cipere peccatricem quae poenitentiam egit, sed non saepe. »

De illis qui se ante polluerunt per adulterium.

Solet etiam quaeri, an valeat duci in conjugium quae prius est polluta per adulterium. De hoc Leo Papa ait (1): « Nullus ducat in matrimonium quam prius polluit adulterio. » Item (2): « Relatum est auribus sanctorum sacerdotum, quem- » dam alterius uxorem stupro violasse, et insuper moechae » juramentum dedisse, quod post legitimi mariti mortem, si » superviveret, duceret eam in uxorem; quod factum est. » Tale ergo connubium prohibemus et anathematizamus » His aliisque auctoritatibus vetantur in conjugium copulari, qui se prius adulterio maculaveruut. Sed e contra Augustinus ostendit, dicens (lib. 1 de Nuptiis et Concupisc., cap. 10): « Denique, mortuo eo cum quo fuit verum conjugium, fieri » potest conjugium cum qua praecessit adulterium. Idem (3): » Posse fieri sane licitas nuptias ex personis illicite conjun- » ctis honesto placito subsequente manifestum est. »

Determinatio.

Sed haec ultima auctoritas de concubinis loquitur, perhibens concubinas posse transire ad honestum placitum nuptiarum, si castitatem et fidem servare velint. Prima vero auctoritas Augustini de illis ait qui de peccato poenituerunt, et nihil in mortem viri machinati sunt, nec vivente viro fidem adulterae dedit moechus quod eam in conjugio duceret, si superviveret. Qui vero haec faciunt, aliis praemissis auctoritatibus prohibentur copulari.

---

(1) Hom. 32, in Matth. Sive Auctor operis imperfecti sub S. Chrysostomi nomine in Decretis relatus causa 32, quaest. 1, cap. *Sicut* (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) In Matth. cap. 19 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(3) *Nicolai*: suum.

(4) Ad Pollentium de adulterinis conjugiis lib. 2, cap. 6. Sed appendices ex Augustino subsequentes cap. *Quod autem sibi* et cap. *Non erit* (*Ex edit. P. Nicolai*).

(5) *Al. deest* conjugi.

(6) Eodem lib., cap. 9 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(7) *Nicolai*: Item Gregorius hom. 29, in Evang.: « Si » quod promisit, minime servavit, videamus utrum sciat » plangere quod erravit. Apud misericordem namque judi- » cem nec ille fallax habebitur qui ad veritatem revertitur » etiam postquam mentitur: quia omnipotens Deus dum li- » benter nostram poenitentiam suscipit, ipse suo judicio hoc » quod erravimus abscondit. » Licet enim id Gregorius de illis dicat qui omnibus antiqui hostis operibus ac pompis in die baptismatis renuntiare promittentes, non servant post baptismum quod ante illum spoponderant, sed ad prava opera dilabuntur, ac deinde plangentes lapsum suum suscipiuntur misericorditer a Deo, et apud illum veniam inveniunt; nihilominus in Decretis causa 32, quaest. 1, cap. *Apud*, speciatim feminis applicatur quae conjugibus fidem non servantes, poenitentiam subinde agunt, et proinde ab ipsis conjugibus suscipi debent. Item Hermes (in libro qui inscribitur Pastor). Si vir scierit etc. *Quem tamen Pastoris Librum ut apocryphum rejici a Gelasio in Decretis dist. 15, cap.* Sancta Romana, *ad marginem notat.*

(1) Ejus nomine in Decretis refertur causa 31, cap. *Nullus* absque indice speciali, nec tale quidquam apud illum occurrit; sed hoc ipsum potius colligitur ex Concilio Triburiensi quod ibidem refertur cap. *Illud vero*, ut et sequens appendix cap. *Relatum est*, sed cap. *Denique* referuntur quae subjunguntur ex Augustino (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) Ex eodem Concilio Triburiensi (*Ex edit. P. Nicolai*).

(3) Lib. de bono Conjugali, cap. 14 (*Ex edit. P. Nicolai*).

Divisio textus.

Postquam determinavit de impotentia coeundi, quae actum matrimonii impedit, hic determinat de separatione a toro propter peccatum fornicationis, quae similiter actum matrimonii tollit vinculo matrimoniali durante; et dividitur in partes duas: in prima ostendit quomodo adulterium sequens matrimonium tollit actum matrimonii vinculo matrimoniali durante; in secunda ostendit quomodo adulterium praecedens matrimonium, etiam matrimoniale vinculum tollit, ibi: *Solet etiam quaeri, an valeat duci in conjugium quae prius est polluta per adulterium.* Prima in duas: in prima ostendit quando licet uxorem dimittere propter fornicationem; in secunda inquirit, utrum dimittere sit necessitatis, an liceat ei eam retinere, ibi: *Dicit tamen Joannes Chrysostomus etc.* Prima in duas: in prima ostendit quod viro licet dimittere uxorem, et e converso, propter fornicationem commissam; in secunda ostendit quod neutri post separationem licet nubere propter prioris matrimonii vinculum manens, ibi: *Si quis autem fornicationis expers fornicariam dimiserit, alii copulari non potest.* Circa primum duo facit: primo ostendit quod uterque conjugum potest alium dimittere propter fornicationem, quando ipse est a fornicatione immunis; secundo ostendit quod hoc non potest fieri, quando ipse simili crimini subjacet, ibi: *Si vero quaeritur, an adulter adulteram possit dimittere causa fornicationis; dicimus etc.*

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur sex: 1.° utrum liceat viro uxorem dimittere causa fornicationis; 2.° utrum ad hoc teneatur; 3.° utrum possit dimittere proprio judicio, vel judicium Ecclesiae requiratur; 4.° utrum vir et uxor quantum ad hoc sint aequalis conditionis; 5.° utrum post divortium debeant manere innupti; 6.° de reconciliatione.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum propter fornicationem liceat viro uxorem dimittere.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod propter fornicationem non liceat viro uxorem dimittere. Non enim pro malo est malum reddendum. Sed vir dimittens uxorem propter fornicationem, videtur malum pro malo reddere. Ergo hoc non licet.

2. Praeterea, majus peccatum est si uterque fornicetur quam si alter tantum. Sed si uterque fornicetur, non poterit fieri divortium propter hoc. Ergo nec si unus tantum fornicatus fuerit.

3. Praeterea, fornicatio spiritualis et quaedam alia peccata sunt graviora quam fornicatio carnalis. Sed propter illa non potest fieri separatio a toro. Ergo nec propter fornicationem carnalem.

4. Praeterea, vitium contra naturam magis remotum est a matrimonii bonis quam fornicatio, quae modo naturae fit. Ergo magis debuit poni causa separationis quam fornicatio.

Sed contra est quod dicitur Matth. 5.

Praeterea, illi qui frangit fidem, non tenetur aliquis fidem observare. Sed conjux fornicando frangit fidem quam alteri conjugi debet. Ergo alter potest alterum propter causam fornicationis dimittere.

Solutio. Respondeo dicendum, quod Dominus dimittere uxorem concessit propter fornicationem in poenam illius qui fidem fregit, et in favorem illius qui servavit, ut non sit astrictus ad reddendum debitum ei qui non servavit fidem. Et propter hoc excipiuntur septem casus in quibus non licet viro uxorem dimittere fornicantem, in quibus vel uxor a culpa immunis est, vel utrique sunt aequaliter culpabiles. Primus est, si ipse vir similiter fornicatus fuerit. Secundus, si ipse uxorem prostituerit. Tertius, si uxor virum suum mortuum probabiliter credens propter longam ejus absentiam, alteri nupserit. Quartus est, si latenter cognita est ab aliquo sub specie viri lectum subintrante. Quintus, si fuerit vi oppressa. Sextus, si reconciliaverit eam sibi post adulterium perpetratum, carnaliter eam cognoscens. Septimus, si matrimonio in infidelitate utriusque contracto, vir dederit uxori libellum repudii, et uxor alteri nupserit; tunc enim si utrique convertantur, tenetur eam vir recipere (1).

Ad primum ergo dicendum, quod vir si dimittat uxorem fornicantem livore vindictae, peccat; si autem ad infamiam propriam cavendam, ne videatur particeps criminis, vel ad vitium uxoris corrigendum, vel ad evitandum prolis incertitudinem, non peccat.

Ad secundum dicendum, quod divortium ex causa fornicationis fit uno accusante alium; et quia nullus potest accusare qui in simili crimine existit, quando uterque fornicatur, divortium celebrari non potest; quamvis magis peccetur contra matrimonium utroque fornicante quam altero tantum.

Ad tertium dicendum, quod fornicatio est directe contra bona matrimonii; quia tollitur per eam certitudo prolis, et fides frangitur, et significatio non servatur, dum unus conjugum pluribus carnem suam dividit; et ideo alia crimina quamvis forte sint majora fornicatione, non causant divortium. Sed quia infidelitas, quae dicitur spiritualis fornicatio, etiam est contra matrimonii bonum, quod est proles educanda ad cultum Dei; etiam ipsa facit divortium; sed tamen aliter quam corporalis fornicatio; quia propter unum actum fornicationis carnalis potest procedi ad divortium, non autem propter unum actum infidelitatis, sed propter consuetudinem quae pertinaciam ostendit, in qua infidelitas perficitur.

Ad quartum dicendum, quod etiam propter vitium contra naturam potest procedi ad divortium; sed tamen non fit ita mentio de ipso, tum quia est passio innominabilis, tum quia rarius accidit, tum quia non ita causat incertitudinem prolis.

ARTICULUS II.

Utrum vir teneatur ex praecepto uxorem fornicantem dimittere.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod vir teneatur ex praecepto uxorem fornicantem dimittere. Vir enim, cum sit caput uxoris, tenetur uxorem corrigere. Sed separatio a toro est inducta ad correctionem uxoris fornicantis. Ergo tenetur eam a se separare.

2. Praeterea, qui consentit peccanti mortaliter, ipse etiam mortaliter peccat. Sed retinens uxorem fornicantem, videtur consentire ei, ut in littera dicitur. Ergo peccat, nisi eam a se ejiciat.

3. Praeterea, 1 Corinth., 6, 16, dicitur: *Qui adhaeret meretrici, unum corpus efficitur.* Sed non potest aliquis simul esse membrum meretricis et Christi, ut ibidem dicitur. Ergo vir uxori fornicanti adhaerens, membrum Christi esse desinit, mortaliter peccans.

4. Praeterea, sicut cognatio tollit matrimonii vinculum, ita fornicatio separat a toro. Sed postquam vir noverit consanguinitatem sui ad uxorem, peccat mortaliter cognoscens ipsam. Ergo si cognoscat uxorem postquam scit ipsam esse fornicatam, mortaliter peccat.

5. Sed contra est quod dicit Glossa (Augustini et Bedae) 1 Corinth., 7, quod Dominus permisit causa fornicationis uxorem dimittere. Ergo non est in praecepto.

6. Praeterea, quilibet potest dimittere alteri quod in se peccavit. Sed uxor fornicando peccat in virum. Ergo vir potest ei parcere, ut non dimittat eam.

Solutio. Respondeo dicendum, quod dimissio uxoris fornicantis introducta est ad corrigendum uxoris crimen per talem poenam. Poena autem corrigens non requiritur ubi emendatio jam praecessit; et ideo si mulier de peccato poeniteat, vir non tenetur eam dimittere; si autem non poeniteat,

(1) *Addit Nicolaius*: (extra. de Divortiis, cap. *Gaudemus* prope finem).

tenetur, ne peccato ejus consentire videatur, dum correctionem debitam non apponit.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum fornicationis in uxore potest corrigi non tantum tali poena, sed etiam verbis et verbere; et ideo si alias ad correctionem sit parata, non tenetur vir praedictam poenam ad ejus correctionem adhibere.

Ad secundum dicendum, quod tunc vir uxori consentire videtur quando eam tenet non cessantem a peccato praeterito; si autem emendata fuerit, non ei consentit.

Ad tertium dicendum, quod ex quo de peccato fornicationis poenituit, meretrix dici non potest; et ideo vir se ei conjungendo, membrum meretricis non fit. Vel dicendum, quod non conjungitur ei quasi meretrici, sed quasi uxori.

Ad quartum dicendum, quod non est simile; quia consanguinitas facit ut non sit inter eos matrimoniale vinculum, et ideo carnalis copula esset illicita; sed fornicatio non tollit vinculum praedictum; et ideo actus remanet, quantum est de se, licitus, nisi per accidens illicitus fiat, inquantum vir consentire turpitudini uxoris videtur.

Ad quintum dicendum, quod permissio illa est intelligenda per prohibitionis privationem; et sic contra praeceptum non dividitur; quia etiam quod cadit sub praecepto, non est prohibitum.

Ad sextum dicendum, quod uxor non tantum peccat in virum, sed etiam in seipsam, et in Deum; et ideo vir non totaliter potest poenam dimittere, nisi emendatio sequatur.

ARTICULUS III.

Utrum proprio judicio possit vir uxorem fornicantem dimittere.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod proprio judicio potest vir uxorem fornicantem dimittere. Sententiam enim a judice latam absque alio judicio exequi licet. Sed Deus justus judex dedit hanc sententiam, ut propter fornicationem vir uxorem dimittere possit. Ergo non requiritur ad hoc aliud judicium.

2. Praeterea, Matth. 1, dicitur, quod Joseph, cum esset justus, cogitavit occulte dimittere Mariam. Ergo videtur quod occulte vir possit divortium celebrare absque Ecclesiae judicio.

3. Praeterea, si vir post fornicationem uxoris cognitam debitum ei reddit, amittit etiam actionem quam contra fornicariam habebat. Ergo denegatio debiti quae ad divortium pertinet, debet Ecclesiae judicium praecedere.

4. Praeterea, illud quod non potest probari, non debet ad judicium Ecclesiae adduci. Sed fornicationis crimen non potest probari, quia *oculus adulteri observat caliginem,* ut dicit Job 24, 15. Ergo non debet judicio Ecclesiae praedictum divortium fieri.

5. Praeterea, accusationem debet inscriptio praecedere, qua aliquis se ad talionem obliget, si in probatione deficiat. Sed hoc non potest esse in ista materia; quia tunc qualitercumque res iret, vir consequeretur intentum suum, sive ipse uxorem dimitteret, sive uxor eum. Ergo non debet ad judicium Ecclesiae per accusationem adduci.

6. Praeterea, plus tenetur homo uxori quam extraneo. Sed homo crimen alterius, etiam extranei, non debet Ecclesiae deferre, nisi monitione praemissa in secreto, ut patet Matth. 19. Ergo multo minus potest crimen uxoris ad Ecclesiam deferre, si eam prius occulte non corripuit.

Sed contra, nullus debet seipsum vindicare. Sed si vir uxorem fornicantem proprio arbitrio dimitteret, ipse se vindicaret. Ergo hoc non debet fieri.

Paeterea, nullus in eadem causa est actor et judex. Sed vir est actor impetens uxorem de offensa in se commissa. Ergo ipse non potest esse judex; et sic non debet eam proprio arbitrio dimittere.

Solutio. Respondeo dicendum, quod vir potest dimittere uxorem dupliciter. Uno modo quantum ad torum tantum; et sic potest eam dimittere quam cito sibi constat de fornicatione uxoris, proprio arbitrio; nec tenetur reddere debitum exigenti, nisi per Ecclesiam compellatur; et taliter reddens nullum sibi praejudicium facit. Alio modo quantum ad torum et cohabitationem; et hoc modo non potest dimitti nisi judicio Ecclesiae; et si alias (1) dimissa fuerit, debet cogi ad cohabitandum, nisi possit ei vir in continenti fornicationem probare. Haec autem dimissio divortium dicitur; et ideo concedendum est quod divortium non potest celebrari nisi judicio Ecclesiae.

Ad primum ergo dicendum, quod sententia est applicatio juris communis ad particulare factum; unde Dominus jus promulgavit, secundum quod sententia in judicio formari debet.

Ad secundum dicendum, quod Joseph non volebat Virginem dimittere quasi suspectam de fornicatione, sed ob reverentiam sanctitatis ejus, timens ei cohabitare, ut supra dictum est; nec tamen est simile, quia tunc ex adulterio non solum procedebatur ad divortium, sed ulterius ad lapidationem; non autem nunc quando agitur in judicio Ecclesiae.

Ad tertium patet solutio ex dictis.

Ad quartum dicendum, quod quandoque vir uxorem suspectam habens ei insidiatur, et deprehendere eam potest cum testibus in crimine fornicationis; et sic potest ad accusationem procedere. Et praeterea, si de facto isto non constat, possunt esse violentes suspiciones fornicationis; quibus probatis, videtur fornicatio esse probata, ut si inveniatur solus cum sola horis et locis suspectis, et nudus cum nuda.

Ad quintum dicendum, quod maritus potest accusare uxorem de adulterio dupliciter. Uno modo ad tori separationem coram judice spirituali, et tunc inscriptio debet fieri sine obligatione ad legem talionis: quia sic vir consequeretur intentum suum, ut objectio probat. Alio modo ad punitionem criminis in judicio saeculari; et sic oportet quod praecedat inscriptio, per quam ad poenam talionis se obliget, si in probatione deficiat.

Ad sextum dicendum, quod sicut Decretalis (extra. de accusationibus, cap. *Qualiter*) dicit, tribus modis in criminibus procedi potest. Primo per inquisitionem, quam debet praecedere clamosa insinuatio quae locum accusationis tenet. Secundo per accusationem, quam debet praecedere inscriptio. Tertio per denuntiationem, quam debet praecedere fraterna correptio. Verbum ergo Domini in-

(1) *Nicolai*: alias si dimissa etc.

telligitur quando agitur per viam denuntiationis, non quando agitur per viam accusationis: quia tunc non agitur solum ad correptionem delinquentis, sed ad punitionem propter bonum commune conservandum, quod justitia deficiente periret.

ARTICULUS IV.

Utrum vir et uxor debeant in causa divortii ad paria judicari.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod vir et uxor non debeant in causa divortii ad paria judicari. Divortium enim conceditur in lege nova loco repudii, quod erat in lege veteri, ut patet Matth. 5. Sed in repudio vir et uxor non judicabantur ad paria: quia vir poterat repudiare uxorem, et non e converso. Ergo nec in divortio debent ad paria judicari.

2. Praeterea, plus est contra legem naturae quod uxor plures viros habeat quam quod vir plures mulieres: unde hoc quandoque licuit, illud vero nunquam, ut supra, dist. 33, quaest. 1, art. 1, ad 7, dictum est. Ergo plus peccat mulier in adulterio quam vir; et ita non debent ad paria judicari.

3. Praeterea, ubi est majus nocumentum proximi, ibi est majus peccatum. Sed plus nocet adultera uxor viro quam vir adulter uxori: quia adulterium uxoris facit incertitudinem prolis, non autem adulterium viri. Ergo majus est peccatum uxoris; et sic non debent ad paria judicari.

4. Praeterea, divortium inducitur ad crimen adulterii corrigendum. Sed magis pertinet ad virum, qui est caput mulieris, ut dicitur 1 Cor. 11, corrigere uxorem, quam e converso. Ergo non debent in repudio ad paria judicari, sed vir debet esse melioris conditionis.

5. Sed contra, videtur quod uxor in hoc debeat esse melioris conditionis. Quia quanto est major fragilitas in peccante, tanto peccatum est magis dignum venia. Sed in mulieribus est major fragilitas quam in viris, ratione cujus dicit Chrysostomus (Auctor Oper. imperf. in Matth., hom. 40), quod propria passio mulieris luxuria est; et Philosophus in 7 Ethic. (cap. 8), quod mulieres non dicuntur incontinentes, proprie loquendo, propter facilem inclinationem in concupiscentiam: quia nec bruta animalia possunt continere propter hoc quod non habent aliquid quod concupiscentiis obviare possit. Ergo mulieribus in poena divortii deberet magis parci.

6. Praeterea, vir ponitur caput mulieris, ut ipsam corrigat. Ergo magis peccat quam mulier; et sic debet magis puniri.

Solutio. Respondeo dicendum, quod in causa divortii vir et uxor ad paria judicantur, ut idem sit licitum et illicitum uni quod alteri; non tamen pariter judicantur ad (1) illa: quia causa divortii est major in uno quam in alio, cum tamen in utroque sit causa sufficiens ad divortium. Divortium enim est poena adulterii, inquantum est contra matrimonii bona. Quantum autem ad bonum fidei, ad quam conjuges aequaliter sibi invicem tenentur, tantum peccat contra matrimonium adulterium unius sicut adulterium alterius; et haec causa in utroque sufficit ad divortium, sed quantum ad bonum prolis plus peccat adulterium uxoris quam viri; et ideo major causa divortii est in uxore quam in viro; et sic ad aequalia, sed non ex aequali causa obligantur: nec tamen injuste, quia in utroque est causa sufficiens ad hanc poenam: sic etiam est de duobus qui damnantur ad mortis ejusdem poenam; quamvis alius altero gravius peccaverit.

(1) *Al.* deest ad.

Ad primum ergo dicendum, quod repudium non permittebatur nisi ad vitandum homicidium: et quia in viris magis erat de hoc periculum quam in mulieribus, ideo viro permittebatur dimittere uxorem, non autem e converso per legem repudii.

Ad secundum et tertium dicendum, quod rationes illae procedunt secundum quod in comparatione ad bonum prolis major sit causa divortii in uxore adultera quam in viro; non tamen sequitur quod non judicentur ad paria, ut ex dictis patet.

Ad quartum dicendum, quod quamvis vir sit caput mulieris ut gubernator, non tamen quasi judex ipsius, sicut nec e converso; et ideo in his quae per judicium facienda sunt, non plus potest vir in uxorem quam e converso.

Ad quintum dicendum, quod in adulterio invenitur de ratione peccati idem quod est in fornicatione simplici, et adhuc plus, quod magis gravat secundum laesionem matrimonii (1). Si ergo consideretur id quod est commune adulterio et fornicationi, peccatum viri et mulieris se habent ut excedentia et excessa: quia in muliere est plus de humore, et ideo sunt magis ducibiles a concupiscentiis; sed in viro plus de calore qui concupiscentiam excitat. Sed tamen simpliciter loquendo, ceteris paribus, vir in simplici fornicatione plus peccat quam mulier: quia habet plus de rationis bono, quod praevalet quibuslibet motibus corporalium passionum. Sed quantum ad laesionem matrimonii, quam adulterium fornicationi addit, ex qua divortium causatur, plus peccat mulier quam vir, ut ex dictis patet; et quia hoc est gravius quam simplex fornicatio, ideo, simpliciter loquendo, plus peccat mulier adultera quam vir adulter, ceteris paribus.

Ad sextum dicendum, quod quamvis regimen quod datur viro in mulierem, sit quaedam circumstantia aggravans; tamen ex illa circumstantia quae in aliam speciem trahit, magis aggravatur peccatum, scilicet ex laesione matrimonii, quae trahit ad speciem injustitiae in hoc quod furtive aliena proles submittitur.

ARTICULUS V.

Utrum post divortium vir alteri nubere possit.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod post divortium vir alteri nubere possit. Nullus enim tenetur ad perpetuam continentiam. Sed vir in aliquo casu tenetur uxorem fornicantem in perpetuum a se separare, ut patet ex dictis. Ergo videtur quod ad minus in tali casu alteram ducere possit.

2. Praeterea, peccanti non est danda major occasio peccandi. Sed si ei qui propter fornicationis culpam dimittitur, non licet aliam copulam quaerere, datur sibi major occasio peccandi: non enim

(1) *Nicolai*: scilicet laesio matrimonii.

est probabile ut qui in matrimonio non continuit, postea continere possit. Ergo videtur quod liceat ei ad aliam copulam transire.

3. Praeterea, uxor non tenetur viro nisi ad debitum reddendum, et cohabitationem. Sed per divortium ab utroque absolvitur. Ergo omnino soluta est a lege viri; ergo potest alteri nubere; et eadem est ratio de viro.

4. Praeterea, Matth. 19, 9, dicitur: *Qui dimiserit uxorem, et aliam duxerit, excepta causa fornicationis, moechatur.* Ergo videtur quod si causa fornicationis dimissa uxore aliam duxerit, non moechetur; et ita erit matrimonium verum.

Sed contra, 1 Corinth. 7, 10: *Praecipio non ego, sed Dominus, uxorem a viro non discedere; quod si discesserit, manere innuptam.*

Praeterea, nullus debet ex peccato reportare commodum. Sed reportaret, si liceret adulterae ad aliud magis desideratum connubium transire, et esset occasio adulterandi volentibus alia matrimonia quaerere. Ergo non licet aliam copulam quaerere nec viro nec uxori.

Solutio. Respondeo dicendum, quod nihil adveniens supra matrimonium potest ipsum dissolvere; et ideo adulterium non facit quin sit verum matrimonium: manet enim, ut dicit Augustinus (de Nupt. et Concup., cap. 10), inter viventes conjugale vinculum, quod nec separatio nec cum alio junctio potest auferre; et ideo non licet uni, altero vivente, ad aliam copulam transire.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis per se nullus obligetur ad continentiam, tamen per accidens potest esse quod obligetur; sicut si uxor sua aegritudinem incurabilem incurrat, et talem quae carnalem copulam non patiatur; et similiter etiam est, si incorrigibiliter spirituali infirmitate, scilicet fornicatione, laboret.

Ad secundum dicendum, quod ipsa confusio quam reportat ex divortio, debet eam cohibere a peccato. Quod si cohibere non potest, minus malum est quod sola ipsa peccet quam quod vir peccati ejus sit particeps.

Ad tertium dicendum, quod quamvis uxor post divortium non teneatur viro adultero ad debitum reddendum, et cohabitandum; tamen adhuc manet vinculum matrimonii, ex quo ad hoc tenebatur; et ideo non potest ad aliam copulam transire viro vivente. Potest tamen continentiam vovere viro invito, nisi videatur Ecclesiam deceptam fuisse per falsos testes sententiando de divortio: quia in tali casu etiam si votum professionis emisisset, restitueretur viro, et teneretur debitum reddere; sed non liceret ei exigere.

Ad quartum dicendum, quod exceptio illa quae est in verbis Domini, refertur ad dimissionem uxoris: et ideo objectio ex falso intellectu procedit.

ARTICULUS VI.

Utrum post divortium vir et uxor possint reconciliari.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod post divortium vir et uxor non possint reconciliari. Regula est enim in Jure: *Quod semel bene definitum est, nulla debet iteratione retractari.* Sed judicio Ecclesiae definitum est quod debent separari. Ergo non possunt reconciliari ulterius.

2. Praeterea, si posset esse reconciliatio, praecipue videretur quod post poenitentiam uxoris vir teneatur eam recipere. Sed non tenetur; quia etiam uxor non potest per exceptionem proponere in judicio poenitentiam suam contra virum accusantem de fornicatione. Ergo nullo modo potest esse reconciliatio.

3. Praeterea, si posset esse reconciliatio, videretur quod uxor adultera teneretur redire ad virum ipsam revocantem. Sed non tenetur; quia jam separati sunt judicio Ecclesiae. Ergo etc.

4. Praeterea, si liceret reconciliare uxorem adulteram, in illo casu praecipue deberet fieri, quando vir post divortium invenitur adulterium committere. Sed in hoc casu non potest uxor cogere eum ad reconciliationem, cum juste sit divortium celebratum. Ergo nullo modo potest reconciliari.

5. Praeterea, si vir adulter occulte dimittat per judicium Ecclesiae uxorem convictam de adulterio, non videtur juste factum divortium. Sed tamen vir non tenetur uxorem sibi reconciliare; quia uxor probare in judicio adulterium viri non potest. Ergo multo minus quando divortium juste est celebratum, reconciliatio fieri potest.

Sed contra est quod dicitur 1 Corinth., 7, 2: *Si discesserit, manere innuptam, aut viro suo reconciliari.*

Praeterea, vir poterit eam non dimittere post fornicationem. Ergo eadem ratione potest eam reconciliare sibi.

Solutio. Respondeo dicendum, quod si uxor post divortium de peccato poenitentiam agens emendata fuerit, potest eam sibi vir reconciliare. Si autem in peccato incorrigibilis maneat, non debet eam ad se assumere, eadem ratione qua non licebat eam nolentem a peccato desistere, retinere.

Ad primum ergo dicendum, quod sententia Ecclesiae divortium celebrantis non fuit cogens ad separationem; sed licentiam praebens; et ideo absque retractatione praecedentis sententiae potest reconciliatio sequi.

Ad secundum dicendum, quod poenitentia uxoris debet inducere virum ut uxorem fornicantem non accuset, aut dimittat. Sed tamen non potest ad hoc cogi, nec potest per poenitentiam uxor eum ab accusatione repellere; quia cessante culpa et quantum ad actum et quantum ad maculam, adhuc manet aliquid de reatu; et cessante etiam reatu quo ad Deum, adhuc manet reatus quo ad poenam humano judicio inferendam; quia homo non videt cor sicut Deus.

Ad tertium dicendum, quod illud quod inducitur in favorem alicujus, non facit ei praejudicium; unde, cum divortium sit inductum in favorem viri, non aufert ei jus petendi debitum, vel revocandi uxorem; unde uxor tenetur ei reddere, et ad eum redire si fuerit revocata, nisi de licentia ejus votum continentiae emiserit.

Ad quartum dicendum, quod propter adulterium quod vir prius innocens post divortium committit, secundum rigorem juris non debet cogi ad recipiendum uxorem adulteram: prius tamen secundum aequitatem juris judex ex officio suo debet eum cogere ut caveat periculo animae ejus et scandalo aliorum, quamvis uxor non possit reconciliationem petere.

Ad quintum dicendum, quod si adulterium viri

sit occultum, per hoc non aufertur jus excipiendi contra accusationem viri uxori adulterae, quamvis desit sibi probatio; et ideo peccat vir divortium petens; et si post sententiam de divortio uxor petat debitum vel reconciliationem, vir tenetur ad utrumque.

Expositio textus.

Patronus est turpitudinis qui celat crimen uxoris. Contra, Prov. 11, 13: *Fidelis est qui celat crimen amici.* — Et dicendum, quod hoc intelligitur quando celatio non est in praejudicium correctionis; alias celans patrocinium turpitudini praestat.

Solet quaeri, an valeat duci in conjugium quae prius est polluta per adulterium. Sciendum, quod plura sunt crimina quae propter sui enormitatem impediunt matrimonium contrahendum. Primum est incestus; secundum, uxoricidium, tertium rapina alienae sponsae; quartum, quando aliquis insidiando matrimonio filium proprium de sacro fonte suscepit; quintum, qui interfecit presbyterum; sextum, quando aliquis peragit poenitentiam solemnem. Non tamen propter crimina interimitur matrimonium contractum. Sed tamen sunt quaedam crimina quae dirimunt matrimonium contractum. Unum est, quando aliquis cum aliqua conjugata concubuit, et ex hoc machinatur in mortem viri cum effectu; tunc enim ad invicem contrahere non debent; et si contraxerint, separantur. Secundum est, quando praestat fidem adulterae quod ducet eam uxorem. Sed hoc intelligendum est quando tam adulter quam adultera sciebat impedimentum; alias matrimonium non dirimeretur postquam contractum esset. Tertium est, quando contrahit cum ea de facto; primum enim matrimonium facit quod non stat secundum; unde si primum non fuisset verum matrimonium, secundum staret. Sciendum etiam, quod in casu secundo et tertio, scilicet fide data de matrimonio contrahendo, etiam matrimonio contracto per verba de praesenti de facto, nisi fuerit ibi pollutio carnalis, non propter hoc dirimitur matrimonium sequens post mortem viri de novo contractum.

DISTINCTIO XXXVI.

Si pro extrema conditione valeat uxor separari a viro, et e converso.

Nunc de conditione videamus, an valeat conjugium dividere. Ad quod dicimus, quia non negatur ingenua posse nubere servo; sed si nescitur esse servilis conditionis, libere potest dimitti, cum servitus ejus fuerit deprehensa, secundum illud (1): « Si quis ingenuus homo ancillam alterius » uxorem acceperit, et aestimat quod ingenua sit, si ipsa » femina fuerit postea in servitute detecta (2), si eam a ser» vitute redimere potest, faciat; si non potest, si voluerit, » aliam accipiat. Si vere ancillam eam scierat, et collauda» verat, postea ut legitimam habeat. » Item ex eodem (3): « Si femina ingenua acceperit servum, sciens quod servus » esset, habeat eum; quia omnes unum patrem habemus in » caelis; una lex erit viro et feminae. » Cum dicitur, Sciens illum servum, datur intelligi quod si nescierit illum servum esse, non cogitur manere cum ipso. Si enim conditionis dolum patitur, non cogitur adhaerere ei cujus fraude decepta est. Si autem vir scierit conditionem mulieris, vel e converso, non valeat eam dimittere. Unde Zacharias Papa (4): « Si » quis liber ancillam in matrimonio acceperit, non habet » licentiam dimittendi eam, si consensu amborum conjuncti » sunt, nisi ob fornicationem. » De illis agit quibus alterutrius conditio nota est, quando conjunguntur.

De copula servi et ancillae diversorum dominorum.

Quaeritur etiam, si servus unius ancillam alterius acceperit, an sit inter eos conjugium. De hoc etiam statutum est (in Concilio Cabilonensi 2, cap. 30): « Dictum est no» bis, quod quidam (5) legitima servorum matrimonia pote» stativa quadam praesumptione dirimant, non attendentes » illud (6) (Matth. 19, 6): Quos Deus conjunxit, homo » non separet. Unde nobis visum est ut conjugia servorum » non dirimantur, etiam si diversos dominos habeant; sed » in uno conjugio permanentes dominis serviant suis. » Et hoc in illis observandum est ubi legalis conjunctio fuit, et per voluntatem dominorum. Attende finem hujus capituli, ubi videtur innui, praeter voluntatem dominorum inter servum et ancillam non posse contrahi conjugium, vel si contrahitur, non esse ratum. Quibusdam tamen videtur inter eos posse fieri conjugium dominis ignorantibus.

De viro qui se facit servum, ut dividatur ab uxore.

Illud etiam notandum, quod si mulier virum liberum acceperit, et ille, ut causam praestet dissidii, se alicujus servum fecerit; nec ille uxorem dimittere, nec illa ob vinculum conjugii in servitutem redigi poterit. Unde illud (Concilii Triburiensis, et in Decret. ubi sup. cap. « Perlatum est »): « Perlatum est ad sanctam Synodum, quod quidam ingenuus » ingenuam acceperit uxorem, et post filiorum procreationem » occasione divortii, cujusdam servum se fecerit; utrum et » mulierem necessario tenere debeat; et si tenuerit, an illa » etiam servituti subjici debeat, quaesitum est. Judicatum » est uxorem minime debere dimitti; non tamen ob Christi » legem mulierem in servitutem redigi, dum ille non ex » consensu conjugis se servum fecerit, quem liberum ipsa » maritum acceperat.

De aetate contrahentium.

Hoc etiam sciendum est, quod pueri ante quatuordecim annos, et puellae ante duodecim annos, secundum leges matrimonium inire nequeunt. Quod si ante praedicta tempora copulam inierint, separari possunt, quamvis voluntate et assensu parentum juncti fuerint Qui vero in pueritia copulati, post annos pubertatis nolunt se relinquere, sed in conjunctione permanere, jam ex hoc efficiuntur conjuges, et deinceps nequeunt separari (1). Item. Sponsalia ante septennium contrahi non possunt; solo enim consensu contrahuntur, qui intervenire non potest, nisi ab alterutra parte intelligatur quod inter eos agitur. Duo illa executi sumus cum aliorum quorumdam adjectione, quibus conjugium solvi potest, nec tamen solvi semper necesse est. Nunc de aliis quae personas illegitimas penitus faciunt, addendum est, et primum de ordine.

---

(1) Refertur in Decretis causa 29, quaest. 2, cap. *Si quis ingenuus* (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Al.* in servitutem dejecta.

(3) Nempe ex cap. *Si feminae* (*Ex edit. P. Nicolai*).

(4) Ex quo etiam in Decretis refertur ubi supra cap. *Si quis liber* (*Ex edit. P. Nicolai*).

(5) *Al.* quaedam.

(6) *Nicolai addit* evangelicum.

(1) *Nicolai.* Unde dicitur in Decretis causa 30, quaest. 2, cap. *Ubi non est consensus* (ex Nicolao Papa), quod qui pueris dant puellas in cunabulis, et e converso, nihil faciunt, nisi uterque puerorum, postquam venerit ad annos discretionis, consentiat etiamsi pater et mater hoc voluerint et fecerint. Item sponsalia etc.

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de impotentia coeundi, per quam impeditur actus matrimonii, ne de facto omnino fieri possit; hic determinat de impedimento conditionis servilis, per quam impeditur actus matrimonii ne libere fiat; et dividitur in partes duas: in prima determinat de conditione servili; in secunda epilogat, continuans praecedentia ad sequentia, ibi: *Duo illa executi sumus etc.* Prima in duas: in prima determinat de impedimento conditionis servilis; in secunda de impedimento ex defectu aetatis, quia talis non differt a servo, quamdiu sub tutoribus est, Gal. 4, ibi: *Hic etiam sciendum, quod pueri ante quatuordecim annos, et puellae ante duodecim annos secundum leges matrimonium inire nequeunt.* Prima in duas: in prima determinat de servitute quae praecedit matrimonium; in secunda de servitute quae matrimonio superinducitur, ibi: *Illud etiam notandum est etc.* Prima in duas: in prima determinat de servitute matrimonium praecedente quae est ex altera tantum parte contrahentium; in secunda de illa quae est ex utraque parte, ibi: *Quaeritur etiam, si servus unius ancillam alterius acceperit, an sit inter eos conjugium.*

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur quinque: 1.° utrum conditio servitutis matrimonium impediat; 2.° utrum possit servus sine consensu domini matrimonium contrahere; 3.° de servitute quae supervenit matrimonio 4.° utrum proles sequatur matrem; 5.° de defectu aetatis, utrum impediat matrimonium.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum conditio servitutis impediat matrimonium.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod conditio servitutis non impediat matrimonium. Nihil enim impedit matrimonium nisi quod habet aliquam contrarietatem ad ipsum. Sed servitus non habet aliquam contrarietatem ad matrimonium; alias inter servos non possent esse conjugia. Ergo servitus non impedit matrimonium.

2. Praeterea, illud quod est contra naturam, non potest impedire illud quod est secundum naturam. Sed servitus est contra naturam; quia, sicut dicit Gregorius (lib. 21 Moral., cap. 10), contra naturam est hominem homini velle dominari; quod etiam patet ex hoc quod homini dictum est, Gen. 1, 26: *Ut praesit piscibus maris etc.*, non autem ut praesit homini. Ergo non potest impedire matrimonium, quod est naturale.

3. Praeterea, si impeditur matrimonium, aut hoc est de jure naturali, aut de jure positivo. Non de jure naturali, quia secundum jus naturale omnes homines sunt aequales, ut Gregorius, ubi sup.; et in principio Digestorum dicitur, quod servitus non est de jure naturali; positivum etiam jus descendit a naturali, ut Tullius dicit. Ergo secundum nullum jus servitus matrimonium impedire potest.

4. Praeterea, illud quod impedit matrimonium, aequaliter impedit sive sciatur sive ignoretur, ut patet de consanguinitate. Sed servitus unius cognita ab altero non impedit matrimonium. Ergo servitus, quantum in se est, non habet quod impediat matrimonium; et ita non deberet poni per se matrimonii impedimentum ab aliis distinctum.

5. Praeterea, sicut convenit esse errorem circa servitutem, ut putetur liber qui est servus; ita potest esse error de libertate, ut putetur servus qui est liber. Sed libertas non ponitur matrimonii impedimentum. Ergo nec servitus deberet poni.

6 Praeterea, magis facit gravem societatem matrimonii et plus impedit bonum prolis morbus leprae quam servitus. Sed lepra non ponitur impedimentum matrimonii. Ergo nec servitus debet poni.

Sed contra est quod Decretalis (cap. *Proposuit*, et cap. *Ad nostram*), dicit de conjugio servorum, quod error conditionis impedit contrahendum matrimonium, et dirimit contractum.

Praeterea, matrimonium est de bonis per se expetendis (1), inquantum habet honestatem. Sed servitus est de per se fugiendis. Ergo matrimonium et servitus sunt contraria; et sic servitus matrimonium impedit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod in matrimonii contractu obligatur unus conjugum alteri ad debitum reddendum; et ideo si ille qui se obligat, est impotens ad solvendum, ignorantia hujus impotentiae in eo cui fit obligatio, tollit contractum. Sicut autem per impotentiam coeundi efficitur aliquis impotens ad solvendum debitum, ut omnino non possit solvere; ita per servitutem, ut libere reddere debitum non possit; et ideo sicut impotentia coeundi ignorata impedit matrimonium, non autem si sciatur; ita conditio servitutis ignorata matrimonium impedit, non autem servitus scita.

Ad primum ergo dicendum, quod servitus contrariatur matrimonio quantum ad actum, ad quem quis per matrimonium alteri obligatur, quem non potest libere exequi; et quantum ad bonum prolis, quae pejoris conditionis efficitur ex servitute parentis. Sed quia quilibet potest in eo quod sibi debetur, sponte detrimentum aliquod subire; ideo si alter conjugum scit alterius servitutem, nihilominus matrimonium tenet. Similiter etiam quia in matrimonio est aequalis obligatio ex utraque parte ad debitum reddendum, non potest aliquis requirere majorem obligationem ex parte alterius quam ipse possit facere; et propter hoc servus etiamsi contrahit cum ancilla quam credit liberam, non propter hoc impedit matrimonium. Et sic patet quod servitus non impedit matrimonium nisi quando ignorata est ab alio conjuge, etsi ille sit liberae conditionis; et ideo nihil prohibet inter servos esse conjugia, vel etiam inter liberum et ancillam.

Ad secundum dicendum, quod nihil prohibet esse aliquid contra naturam quantum ad primam intentionem ipsius, quod non est contra naturam quantum ad secundam ejus intentionem; sicut omnis corruptio et defectus et senium est contra naturam, ut dicitur in 2 Caeli et Mundi (text. com. 18), quia natura intendit esse et perfectionem; non tamen est contra secundam intentionem naturae, quia ex quo natura non potest conservare esse in uno, conservat in altero, quod generatur corruptione alterius; et quando natura non potest perducere ad majorem perfectionem, inducit ad minorem: sicut quando non potest facere masculum, facit feminam, quae est mas occasionatus, ut dicitur in

(1) *Al.* expectandis.

16 de Animalibus (vel 2 de Gener. Animal., cap. 3). Similiter etiam dico, quod servitus est contra primam intentionem naturae, sed non contra secundam; quia naturalis ratio ad hoc inclinat, et hoc appetit natura ut quilibet sit bonus; sed ex quo aliquis peccat, natura etiam inclinat ut ex peccato poenam reportet; et sic servitus in poenam peccati introducta est. Nec est inconveniens aliquid naturale per hoc quod est contra naturam hoc modo impediri; sic enim matrimonium impeditur per impotentiam coeundi, quae est contra naturam modo praedicto.

Ad tertium dicendum, quod jus naturale dictat quod poena sit pro culpa infligenda, et quod nullus sine culpa puniri debeat; sed determinare poenam secundum conditionem personae et culpae, est juris positivi; et ideo servitus, quae est quaedam poena determinata, est de jure positivo, et a naturali proficiscitur, sicut determinatum ab indeterminato; et eodem jure positivo determinante est factum quod servitus ignorata matrimonium impediat, ne aliquis sine culpa puniatur: est enim quaedam poena uxoris quod habeat virum servum, et e converso.

Ad quartum dicendum, quod aliqua impedimenta sunt quae faciunt matrimonium illicitum. Et quia voluntas nostra non facit aliquid esse illicitum vel licitum, sed lex cui voluntas subdi debet; ideo ignorantia talis impedimenti quae voluntarium tollit, vel scientia, nihil facit ad hoc quod matrimonium teneat: et tale impedimentum est affinitas, vel votum, et cetera hujusmodi. Quaedam autem impedimenta sunt quae faciunt matrimonium inefficax ad solutionem debiti; et quia in voluntate nostra consistit debitum nobis relaxare, ideo talia impedimenta, si sint cognita, matrimonium non tollunt, sed solum quando ignorantia voluntarium excludit; et tale impedimentum est servitus, et impotentia coeundi. Et quia etiam de se habent aliquam rationem impedimenti, ideo ponuntur specialia impedimenta praeter errorem. Non autem personae variatio ponitur speciale impedimentum praeter errorem: quia persona altera subintroducta non habet rationem impedimenti, nisi ex intentione contrahentis.

Ad quintum dicendum, quod libertas non impedit matrimonii actum; unde libertas ignorata non impedit matrimonium.

Ad sextum dicendum, quod lepra non impedit matrimonium quantum ad primum actum suum, eo quod leprosi debitum reddere possunt libere, quamvis aliqua gravamina matrimonio inferant quantum ad secundos effectus; et ideo non impedit matrimonium sicut servitus.

ARTICULUS II.

Utrum servus matrimonium contrahere possit sine consensu domini.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod servus matrimonium contrahere non possit sine consensu domini. Nullus enim potest dare alicui quod est alterius, sine consensu ipsius. Sed servus est res domini. Ergo non potest contrahendo matrimonium dare potestatem corporis sui uxori sine consensu domini.

2. Praeterea, servus tenetur domino suo obedire. Sed dominus potest ei praecipere quod in matrimonium non consentiat. Ergo sine consensu ejus matrimonium non potest contrahere.

3. Praeterea, post contractum matrimonium servus tenetur reddere debitum uxori praecepto juris divini. Sed eo tempore quo uxor debitum petit, potest dominus aliquod servitium servo imponere, quod facere non poterit, si carnali copulae vacare velit. Ergo si sine consensu domini posset servus contrahere matrimonium, privaretur dominus servitio sibi debito sine culpa; quod esse non debet.

4. Praeterea, dominus potest vendere servum in extraneas regiones, quo uxor sua non poterit eum sequi vel propter infirmitatem corporis, vel propter periculum fidei imminens; puta si vendatur infidelibus, vel etiam domino uxoris non permittente, si sit ancilla; et sic matrimonium dissolvetur; quod est inconveniens. Ergo non potest servus sine consensu domini matrimonium contrahere.

5. Praeterea, favorabilior est obligatio qua homo se divinis obsequiis mancipat, quam illa qua homo se uxori subjicit. Sed servus sine consensu domini non potest religionem intrare, vel ad clericatum promoveri. Ergo multo minus potest sine ejus consensu matrimonio jungi.

Sed contra, Gal. 3, 28: *In Christo Jesu non est servus neque liber.* Ergo ad matrimonium contrahendum in fide Christi Jesu eadem est libertas liberis et servis.

Praeterea, servitus est de jure positivo. Sed matrimonium de jure divino et naturali. Cum ergo jus positivum non praejudicet juri naturali aut divino, videtur quod servus absque domini consensu matrimonium contrahere possit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod cum jus (1) positivum, ut dictum est, progrediatur a jure naturali; ideo servitus, quae est de jure positivo, non potest praejudicare his quae sunt de lege naturali. Sicut autem appetitus naturae est ad conservationem individui, ita est ad conservationem speciei per generationem. Unde sicut servus non subditur domino quin libere possit comedere et dormire, et alia hujusmodi facere quae ad necessitatem corporis pertinent, sine quibus natura conservari non potest; ita non subditur ei quantum ad hoc quod non possit libere matrimonium contrahere, etiam domino nesciente aut contradicente.

Ad primum ergo dicendum, quod servus est res domini quantum ad ea quae naturalibus superadduntur; sed quantum ad naturalia omnes sunt pares; unde in his quae ad actus naturales pertinent, servus potest alteri, invito domino, sui corporis potestatem per matrimonium praebere.

Ad secundum dicendum, quod servus domino suo tenetur obedire in his quae dominus potest licite praecipere. Sicut autem licite non potest praecipere dominus servo quod non comedat aut dormiat; ita etiam nec quod a matrimonio contrahendo abstineat. Interest enim ad legislatorem qualiter quilibet re sua utatur; et ideo si dominus praecipiat servo quod non contrahat matrimonium, servus non tenetur ei obedire.

Ad tertium dicendum, quod si servus volente domino matrimonium contraxit, tunc debet praetermittere servitium domini imperantis, et reddere debitum uxori: quia per hoc quod dominus con-

(1) *Al.* quamvis jus.

cessit ut matrimonium servus contraheret, intelligitur ei concessisse omnia quae matrimonium requirit: si autem matrimonium ignorante vel contradicente domino est contractum, non tenetur reddere debitum, sed potius domino obedire, si utrumque simul esse non possit. Sed tamen in his multa particularia considerari debent, sicut etiam in omnibus humanis actibus; scilicet periculum castitatis imminens uxori, et impedimentum quod ex redditione debiti servitio imperato generat, et aliis hujusmodi: quibus omnibus rite pensatis judicari poterit cui magis servus obedire teneatur, domino, vel uxori.

Ad quartum dicendum, quod in tali casu dicitur, quod dominus cogendus est ne servum vendat taliter quod faciat onera matrimonii graviora, praecipue cum non desit facultas ubique servum suum vendendi justo pretio.

Ad quintum dicendum, quod per religionem et ordinis susceptionem aliquis obligatur divinis obsequiis quantum ad totum tempus; sed vir tenetur uxori debitum reddere non semper, sed congruis temporibus; et ideo non est simile. Et praeterea, ille qui intrat religionem, et suscipit ordinem, obligat se ad opera quae sunt naturalibus superaddita, in quibus dominus potestatem ejus habet; et non in naturalibus, ad quae obligat se per matrimonium; unde posset continentiam vovere sine consensu domini.

ARTICULUS III.

Utrum servitus matrimonio possit supervenire.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod servitus matrimonio non possit supervenire, ut vir se alteri vendat in servum. Quia quod in fraudem et praejudicium alterius factum est, ratum esse non debet. Sed qui se in servum vendit, facit hoc quandoque in fraudem matrimonii, et ad detrimentum uxoris. Ergo non debet valere talis venditio ad servitutem inducendam.

2. Praeterea, duo favorabilia praejudicant uni non favorabili. Sed matrimonium et libertas sunt favorabilia, et repugnant servituti, quae non est favorabilis in jure. Ergo servitus talis debet penitus annullari.

3. Praeterea, in matrimonio vir et uxor ad paria judicantur, ut supra, dist. 31, dictum est. Sed uxor non potest se in ancillam dare nolente marito. Ergo nec vir nolente uxore.

4. Praeterea, illud quod impedit rei generationem in naturalibus, destruit etiam rem generatam. Sed servitus viri nesciente uxore impedit matrimonii contractum antequam fiat. Ergo si posset matrimonio supervenire, destrueret matrimonium; quod est inconveniens.

Sed contra, quilibet potest dare alteri quod suum est. Sed vir est sui juris, cum sit liber. Ergo potest jus suum dare alteri.

Praeterea, servus potest nolente domino uxorem ducere, ut dictum est. Ergo eadem ratione vir potest domino se subdere, nolente uxore.

Solutio. Respondeo dicendum, quod vir subditur uxori solum in his quae ad actum naturae pertinent, in quibus sunt aequales, ad quae servitutis subjectio se non extendit; et ideo vir nolente uxore potest se alteri in servum dare: non tamen ex hoc matrimonium dissolvetur, quia nullum impedimentum matrimonio superveniens potest dissolvere ipsum, ut praedictum est, dist. 34, qu. 1, art. 1, ad 6).

Ad primum ergo dicendum, quod fraus bene potest nocere ei qui fraudem facit, sed non potest alteri praejudicium generare; et ideo si vir in fraudem uxoris alteri det se in servum, ipse damnum reportat, inaestimabile libertatis bonum amittens; sed uxori nullum potest ex hoc praejudicium generari, quin teneatur reddere debitum petenti, et ad omnia quae matrimonium requirit: non enim potest ab his retrahi domini sui praecepto.

Ad secundum dicendum, quod quantum ad hoc quod servitus matrimonio repugnat, matrimonium servituti praejudicat: quia tunc servus tenetur uxori reddere debitum, etiam nolente domino.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in actu matrimoniali et his quae ad naturam spectant, ad paria vir et uxor judicentur, ad quae conditio servitutis non se extendit; tamen quantum ad dispensationem domus, et ad alia hujusmodi superaddita, vir est caput mulieris, et debet corrigere, non autem e converso; et ideo uxor non potest se dare in ancillam nolente viro.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de rebus corruptibilibus, in quibus etiam multa impediunt generationem, quae non sufficiunt ad destruendum rem generatam. Sed in rebus perpetuis potest impedimentum praestari, ne res talis esse incipiat, non autem ut esse desistat, sicut patet de anima rationali; et similiter etiam est de matrimonio, quod est perpetuum vinculum praesenti vita manente.

ARTICULUS IV.

Utrum filii debeant sequi conditionem patris.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod filii debeant sequi conditionem patris. Quia denominatio fit a digniori. Sed pater in generatione est dignior quam mater. Ergo etc.

2. Praeterea, esse rei magis dependet a forma quam a materia. Sed in generatione pater dat formam, mater materiam, ut dicitur in 16 de Animalib. (vel lib. 2 de Gener. Animal. cap. 6). Ergo magis debet sequi proles patrem quam matrem.

3. Praeterea, illud praecipue debet aliquid sequi cui magis similatur. Sed filius plus similatur patri quam matri, sicut et filia plus matri. Ergo ad minus filius deberet sequi patrem, et filia matrem.

4. Praeterea, in sacra Scriptura non computatur genealogia per mulieres, sed per viros. Ergo proles magis sequitur patrem quam matrem.

Sed contra, si quis seminat in terra aliena, fructus sunt ejus cujus est terra. Sed venter mulieris respectu seminis viri est sicut terra respectu sementis. Ergo etc.

Praeterea, in aliis animalibus hoc videmus, quae ex diversis speciebus nascuntur, quod partus magis sequitur matrem quam patrem; unde muli qui nascuntur ex equa et asino, magis similantur equis quam illi qui nascuntur ex asina et equo. Ergo similiter debet esse in hominibus.

Solutio. Respondeo dicendum, quod secundum

leges civiles partus sequitur ventrem; et hoc rationabiliter; quia proles habet a patre complementum formale, sed a matre substantiam corporis. Servitus autem corporalis conditio est, cum servus sit quasi instrumentum domini in operando; et ideo proles in libertate et servitute sequitur matrem; sed in his quae pertinent ad dignitatem, quae est forma rei, sequitur patrem, sicut in honoribus et municipiis et hereditate et aliis: et huic etiam concordant canones et lex Moysi, ut patet Exod. 21. In quibusdam tamen terris quae jure civili non reguntur, partus sequitur deteriorem conditionem; ut si pater sit servus, quamvis mater sit libera, erunt filii servi; non tamen si post peractum matrimonium pater se in servum dedit nolente uxore, et similiter si sit e converso. Si autem uterque sit servilis conditionis, et pertineant ad diversos dominos; tunc dividunt filios, si plures sunt; vel si unus tantum, unus alteri recompensabit de pretio, et accipiet prolem natam in sui servitium. Tamen non est credibile, quod talis consuetudo possit esse ita rationabilis sicut illud quod multorum sapientum diuturno studio determinatum est. Hoc etiam in naturalibus invenitur quod receptum est in recipiente per modum recipientis, et non per modum dantis; et ideo rationabile est quod semen receptum in muliere ad conditionem ipsius trahatur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis pater sit dignius principium, tamen mater dat substantiam corporalem, ex parte cujus attenditur conditio servitutis.

Ad secundum dicendum, quod in his quae ad rationem speciei pertinent, magis similatur filius patri quam matri; sed in materialibus conditionibus magis debet similari matri quam patri; quia res habet a forma esse specificum, sed conditiones materiales a materia.

Ad tertium dicendum, quod filius assimilatur patri ratione formae quam habet in sui complemento, sicut et pater; et ideo ratio non est ad propositum.

Ad quartum dicendum, quod quia honor filii magis est ex patre quam ex matre; ideo in genealogiis in Scripturis, et secundum communem consuetudinem magis nominantur filii a patre quam a matre; tamen in his quae ad servitutem spectant, magis matrem sequuntur.

ARTICULUS V.

Utrum defectus aetatis impediat matrimonium.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod defectus aetatis non impediat matrimonium. Secundum enim leges pueri accipiunt tutorem usque ad vigintiquinque annos. Ergo videtur quod usque ad tempus istud non sit confirmata ratio ad consensum; et ita videtur quod illud debeat esse tempus statutum ad matrimonia ineunda. Sed ante tempus illud matrimonium potest contrahi. Ergo defectus statutae aetatis non impedit matrimonium.

2. Praeterea, sicut vinculum religionis est perpetuum, ita vinculum matrimonii. Sed ante decimumoctavum annum non possunt facere professionem, secundum novam (1) institutionem (2). Ergo nec matrimonium contrahere si defectus aetatis matrimonium impediret.

3. Praeterea, sicut consensus ad matrimonium requiritur ex parte viri, ita ex parte mulieris. Sed mulier ante quartum decimum annum potest contrahere matrimonium. Ergo et vir.

4. Praeterea, impotentia coeundi nisi sit perpetua et ignorata, non impedit matrimonium. Sed defectus aetatis non est perpetuus nec ignoratus. Ergo non impedit matrimonium.

5. Praeterea, non continetur in aliquo praedictorum impedimentorum (1); et ita non videtur matrimonii esse impedimentum.

Sed contra est quod Decretalis (2) (de despons. Impub., cap. *Attestationes*, et cap. *Ex litteris*) dicit, quod puer qui non potest reddere debitum, non est aptus matrimonio. Sed ante decimum quartum annum ut in pluribus non potest reddere debitum, ut patet in 9 de Animalibus (vel 7 de Histor. Animal., cap. 1). Ergo etc.

Praeterea, omnium natura constantium positus est terminus magnitudinis et augmenti (3): et ita videtur, cum matrimonium sit naturale, quod debeat habere determinatum tempus, per cujus defectum impeditur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod matrimonium, cum fiat per modum contractus cujusdam, ordinationi legis positivae subjacet, sicut et alii contractus; unde secundum jure determinatum est quod ante illud tempus discretionis quo uterque possit de matrimonio sufficienter deliberare, et debitum sibi invicem reddere, matrimonia non contrahantur; et si non ita facta fuerint, dirimuntur. Hoc autem tempus ut in pluribus est in masculis in quartodecimo anno, in femina autem in duodecimo anno, cujus ratio supra, dist. 27, quaest. 2, art. 3, in corp., dicta est. Quia tamen praecepta juris positivi sequuntur id quod est in pluribus; si aliquis ad perfectionem debitam ante tempus praedictum perveniat, ita quod vigor naturae et rationis, defectum aetatis suppleat, matrimonium non dissolvitur; et ideo, si contrahentes ante annos pubertatis carnaliter ante tempus praedictum fuerint copulati, nihilominus matrimonium stat indissolubile.

Ad primum ergo dicendum, quod in illis ad quae natura inclinat, non exigitur tantus vigor rationis ad deliberandum, sicut in aliis; et ideo ante potest in matrimonium sufficienter deliberans consentire quam possit in contractibus aliis res suas sine tutore pertractare.

Et similiter etiam dicendum est ad secundum: quia votum religionis est eorum quae sunt supra inclinationem naturae, quae majorem difficultatem habent quam matrimonium.

Ad tertium dicendum, quod mulier citius ad tempus pubertatis pervenit quam vir, ut dicitur

---

(1) *Nicolai*: constitutionem.

(2) Sic etiam Albertus in eadem dist.; et sic supponere videtur infra posita responsio: quamvis nova constitutio ad quam alludit, Innocentii IV, vel Alexandri IV . . . quartumdecimum annum notat, ut et in Supplemento notatum est quaest. 58, art. ult. Perperam prius indicabatur ad marginem cap. *Quia in Insulis* extra. de Regularibus, ubi pueri ante 18 annum recipi prohibentur: quia nec esse potest nova constitutio, quae ibid. ex Gregorio praenotatur lib. 1, epist. 48, nec nisi pro Monachis insularibus lata dicitur, quia eorum congregatio durior est (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) *Addit Nicolai*: hic defectus.

(2) De frigidis et maleficiatis cap. *Quod sedem* (*Ex edit. P. Nicolai*).

(3) Lib. 2 de Anima, text 41 (*Ex edit. P. Nicolai*).

in 9 de Animalibus (vel lib. 7 de hist. Animal., cap 3), et supra, dist. 27, quaest. 2, art. 2, ad 3, dictum est; et ideo non est simile de utroque.

Ad quartum dicendum, quod ex parte ista non solum est impedimentum propter impotentiam coeundi, sed propter defectum rationis, quae adhuc non sufficit ad consensum illum rite faciendum qui perpetuo durare debet.

Ad quintum dicendum, quod sicut impedimentum quod est ex furia, reducitur ad impedimentum erroris; ita et impedimentum quod est ex defectu aetatis: quia homo non habet usum plenum liberi arbitrii.

Expositio textus.

Quod si ipsa fuerit in servitute detenta; si eam a servitute redimere potest, faciat; si non potest, si voluerit, aliam accipiat. Sciendum, quod si antequam sit detecta servitus uxoris, de qua dubitatur, petat debitum; si levi suspicione moveatur vir (1), debet reddere debitum: nec ex hoc ei aliquod praejudicium generatur. Si autem ex causa probabili dubitet, vel vehementer praesumat, aut certe cognoscat; non debet ei debitum reddere, Ecclesia praecipiente: quia vel sibi praejudicium faceret, si eam uxorio affectu cognosceret; aut alias fornicaretur.

---

(1) *Al. deest* vir.

DISTINCTIO XXXVII.

In quo ordine nequeat fieri conjugium.

Sunt igitur quidam ordines in quibus nullatenus potest contrahi conjugium; et si intercesserit copula, fit divortium; ut sacerdotium, diaconatus, et subdiaconatus. In aliis vero (1) permittitur sortiri conjugium, nisi religionis habitum sumpserint, vel continentiae votum fecerint. Unde Leo Papa (2): « Clericos, lectores, ostiarios, exorcistas, acolythos, si extra votum et habitum » inveniuntur, et continentiam profiteri nolunt; uxorem du» cere virginem Ecclesia Romana permittit, non viduam, vel » repudiatam; quia deinceps nec ad subdiaconatum provehi » poterunt, nec laicus uxorem sortitus nisi virginem, vel bi» gamus ad clericatum (3). » Item ex Carthaginensi Concilio (5, cap. 31): « Placuit Episcopos, presbyteros, diaconos, sub» diaconos etiam, ab uxoribus abstinere; quod si non fece» rint, etiam ab ecclesiastico removeantur officio. Ceteros » vero clericos ad hoc non cogit. » Item Leo Papa (1, epist. 92 ad Rusticum, cap. 3): « Lex continentiae eadem est mi» nistris altaris quae Episcopis et presbyteris; qui cum » essent laici vel lectores, licite uxores ducere potuerunt; » sed cum ad praedictos pervenerunt gradus, coepit eis non » licere quod licuit. » Item in 6 Synodo (cap. 6): « Si quis » eorum qui ad clerum accedunt, voluerit nuptiali lege mu» lieri copulari, hoc ante ordinem subdiaconatus faciat. » Item Calistus Papa (4): « Presbyteris, diaconibus, subdiaco» nibus, monachis concubinas habere, seu matrimonium con» trahere, penitus interdicimus; contracta quoque matrimo» nia ab hujusmodi personis disjungi, et personas ad poe» nitentiam debere redigi, juxta sanctorum canonum distri» ctionem judicamus. » Item Gregorius (1): « Nullum facere » subdiaconum Episcopi praesumant, nisi qui se caste victu» rum promiserit; quia nullus debet ad ministerium altaris » accedere nisi cujus castitas ante susceptum ministerium » fuerit approbata. »

De interfectoribus suarum conjugum.

His adjiciendum est de occisoribus suarum conjugum; de quibus Nicolaus Papa scribit Rodulpho Bituricensi Archiepiscopo (ut refertur causa 33, quaest. 2): « Interfectores sua» rum conjugum sine judicio (cum non addis adulterarum (2), » vel aliquid hujusmodi) quid aliud habendi sunt quam ho» micidae? Ac per hoc ad poenitentiam redigendi; quibus » penitus denegatur conjugium. » Hic videtur Nicolaus permittere maritis pro adulterio aut alio hujusmodi uxores suas interficere. Sed ecclesiastica disciplina spirituali gladio, non materiali, criminosos feriri jubet. Unde idem Nicolaus (3): « Inter haec vestra sanctitas addere studuit, si cujus uxor » adulterium perpetraverit, utrum marito ejus secundum mun» danam legem interficere eam liceat. Sed sancta Dei Eccle» sia, quae nunquam mundanis constringitur legibus, gladium » non habet nisi spiritualem. » Item Pius Papa ibid.: « Qui» cumque propriam uxorem absque lege et sine causa in» terfecerit, aliamque duxerit, armis depositis duplicem agat » poenitentiam; et si contumax extiterit, anathematizetur » usquequo consentiat. »

---

(1) *Nicolai*: aliis vero.

(2) Scilicet Leo nonus contra Nicetam, ex quo refertur in Decretis dist. 32, cap. *Serialim*, vel ex Humberto Coenomanensi ejus Legato ad Nicetam respondente (*Ex edit. P. Nicolai*).

(3) *Addit Nicolai:* potest ascendere.

(4) Refertur in Decr. dist. 27, cap. *Presbyteris*, et Calisti secundi nomine praenotatur; sed aliunde sumptum appendix notat (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) Refertur ibid. cap. *Nullum* (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Al.* adulteram.

(3) Albino Archiepiscopo scribens, ubi supra (*Ex edit. P. Nicolai*).

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de impedimentis quae faciunt personas medias inter penitus legitimas et penitus illegitimas, hic determinat de impedimentis quae faciunt personas penitus illegitimas; et dividitur in partes duas: in prima determinat de impedimentis quae faciunt personas illegitimas respectu cujuslibet personae; in secunda de impedimentis quae faciunt personas illegitimas respectu aliquarum personarum, et non respectu omnium; 39 dist., ibi: *Post haec de dispari cultu videndum est.* Prima in duas: in prima determinat de impedimento ordinis; in secunda de impedimento voti, 38 dist., ibi: *Nunc de voto inspiciamus.* Prima in duas: in prima ostendit quomodo matrimonium per ordines impediatur; in secunda quomodo impeditur per uxoricidii crimen, ibi: *His adjiciendum est etc.*

QUAESTIO I.

Hic est duplex quaestio. Prima de impedimento ordinis. Secunda de uxoricidio.

Circa primum quaeruntur duo: 1.° utrum ordo praecedens impediat matrimonium; 2.° utrum matrimonium praecedens ordinem sequi patiatur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum ordo impediat matrimonium.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ordo non impediat matrimonium. Quia nihil impeditur nisi a suo contrario. Sed ordo non est contrarius matrimonio, cum utrumque sit sacramentum. Ergo non impedit ipsum.

2. Praeterea, idem ordo est apud nos et apud Ecclesiam orientalem. Sed apud Ecclesiam orientalem non impedit matrimonium. Ergo nec apud occidentalem.

3. Praeterea, matrimonium significat conjunctionem Christi et Ecclesiae. Sed hoc praecipue congruit significari in his qui sunt ministri Christi, scilicet ordinatis. Ergo ordo matrimonium non impedit.

4. Praeterea, omnes ordines ad aliquid spirituale ordinantur. Sed ordo non potest impedire matrimonium nisi ratione spiritualitatis. Ergo si ordo impedit matrimonium, quilibet ordo impediet; quod falsum est.

5. Praeterea, omnes ordinati possunt ecclesiastica beneficia habere, et privilegio clericali gaudere, et aequaliter. Si ergo propter hoc ordo matrimonium impedit, quia uxorati non possunt habere beneficium ecclesiasticum, nec gaudere privilegio clericali, ut Juristae dicunt; tunc quilibet ordo impedire deberet; quod falsum est, ut patet per Decretalem Alexandri (III de cler. Conjug., cap. *Si qui*, cap. *Quod a te*, et aliis); et sic nullus ordo, ut videtur, matrimonium impediet.

Sed contra est quod Decretalis dicit ibid.: *Si in subdiaconatu et aliis superioribus ordinibus uxores accepisse noscuntur, eos uxores dimittere compellatis;* quod non esset, si esset verum matrimonium.

Praeterea, nullus vovens continentiam potest matrimonium contrahere. Sed quidam ordines sunt qui habent votum continentiae annexum, ut ex littera patet. Ergo talis ordo matrimonium impedit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ordo sacer de sui ratione habet ex quadam congruentia quod matrimonium impedire debeat; quia in sacris ordinibus constituti sacra vasa et sacramenta tractant; et ideo decens est ut munditiam corporalem per continentiam servent. Sed quod impediat matrimonium, ex constitutione Ecclesiae habet; tamen aliter apud latinos quam apud graecos; quia apud graecos impedit matrimonium contrahendum solum ex vi ordinis; sed apud latinos impedit ex vi ordinis, et ulterius ex voto continentiae, quod est ordinibus sacris annexum; quod etiam si quis verbo tenus non emittat, ex hoc ipso quod ordinem suscipit, secundum ritum occidentalis Ecclesiae intelligitur emisisse; et ideo apud graecos et alios orientales sacer ordo impedit matrimonium contrahendum, non tamen matrimonii prius contracti usum; possunt enim matrimonio prius contracto uti, quamvis non possint matrimonium de novo contrahere. Sed apud occidentalem Ecclesiam impedit matrimonium, et matrimonii usum; nisi forte ignorante aut contradicente uxore vir ordinem sacrum susceperit; quia ex hoc non potest ei aliquod praejudicium generari. Quod autem ordines sacri distinguantur a non sacris nunc et in primitiva Ecclesia, supra, dist. 24, qu. 2, art. 1, quaestiunc. 3, dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis ordo sacer non habeat contrarietatem ad matrimonium in quantum est sacramentum, habet tamen repugnantiam quamdam ad ipsum ratione sui actus, qui spirituales actus impedit.

Ad secundum dicendum, quod jam patet quod objectio procedit ex falsis. Ordo enim ubique impedit matrimonium contrahendum, quamvis ubique non habeat votum annexum.

Ad tertium dicendum, quod illi qui sunt in sacris ordinibus constituti, significant Christum nobilioribus actibus, prout ex dictis in tractatu de ordine, dist. 23, qu. 2, art. 1, qu. 3, patet, quam illi qui sunt matrimonio juncti; et ideo ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod illi qui sunt in minoribus ordinibus constituti, ex vi ordinis non prohibentur matrimonium contrahere; quia quamvis ordines illi deputentur ad aliqua spiritualia, non tamen immediate habent accessum ad tractandum sacra sicut illi qui sunt in sacris ordinibus. Sed secundum statutum occidentalis Ecclesiae matrimonii usus executionem ordinis non sacri impedit propter servandam majorem honestatem in officiis Ecclesiae. Et quia aliquis ex beneficio tenetur ad executionem ordinis, et ex hoc ipso privilegio clericali gaudet; ideo haec apud latinos clericis uxoratis auferuntur.

Et per hoc patet solutio ad ultimum.

ARTICULUS II.

Utrum matrimonio ordo sacer supervenire possit.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod matrimonio ordo sacer supervenire non possit. Quia fortius praejudicat minus forti. Sed fortius est vinculum spirituale quam corporale. Ergo si matrimonio junctus ordinem suscipiat, praejudicium generabitur uxori, ut non possit debitum exigere; cum ordo sit vinculum spirituale, et matrimonium corporale; et sic videtur quod non possit ordinem sacrum suscipere post matrimonium consummatum.

2. Praeterea, post matrimonium consummatum unus conjugum sine alterius consensu non potest continentiam vovere. Sed ordo sacer habet continentiae votum annexum. Ergo si vir ordinem sacrum invita uxore acciperet, cogeretur uxor invita continentiam servare; quia non posset alteri nubere, viro vivente.

3. Praeterea, etiam ad tempus non potest vir vacare orationi sine consensu uxoris, ut habetur 1 Corinth. 7. Sed apud Orientales, illi qui sunt in sacris constituti, tenentur ad continentiam tempore quo exequuntur officium suum. Ergo nec ipsi possunt ordinari sine consensu uxorum, et multo minus latini.

4. Praeterea, vir et uxor ad paria judicantur. Sed sacerdos Graecus defuncta uxore sua non potest aliam ducere. Ergo nec uxor defuncto viro. Sed non potest sibi auferri facultas nubendi post mortem viri per viri actum. Ergo vir non potest suscipere ordines post matrimonium.

5. Praeterea, quantum matrimonium opponitur ordini, tantum e converso. Sed ordo praecedens impedit matrimonium. Ergo e converso.

Sed contra, religiosi tenentur ad continentiam sicut illi qui sunt in sacris ordinibus. Sed post matrimonium potest aliquis religionem intrare, defuncta vel consentiente uxore. Ergo et ordinem suscipere.

Praeterea, aliquis potest fieri servus hominum post matrimonium. Ergo et servus Dei per susceptionem ordinis.

Solutio. Respondeo dicendum, quod matrimonium non impedit ordinis sacri susceptionem; quia si matrimonio junctus ad sacros ordines accedat, etiam reclamante uxore, nihilominus characterem ordinis suscipit, sed executione ordinis caret; si autem volente uxore, vel ipsa defuncta, ordinem sacrum accipit, recipit ordinem et executionem.

Ad primum ergo dicendum, quod vinculum ordinis solvit vinculum matrimonii ratione redditionis debiti, ex qua parte habet repugnantiam ad matrimonium ex parte ejus qui ordinem suscipit; quia non potest petere debitum, nec uxor tenetur ei reddere. Sed tamen non solvit ex parte alterius; quia ipse uxori tenetur debitum reddere, si non possit eam inducere ad continentiam.

Ad secundum dicendum, quod si uxor sciat, et de ejus consensu vir ordinem sacrum susceperit, tenetur continentiam perpetuam vovere; non tamen tenetur religionem intrare, si sibi non timeat de periculo castitatis, propter hoc quod vir ejus solemne votum emisit; secus autem si emisisset votum simplex. Si autem sine ejus consensu susceperit, non tenetur; quia ex hoc nullum sibi praejudicium generatur.

Ad tertium dicendum, quod sicut probabilius videtur (quamvis quidam contrarium dixerint), etiam Graeci non debent accedere ad sacros ordines sine consensu uxorum, quia ad minus tempore ministerii sui fraudarentur debiti redditione; quo fraudari non possunt secundum ordinem juris, si eis contradicentibus aut ignorantibus viri ordines susceperint.

Ad quartum dicendum, quod, sicut dicitur, eo ipso quod mulier consentit apud Graecos quod vir suus ordinem suscipiat, obligat se ad hoc quod ipsa in perpetuum alteri non nubat; quia significatio matrimonii non servaretur, quae in matrimonio sacerdotis praecipue exigitur. Si autem sine consensu ejus ordinatur, non videtur ad hoc teneri.

Ad quintum dicendum, quod matrimonium habet pro causa nostrum consensum; non autem ordo, sed habet causam sacramentalem determinatam a Deo; et ideo matrimonium potest impediri ex ordine praecedente, quod non sit verum matrimonium; non autem ordo ex matrimonio, quod non sit verus ordo; quia sacramentorum virtus est immutabilis; sed actus humani possunt impediri.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de uxoricidio; et circa hoc quaeruntur duo: 1.° utrum in aliquo casu liceat uxorem occidere; 2.° utrum uxoricidium impediat matrimonium.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum liceat viro uxorem interficere in actu adulterii deprehensam.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod liceat viro uxorem interficere in actu adulterii deprehensam. Lex enim divina praecipit adulteras lapidari. Sed ille qui legem divinam exequitur, non peccat. Ergo nec occidens propriam uxorem, si sit adultera.

2. Praeterea, illud quod licet legi, licet ei cui lex hoc committit. Sed legi licet interficere adulteram, aut quamlibet personam ream mortis. Cum ergo lex commiserit viro interfectionem uxoris in actu adulterii deprehensae, videtur quod ei liceat.

3. Praeterea, vir habet majorem potestatem super uxorem adulteram quam super eum qui cum ipsa adulterium commisit. Sed si vir percutiat clericum quem cum propria uxore invenit, non est excommunicatus. Ergo videtur quod etiam liceat interficere propriam uxorem in adulterio deprehensam.

4. Praeterea, viri est uxorem suam corrigere. Sed correctio fit per inflictionem justae poenae. Cum ergo justa poena adulterii sit mors, quia est capitale crimen; videtur quod liceat viro uxorem adulteram occidere.

Sed contra, in littera dicitur, quod Ecclesia Dei, quae nunquam constringitur legibus mundanis, gladium non habet nisi spiritualem. Ergo videtur quod ei qui vult esse de Ecclesia, non sit licitus usus legis illius quae uxoricidium permittit.

Praeterea, vir et uxor ad paria judicantur. Sed uxori non licet interficere virum in adulterio deprehensum. Ergo nec viro uxorem.

Solutio. Respondeo dicendum, quod virum interficere uxorem contingit dupliciter. Uno modo per judicium civile; et sic non est dubium quod sine peccato potest vir zelo justitiae, non livore vindictae aut odii motus, uxorem adulteram in judicio saeculari accusare criminaliter de adulterio, et poenam mortis a lege statutam petere; sicut etiam licet accusare aliquem de homicidio, aut de alio crimine. Non tamen talis accusatio potest fieri in judicio ecclesiastico; quia Ecclesia non habet gladium materiale, ut in litera dicitur. Alio modo potest eam per seipsum occidere non in judicio convictam; et sic extra actum adulterii eam interficere, quantumcumque sciat eam adulteram, neque secundum leges civiles, neque secundum legem conscientiae licet. Sed lex civilis quasi licitum computat quod in ipso actu eam interficiat, non quasi praecipiens, sed quasi poenam homicidii non inferens, propter maximum incitamentum quod habet vir in tali facto ad occisionem uxoris. Sed Ecclesia in hoc non est astricta legibus humanis, ut judicet eum sine reatu poenae aeternae, vel poenae ecclesiastico judicio infligendae, ex hoc quod est sine reatu poenae infligendae per judicium saeculare. Et ideo in nullo casu licet viro interficere uxorem propria auctoritate.

Ad primum ergo dicendum, quod poenam illam infligendam lex non commisit personis privatis, sed personis publicis quae habent officium ad hoc deputatum; vir autem non est judex uxoris; et ideo non potest eam interficere, sed coram judice accusare.

Ad secundum dicendum, quod lex civilis non commisit viro occisionem uxoris quasi praecipiens (quia sic non peccaret, sicut nec minister judicis peccat latronem occidens condemnatum ad mortem), sed permisit, poenam non adhibens; unde etiam difficultates quasdam apposuit, quibus retraherentur viri ab uxoricidio.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc non probatur quod sit licitum simpliciter, sed quantum ad immunitatem ab aliqua poena: quia etiam excommunicatio quaedam poena est.

Ad quartum dicendum, quod duplex est congregatio: quaedam oeconomica, sicut familia aliqua; et quaedam politica, sicut civitas aut regnum. Ille igitur qui praeest secundae congregationi, ut rex aut judex, potest infligere poenam et corrigentem personam, et exterminantem ad purgationem communitatis cujus curam gerit. Sed ille qui praeest in prima congregatione, sicut paterfamilias, non potest infligere nisi poenam corrigentem, quae non se extendit ultra terminos emendationis, quam transcendit poena mortis; et ideo vir qui sic praeest uxori, non potest ipsam interficere, sed alias castigare.

ARTICULUS II.

Utrum uxoricidium matrimonium impediat.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod uxoricidium non impediat matrimonium. Directius enim opponitur matrimonio adulterium quam homicidium. Sed adulterium non impedit matrimonium. Ergo nec homicidium uxoris.

2. Praeterea, gravius peccatum est occidere matrem quam uxorem: quia nunquam licet verberare matrem, licet autem verberare uxorem. Sed occisio matris non impedit matrimonium. Ergo nec occisio uxoris.

3. Praeterea, magis peccat qui uxorem alterius propter adulterium interficit, quam qui uxorem suam; inquantum minus habet de motivo, et minus ad eum spectat ejus correctio. Sed qui alienam uxorem occidit, non impeditur a matrimonio. Ergo nec ille qui propriam uxorem interficit.

4. Praeterea, remota causa removetur effectus. Sed peccatum homicidii potest per poenitentiam removeri. Ergo impedimentum matrimonii quod ex eo causatur; et ita videtur quod post peractam poenitentiam non prohibeatur matrimonium contrahere.

Sed contra est quod Canon dicit (ex Nicolao I, dist. 33, in Decretis): *Interfectores suarum conjugum ad poenitentiam redigendi sunt, quibus penitus denegatur conjugium.*

Praeterea, in eo in quo quis peccat, debet etiam puniri. Sed peccat contra matrimonium qui uxorem occidit. Ergo debet puniri, ut matrimonio privetur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod uxoricidium ex statuto Ecclesiae matrimonium impedit. Sed quandoque impedit contrahendum, et non dirimit contractum; quando scilicet vir propter adulterium aut propter odium occidit uxorem; tamen si timetur de incontinentia ejus, potest cum eo dispensari per Ecclesiam, ut licite matrimonium contrahat. Quandoque etiam dirimit contractum, ut quando aliquis interficit uxorem suam, ut ducat eam cum qua moechatur: tunc enim efficitur illegitima persona simpliciter ab contrahendum cum illa; ita quod si de facto cum ea contraxerit matrimonium. dirimitur. Sed ex hoc non efficitur persona simpliciter illegitima respectu aliarum mulierum; unde si cum alia contraxerit, quamvis peccet contra statutum Ecclesiae faciens, tamen matrimonium contractum non dirimitur propter hoc.

Ad primum ergo dicendum, quod homicidium et adulterium in aliquo casu impediunt matrimonium contrahendum et dirimunt contractum, sicut de uxoricidio hic dicitur, et de adulterio, ut habitum est supra, dist. 35 (in expositione litterae). Vel dicendum, quod uxoricidium est contra substantiam conjugii, sed adulterium est contra bonum fidei ei debitae; et sic adulterium non est magis contra matrimonium quam uxoricidium; et ita ratio procedit ex falsis.

Ad secundum dicendum, quod simpliciter loquendo, gravius peccatum est occidere matrem quam uxorem, et magis contra naturam: quia naturaliter homo matrem reveretur; et ideo minus inclinatur ad interfectionem matris, et pronior est ad interfectionem uxoris; ad cujus pronitatis repressionem uxoricidis est matrimonium ab Ecclesia interdictum.

Ad tertium dicendum, quod talis non peccat contra matrimonium, sicut ille qui propriam uxorem interficit; et ideo non est simile.

Ad quintum dicendum, quod non est necessarium quod deleta culpa deleatur omnis poena, sicut de irregularitate patet: non enim poenitentia restituit in pristinam dignitatem, quamvis possit restituere in pristinum statum gratiae, ut supra, dist. 14, dictum est.

Expositio textus.

Uxorem virginem, etc. Intelligitur sub hypothesi; idest, si ad clericatum redire desiderat ad sacerdotium promovendus.

Sancta Dei Ecclesia gladium non habet etc. Contra est quod Bernardus dicit ad Eugenium (lib. 4 de Consid., cap. 3), quod Ecclesia utrumque gladium habet. — Et dicendum, quod habet spiritualem tantum quantum ad executionem sua manu exercendam; sed habet etiam temporalem quantum ad ejus jussionem: quia ejus nutu extrahendus est, ut dicit Bernardus (ibidem).

DISTINCTIO XXXVIII.

De voto.

Nunc de voto inspiciamus. Votum est testificatio quaedam promissionis spontaneae, quae Deo, et de his quae Dei sunt, proprie fieri debet. Sunt tamen et vota stultorum quae frangenda sunt.

De votorum differentiis.

Sciendum vero, quod votorum aliud est commune, aliud singulare. Commune, ut illud quod in baptismo omnes faciunt, cum spondent renuntiare diabolo et pompis ejus. Singulare, ut cum aliquis sponte promittit servare virginitatem et continentiam, vel aliquid hujusmodi. Item singulare votum aliud est privatum, aliud solemne. Privatum est in abscondito factum; solemne vero in conspectu Ecclesiae factum. Item privatum si violetur, peccatum est mortale; solemne vero violare peccatum et scandalum est (Ex Hugone de S. Victore, lib. 2 de Sacram., part. 12, cap. 3). Qui privatum faciunt votum continentiae, matrimonium contrahere non debent, quia contrahendo mortaliter peccant. Si tamen contraxerint, non separentur: quia probari non potest quod occulte factum est. Qui vero solemniter vovent, nullatenus conjugium inire queunt: quibus non solum nubere, sed et velle, damnabile est. Unde Augustinus (de Bono viduitatis, cap. 8): « In conjugali vin- » culo si pudicitia servatur, damnatio non timetur; sed in » viduali continentia et virginali excellentia virtus muneris » amplioris expetitur; qua expetita et electa, et voto oblata, » jam non solum capessere nuptias, sed etiamsi non nubatur, » nubere velle, damnabile est. » Voventibus enim virginitatem vel viduitatem non solum nubere, sed etiam velle nubere (1) damnabile est. Quod Apostolus ostendit Timotheo scribens (1 Tim., cap. 5, 2): « Adolescentiores viduas de- » vita. Cum enim luxuriatae fuerint, in Christo nubere vo- » lunt; » idest, cum post votum continentiae in deliciis egerint vitam, non dico nubunt, sed nubere volunt in Christo; quasi tunc non sit peccatum. Sed quod sit, ostendit subdens: « Habentes damnationem. » Et quare? Subdit: « Quia pri- » mam fidem irritam fecerunt, » etsi non nubendo, tamen volendo; ut voluntatem quae a proposito cecidit, appareat esse damnatam, sive sequantur nuptiae, sive non. Damnatur enim propositi fraus; damnantur tales, quia continentiae fidem primam irritam fecerunt, idest votum, vel in voto violato, fidem quam in baptismo professi sunt. Si autem pro voluntate nubendi damnantur, constat, si eam effectui mancipaverint, revocandum id esse in irritum, easque coercendas (2) redire ad propositum. Unde Gregorius (3): « Viduas a proposito » recedentes viduitatis, super quibus nos consuluisti, credo » te nosse a sancto Paulo, nisi convertantur, olim esse dam- » natas: quas et nos apostolica auctoritate damnandas, et » a communione fidelium atque a liminibus Ecclesiae arcen- » das fore censemus, usquequo obediant Episcopis suis, et » ad bonum quod coeperunt, invitae aut voluntariae rever- » tantur. »

De virginibus non velatis.

« De virginibus autem non velatis, si deviaverint, a prae- » decessore nostro Innocentio Papa tale decretum habemus (4). » Hae quae nondum sacro velamine tectae, tamen in pro- » posito virginali semper simulaverunt permanere, licet ve- » latae non fuerint, tamen si nupserint, aliquo (5) tempore » his agenda poenitentia est; quia sponsio earum a Domino » tenebatur. Si enim inter homines solet bonae fidei contra- » ctus nulla ratione dissolvi, quanto magis ista pollicitatio, quam » cum Deo pepigit, solvi sine vindicta non poterit? » Item (ibid.): « Si virgines nondum velatae taliter publica poeni- » tentia puniuntur, et a coetu fidelium usque ad satisfactio- » nem excluduntur; quanto magis viduae, quae perfectioris » aetatis et maturioris consilii existunt, et habitum religionis » assumpserunt, et deinde apostataverunt, atque ad priorem » vomitum sunt reversae, a nobis et ab omnibus fidelibus, a » liminibus Ecclesiae et a coetu fidelium usque ad satisfa- » ctionem sunt eliminandae, et carceribus tradendae? » Ex his apparet, virgines vel viduas voto continentiae astrictas sive fuerint velatae, sive non, nullatenus conjugium sortiri posse. Quod itidem de omnibus intelligendum est qui continentiam voverunt. Quod enim ante erat licitum, post votum fit illicitum. Non est igitur praetermittendum quod Innocentius Papa de viduis et puellis decrevit (1): « Quae Christo » spiritualiter nubunt, si postea publice nupserunt, non eas » admittendas esse ad poenitentiam, nisi hi quibus se jun- » xerant, de mundo recesserint. Si enim de hominibus (2) » haec ratio custoditur, ut quaecumque vivente viro alteri » nupserit, adultera habeatur, nec ei agendae poenitentiae » licentia conceditur, nisi unus de illis fuerit defunctus; quanto » magis de illa tenenda est, quae ante se immortali sponso » conjunxerat, et post ad humanas nuptias transmigraverit? » Attende, quod non solum conjugium talibus negare videtur, sed etiam locum poenitentiae. Sed non ita intelligendum est, ut aliquando excludantur a poenitentia quae digne poenitentiam agere volunt; sed illae non sunt admittendae ad poenitentiam, quae ab incestus copula discedere nolunt: quia post religionis propositum non potest Deo reconciliari per poenitentiam quae ad habitum suae professionis redire neglexerit. Tunc autem (3) ille cui se conjunxerat, ei defunctus erit, cum ab ejus illicitis amplexibus haec penitus recesserit. Cum ergo dicitur eas non esse admittendas ad poenitentiam nisi hi quibus se junxerant, de mundo recesserint, subaudiendum est, eis. Tunc enim eis viri de mundo recedunt et defunguntur, cum ab eorum concupiscentia istae se alienant: quem sensum similitudo subdita declarat et confirmat.

Quam grande malum sit adulterium.

Cum vir et mulier legitime conjuncti sunt, constat alterum altero vivente ad aliam non posse transire copulam; alioquin adulterium committit: de quo Clemens Papa (4) ait: « Quid in omnibus peccatis adulterio est gravius? Secundum » namque in poenis tenet locum, quem primum habent illi » qui aberrant a Deo. » Gravissime ergo peccant adulteri, graviter fornicarii; sed cunctis his gravius incestuosi: quos omnes transcendunt contra naturam delinquentes. Unde Augustinus (5): « Adulterii malum vincit fornicationem, vincitur » ab incestu: pejus enim est cum matre quam cum aliena » uxore dormire. Sed horum omnium pessimum est quod » contra naturam fit; ut si vir membro mulieris non ad hoc » concesso utatur, hoc execrabiliter fit in meretrice, sed » execrabilius fit in uxore.

De illis qui post longam captivitatem redeunt.

Hic quaeritur de illis feminis quae putantes viros suos interemptos, vel in captivitate, vel ab iniqua dominatione nunquam liberandos, in aliorum conjugia transierunt; si illi qui putabantur periisse, remeaverint, utrum eis reddi debeant, et an secundi fornicati sint, et ipsae reae adulterii. De hoc Leo Papa sic (6) ait: « Necesse est ut legitimarum foe- » dera nuptiarum reintegranda credamus (7), et remotis (8) » his quae hostilitas intulit cuique, id legitime reformetur » quod habuit (9): procurandumque est ut recipiat quisque » quod proprium est. Nec tamen culpabilis (10) judicetur, et » quasi alieni juris pervasor habeatur qui personam ejus

---

(1) *Al. deest* nubere.
(2) *Al.* arcendas.
(3) Bonifacio scribens, ut in Decretis refertur causa 27, quaest. 1, cap. *Viduas* (*Ex edit. P. Nicolai*).
(4) Nempe ibidem in Decretis cap. *Haec vero*, et sumptum est ex epist. 2 Innocentii I ad Victricium, cap. 13 (*Ex edit. P. Nicolai*).
(5) *Nicolai*: aliquanto.

---

(1) Ibidem cap. *Quae Christo* ex epistola superius indicata, c. 12 (*Ex edit. P. Nicolai*).
(2) *Al.* de omnibus.
(3) *Nicolai*: enim; *item al. utrumque deest.*
(4) Jacobo scribens, ex quo refertur etiam in Decretis causa 32, quaest. 7, cap. *Quid in omnibus* (*Ex edit. P. Nicolai*).
(5) Lib. de bono conjugali, cap. 8 (*Ex edit. P. Nicolai*).
(6) Ep. 77, cap. 1, ac deinceps, et refertur in Decretis causa 34, quaest. 1 et 2, cap. *Cum per bellicam* (*Ex edit. P. Nicolai*).
(7) *Al.* ut ad legitimarum foedera nuptiarum reintegranda redeamus.
(8) *Nicolai*: malis.
(9) *Al.* intulit.
(10) *Al.* Ne culpabilis.

» mariti, qui jam non esse aestimabatur, assumpsit. Sic enim » multa quae ad eos qui in captivitatem ducti sunt, pertinebant, in jus alienum transire potuerunt; et tamen plenae » justitiae est ut eisdem reversis reformentur. Ideoque, si » viri post longam captivitatem reversi, ita in dilectione suarum conjugum perseverant, ut eas cupiant in suum redire » consortium, dimittendum est, et inculpabile judicandum » quod necessitas intulit, et restituendum quod fides poscit. » Sin autem aliquae (1) mulieres ita virorum posteriorum amore sunt captae ut malint his cohaerere quam ad legitimum transire consortium, merito sunt notandae, ita ut » ecclesiastica communione priventur, quae de re excusabili » contaminationem criminis elegerunt. Redeant ergo in suum » conjugia statum: quia sicut mulieres quae ad viros suos » reverti noluerint, impiae sunt habendae, ita illae quae redeunt, merito sunt laudandae. » Ex his ostenditur illos qui taliter junguntur ut credant virum interemptum, per ignorantiam aliquam excusationem habere de peccato; et tantum primam copulam esse legitimam, non secundam: veniam tamen habere, si careant opprobrio malae voluntatis. Sed si quis relicta in patria sua uxore in longinquam abiens regionem, aliam ducat uxorem, deinde poenitentia ductus eam dimittere velit, asserens se aliam habuisse quae vivit; nec Ecclesia permittat, quae quod ille asserit, ignorat: quaeritur, an in hac secunda copula sit conjugium. Sane dici potest, non esse conjugium, et mulierem de crimine excusari per ignorantiam; virum autem adulterium admisisse. Sed ex quo ad primam redire volens, nec valens, cogitur Ecclesiae disciplina hanc tenere, incipit excusari per obedientiam et timorem de hoc quod poscenti mulieri debitum reddit, a qua ipse nunquam poscere debet; et sic de aliis hujusmodi sentiendum est.

(1) *Al.* Sin aliquae. *Nicolai*: Si enim aliquae.

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de impedimento ordinis, hic determinat de impedimento voti; et dividitur in partes duas: in prima ostendit quomodo impeditur a matrimonio contrahendo per votum quo Deo se obligat; in secunda quomodo impeditur a matrimonio per aliud matrimonium jam contractum, quo se homo uxori obligavit, ibi: *Cum vir et mulier etc.* Prima in tres: in prima ostendit quid sit votum; in secunda distinguit multiplex votum, ibi: *Sciendum vero, quod votorum aliud est commune, aliud singulare;* in tertia ostendit quod votum et qualiter matrimonium impedit, ibi: *Qui privatum faciunt votum continentiae, matrimonium contrahere non debent.* Et haec pars dividitur in duas: in prima ostendit quod votum continentiae impedit matrimonium; in secunda ostendit quid agendum sit cum eis qui post votum nupserint, ibi: *De virginibus non velatis si deviaverint ..... tale decretum habemus.* Et circa hoc tria facit: primo ostendit qui debent agere poenitentiam; secundo objicit in contrarium, ibi: *Non est hic praetermittendum quod Innocentius Papa de viduis et puellis decrevit.*

Cum vir et mulier etc., hic determinat de alio impedimento matrimonii, quod supra dictum est ligamen; et dividitur in partes duas: in prima ostendit quod matrimonium praecedens dum stat, impedit ab alio matrimonio contrahendo; in secunda ostendit quomodo adhuc matrimonio stante, potest esse conjunctio secundi matrimonii sine peccato, quamvis non sit verum matrimonium, ibi: *Hic quaeritur de illis feminis quae putantes viros suos interemptos, vel in captivitate, vel ab iniqua dominatione nunquam liberandos, in aliorum conjugia transierunt.* Et haec in duas secundum duos casus quos ponit. Secunda pars incipit ibi: *Sed si quis relicta in patria sua uxore, in longinquam abiens regionem, aliam ducat uxorem etc.*

QUAESTIO I.

Hic est duplex quaestio: Prima de voto. Secunda de scandalo, quod alicui voto adjungitur, ut in littera dicitur. De ligaminis enim impedimento idem est quaerere quod de pluralitate uxorum, et de indivisibilitate matrimonii, de quibus, dist. 33, dictum est.

Circa primum quaeruntur quinque: 1.° de voto secundum se; 2.° de voti divisione; 3.° de voti obligatione; 4.° de voti dispensatione; 5.° de velatione virginum, quae fit in signum cujusdam voti.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum votum convenienter in littera definiatur.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod votum inconvenienter in littera definiatur. Votum enim de sui nominis ratione propositum voluntatis importat sine aliqua promissione. Vota enim fieri dicuntur quae voluntarie fiunt: quod etiam per aliam definitionem de voto datam patet: *Votum est conceptio boni propositi cum deliberatione firmata, qua quis ad aliquid faciendum vel non faciendum se Deo obligat.* Ergo non debuit promissionem ponere in definitione voti.

2. Praeterea, promittere progreditur a mente, sicut et credere. Sed credere nullus potest nisi volens. Ergo nec promittere; et ita frustra additur, *spontaneae*.

3. Praeterea, promissio non est idem quod promissionis testificatio. Sed votum est quaedam promissio, ut patet per definitionem Hugonis de S. Victore, qui dicit (1) (lib. 2 de Sacramentis, part. 12, cap. 2), quod votum est sponsio animi voluntaria. Ergo male dicit Magister, quod votum est promissionis testificatio.

4. Praeterea, illud quod ponitur in definitione, debet universaliter definito convenire. Sed non omne votum fit Deo, quia etiam sanctis vota fiunt. Ergo inconvenienter ponitur in definitione voti, quod debet Deo fieri.

5. Praeterea, Juristae sic definiunt votum: *Votum est alicujus* (2) *boni cum deliberatione facta promissio.* Sed non omne bonum est de rebus ad Deum pertinentibus; immo quaedam pertinent ad

(1) Ubi hoc dicat Hugo, non occurrit: nam index hic positus fictitius est, et cap. 3 eam potius definitionem assignat quae hic nomine Magistri datur, quod nempe votum sit testificatio quaedam spontaneae promissionis etc. (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) Al. *alterius*.

proximum. Ergo non debet in definitione voti poni, quod sit de rebus ad Deum pertinentibus.

6. Praeterea, ad votum requiritur animi deliberatio, ut patet per quamdam definitionem a Magistris de voto datam, quae talis est: *Votum est promissio melioris boni ex deliberatione firmata.* Cum ergo in praedicta definitione quae in littera ponitur, non fiat mentio de deliberatione, videtur insufficiens.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod votum non sit tantum de meliori bono. Quia illud quod est necessitatis, non reputatur bonum melius, sed commune bonum. Sed de eo quod est necessitatis, potest esse votum, sicut Jacob, Gen. 27, vovit quod esset sibi Dominus in Deum. Ergo non oportet quod sit de meliori bono.

2. Praeterea, vota quaedam fiunt de rebus indifferentibus, sicut mulieres praecipue solent vovere quod non pectinent caput tali vel tali die. Sed indifferentia non includuntur in bonis melioribus. Ergo votum non est semper de bono meliori.

3. Praeterea, illud quod est illicitum, non est bonum, ne dum ut sit melius. Sed de illicito potest esse votum, sicut patet de Jephte, qui propter votum occidit filiam innocentem, qui, ut dicit Hieronymus (1), in catalogo sanctorum ponitur; quia placuit Deo animus voventis. Ergo votum non est semper de meliori bono.

4. Praeterea, meliora bona videntur illa esse de quibus est consilium. Sed de illis qui possunt vergere in periculum personae, non est consilium; quae tamen quidam vovent, sicut quod abstineant duobus vel tribus diebus a cibo, quod sine periculo personae sustinere non possunt. Ergo votum non est semper de meliori bono.

Sed contra est definitio voti prius posita, scilicet: *Votum est promissio melioris boni ex deliberatione firmata.*

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quia etiam ille qui non est sui juris, possit aliquid vovere. Quia obligatio quae fit inferiori, non potest impedire servitium superiori domino impendendum. Sed per votum aliquis se obligat ad serviendum Deo. Ergo obligatio qua servus est obligatus domino suo, homini tamen, non potest eum a voto prohibere.

2. Praeterea, filius familias est in potestate patris. Sed potest vovere etiam contradicente patre; sicut quotidie fit, quod invitis parentibus juvenes in religionibus profitentur. Ergo ille qui non est sui juris, potest votum emittere.

3. Praeterea, nullus est magis in potestate alterius quam monachus qui obedientiam promisit. Sed monachus potest vovere, ut videtur, cum in quibusdam sit suae voluntatis arbiter; non enim in omnibus tenetur obedire praelato, ut Bernardus dicit (epist. 7 ad Adamum monachum), sed in his tantum quae ad religionem pertinent. Ergo etc.

(1) Quod in catalogo Sanctorum poni Hieronymus dicat, non occurrit; sed quod si filium obtulit, non sacrificium placuit, sed animus offerentis, in Hierem., cap. 7 (*Ex edit. P. Nicolai*).

4. Praeterea, uxor etiam est sub potestate viri, ut patet Genes. 3. Sed uxor in quibusdam potest vovere sine consensu viri. Ergo etc.

Sed contra est quod non licet sacrificium ex alieno, Deo offerre. Sed ille qui votum emittit, quodammodo sacrificium Deo offert. Ergo si sit in potestate alterius, non potest votum emittere.

Praeterea, votum, cum habeat spontaneam promissionem, libertatem requirit. Sed ille qui est in potestate alterius, non habet libertatem. Ergo non potest vovere.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod votum suo nomine obligationem quamdam exprimit ex voluntate factam; et quia voluntate non potest aliquis obligari nisi ei qui voluntatis est cognitor, quod solius Dei est; ideo ex consequenti importat obligationem Deo factam, et ex consequenti de his quae ad Deum spectant, cum personae obligatio alicui facta de his quae ad Deum non spectant, nulla sit. Obligatio autem homini exterius fit verbo exterius expresso; unde dicitur Prov. 6, 2: *Illaqueatus es verbis oris tui.* Et ideo ei qui cor intuetur, oportet quod fiat obligatio voluntaria interiori verbo; et ideo oportet quod fiat per actum illius potentiae cujus est verbum interius enuntiare, quod est rationis; et ideo ipse actus rationis, qui est promissio, est essentialiter votum. Quod enim promissio sit rationis actus, patet tum ex hoc quod est enuntiatio quaedam; tum ex hoc quod promittens rem promissam ad alterum ordinat. Omnis autem ordinatio, rationis est. Promissio autem exterius facta quandoque dicitur nuda, quando non habet aliquid additum quod obligationem confirmet; et tunc non habet plenam vim obligandi. Similiter etiam promissio interius facta Deo, ad hoc quod plenam vim obligandi habeat, oportet quod non sit nuda, sed habeat aliquid quo confirmetur; et haec quidem confirmatio per tria gradatim habet fieri. Primo per deliberationem simplicem; secundo per intentionem obligandi se ad certam poenam; tertio per hoc quod testimonium hominum adhibetur promissioni interiori; et sic de voto dantur plures definitiones secundum diversa (1) eorum quae requiruntur ad votum in definitionibus illis comprehensa; et possent adhuc multo plures dari. Definitio tamen quam Magister ponit, videtur esse perfectissima; quia ponit et promissionem, quae est essentialiter votum; et tangit voluntatem in hoc quod dicitur, *spontaneae,* quae est causa obligationis; et confirmationem ultimam promissionis, quae alias includit, in hoc quod dicit, *testificatio;* et voti terminum, quia est actus ad alterum, in hoc quod dicit: *Quae debet Deo fieri;* et materiam, in hoc quod dicit, quod *est de his quae Dei sunt.*

Ad primum ergo dicendum, quod velle aliquid non est vovere; et ideo propositum non est votum, sed enuntiatio illius propositi per modum promissionis; et quia enuntiatio interior conceptio cordis dicitur, ideo in illa definitione ponitur votum esse propositi conceptio. Si tamen simpliciter votum diceretur esse propositum, esset praedicatio per causam. quia propositum est principium voti; sicut etiam quandoque ipsum desiderium oratio vocatur, ut supra, dist. 15, dictum est.

Ad secundum dicendum, quod promissio quan-

(1) *Forte* secundum diversitatem.

doque fit ore et non corde; et talis quo ad Deum non est votum; et ideo oportuit addere *spontaneae*. Et praeterea, quamvis homo non possit cogi sufficienter ad simpliciter promittendum, potest tamen cogi coactione quadam interpretativa ad exteriorem promissionem, sicut ad alia opera voluntatis exteriora; non autem ad promissionem interiorem, sicut nec ad fidem. Magister autem definit votum exterius prolatum, quod potest matrimonium impedire; sic enim intendit hic de voto; et hoc votum est testificatio interioris promissionis, non ipsa interior promissio.

Et per hoc patet solutio ad tertium.

Ad quartum dicendum, quod votum non fit sanctis, nisi secundum quod per suffragia sunt mediatores inter nos et Deum; sicut et oratio ad sanctos fit; et ideo omne votum principaliter ad Deum reducitur, sicut et oratio.

Ad quintum dicendum, quod illa definitio Juristarum est intelligenda non de quolibet bono, sed de eo quod pertinet ad pietatis religionem; et hoc Dei est, sive fiat in proximo, sicut in proxima materia, sive in seipso, sive in Deo.

Ad sextum dicendum, quod in testificatione includitur deliberatio, ut dictum est.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod, sicut ex jam dictis patet, votum non potest esse nisi de aliquo bono ad cultum Dei pertinente quocumque modo; et ideo omne malum obviat voto ex parte ejus cui fit obligatio; sed ex parte ejus ex quo talis obligatio procedit, scilicet voluntatis, omnis necessitas aliquo modo obviat voto. Est autem duplex necessitas. Una absoluta; et talis necessitas omnino excludit votum; sicut si aliquis voveret se non moriturum, vel ea quae omnino non sunt in potestate ejus, nullum esset votum. Alia est necessitas conditionata ex suppositione finis; et sic inest nobis necessitas faciendi illa sine quibus non possumus salutem consequi; sicut sunt praecepta ad quae alias tenemur; et talis necessitas non excludit omnino votum; invenitur enim quandoque, large accipiendo votum, esse de his quae sunt sub tali necessitate; sed excludit talis necessitas votum proprie dictum; et ideo si votum accipiatur secundum propriam sui rationem, est proprie de bonis illis ad quae non omnes tenentur, quae supererogationis sunt; et ideo dicuntur meliora bona, quia superadduntur illis bonis, sine quibus non est salus; et ideo votum proprie acceptum, dicitur esse de meliori bono.

Ad primum ergo dicendum, quod illa Jacob promissio magis fuit recognitio quaedam obligationis quam obligationis causa; et ideo non potest proprie, sed largo modo, votum dici. Vel dicendum, quod votum Jacob non fuit de eo quod erat necessitatis, sed de speciali modo cultus per altaris constructionem; et ideo fuit de meliori bono.

Ad secundum dicendum, quod talia vota mulierum sunt sortilegia magis quam vota; sunt enim reliquiae quaedam idolatriae, secundum quam observabantur dies et menses; et ideo pro non votis habenda sunt, et peccant talia voventes; quia, ut Hieronymus dicit, cum infidelibus etiam nec nomina habere debemus communia.

Ad tertium dicendum, quod votum si sit de eo quod est simpliciter malum, non est votum nisi aequivoce; et ideo nullo modo obligat. Si autem est de eo quod uno casu contingente potest esse bonum et alio malum, si sit in omnem eventum, est indiscretum; si autem sit in bonum eventum per intentionem voventis, est discretum, et in malo eventu non obligat. Votum igitur Jephte fuit de eo quod in aliquo eventu poterat esse bonum, scilicet si obviaret animal immolatitium; et in aliquo eventu non bonum, scilicet si obviaret animal non immolatitium; et quia vovit in omnem eventum, votum indiscretum fuit. Ergo in voto ejus, quantum ad emissionem voti, est aliquid laudabile, scilicet devotio, et fides qua sperabat a Deo victoriam; et sic dicitur esse motus a Spiritu sancto; sed determinatio voti est indiscreta; quantum autem ad executionem, ipsum factum est crudele, sed figura est ibi laudabilis. Et ideo quamvis votum fuerit aliquo modo laudabile, ipse tamen non excusatur a peccato, quia fuit in vovendo stultus, et in reddendo impius, ut Hieronymus dicit (lib. 1 contra Jovinianum, circa med. et in Michaeam). Ponitur tamen in catalogo sanctorum propter victoriam quam a Deo obtinuit, sicut et alii sancti.

Ad quartum dicendum, quod in periculum personae vergens votum non est servandum, quia nullus potest aliquid vovere in periculum personae suae; et ideo tutum est quod in talibus quaeratur dispensatio superioris; si tamen eam non daret, et periculum immineret, posset secure frangere votum. Posset autem periculum imminere vel ex infirmitate vel ex paupertate, ut si non habeat aliud ad comedendum quam illud a quo vovit abstinere.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ex jam dictis patet quod votum non potest emitti ab aliquo nisi de his quae subjacent voluntati ejus; et ideo ille qui est sub potestate alterius constitutus, quantum ad ea in quibus ei subjacet, vovere non potest, quia talia non subjacent ejus voluntati. Similiter etiam illi qui non habent usum liberi arbitrii, sicut aliqui qui non sunt sanae mentis, vovere non possunt, nec etiam pueri ante annos pubertatis.

Ad primum ergo dicendum, quod in hoc ipso quod servit homo domino suo carnali, servit spirituali; unde Apostolus propter conscientiam eis esse serviendum docet; et quia hoc est necessitatis, non potest per id quod non est necessitatis, impediri; sicut nec illud quod cadit sub praecepto, potest per id quod cadit sub consilio, tolli.

Ad secundum dicendum, quod ex quo homo venit ad annos pubertatis, non est sub potestate alterius, si sit liberae conditionis, quantum ad ea quae ad personam suam spectant; et ideo sicut talis invitis parentibus potest matrimonium contrahere, ita invitis eis potest religionem profiteri; sed quantum ad res domesticas non potest aliquid vovere sine consensu patris.

Ad tertium dicendum, quod quamvis religiosus non teneatur ad obediendum in omnibus quae ei possent imperari, tamen tenetur ad obediendum quantum ad omne tempus de his quae sibi imperari possunt, sicut et servus non est exemptus aliquo tempore a servitio domini sui; et ideo nullum tempus est eis vacans, quo possint quodlibet facere. Et quia omne votum est aliquo tempore complendum, ideo sicut nec servus ita nec religiosus aliquod votum emittere potest sine consensu sui superioris.

Ad quartum dicendum, quod in his in quibus uxor viro tenetur, et e converso, neuter potest

vovere sine mutuo consensu, sicut patet de voto continentiae. Sed quia in dispensatione domus et regimine vitae mulier est subjecta viro; et non e converso; ideo vir potest in talibus vovere sine consensu uxoris, sed non e converso.

ARTICULUS II.

Utrum votum convenienter dividatur in commune et singulare. — (2-2, *qu.* 88, *art.* 7.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod votum inconvenienter dividatur in commune et singulare. Quia divisum debet secundum eamdem rationem praedicari de dividentibus. Sed votum non eadem ratione praedicatur de voto communi et singulari; quia singulare proprie est votum, non autem commune, ut ex dictis patet. Ergo est incompetens divisio.

2. Praeterea, singulare non dividitur contra commune, sed magis proprie contra universale. Ergo et votum deberet hic dividi in singulare et universale.

3. Praeterea, omne votum sui transgressione inducit speciale peccatum. Sed votum commune sui transgressione non inducit speciale peccatum; quia sic homo post baptismum quolibet peccato peccaret dupliciter. Ergo non est votum aliquod commune.

4. Praeterea, ille qui non habet usum liberi arbitrii, non potest votum emittere. Sed baptismum suscipit aliquis non habens usum liberi arbitrii. Ergo in baptismo non fit aliquod votum quod commune dici debeat.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod votum non convenienter dividatur in privatum et solemne. Est enim aliquod votum publicum quod non est solemne nec privatum. Ergo non est sufficiens praedicta divisio.

2. Praeterea, divisio debet esse per ea quae sunt essentialia rei. Sed privatum et solemne non dividunt votum per aliquod quod sit ei essentiale; quia votum essentialiter est quaedam obligatio Deo facta; quantum autem ad Deum non differt obligatio utrum fiat in secreto, vel coram pluribus. Ergo praedicta divisio est incompetens.

3. Praeterea, quando aliquod communi divisione per se dividitur, oportet quod divisa specie differant. Sed votum privatum et solemne non differunt specie; quia sic non posset aliquod votum privatum solemnizari, cum species non transeant in invicem. Ergo praedicta divisio est incompetenter data de voto.

4. Praeterea, sicut votum habet quaedam quae pertinent ad solemnitatem, ita matrimonium, et alia sacramenta. Sed in matrimonio non distinguitur simplex matrimonium a solemni. Ergo nec in voto talis distinctio esse debet.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod votum non solemnizetur per professionem ad certam regulam, et per ordinis sacri susceptionem, ut quidam dicunt. Solemnitas enim ponitur differentia voti communiter dicti. Sed quaedam vota sunt quae non habentur sub aliqua certa regula, neque sunt ordini sacro annexa, sicut votum peregrinationis. Ergo illa duo non sufficiunt ad solemnitatem voti faciendam.

2. Praeterea, dicitur etiam a quibusdam, quod votum solemnizatur per susceptionem habitus religionis. Sed quandoque suscipitur habitus religionis sine professione vel ordinis susceptione. Ergo etc.

3. Praeterea, ante constitutionem certarum regularum potuit votum solemnizari etiam sine ordinis susceptione. Sed nunc non minus possunt se homines obligare Deo quam prius. Ergo et nunc solemnitas voti potest esse sine professione certae regulae.

4. Praeterea, professio certae regulae potest fieri in privato. Sed votum solemne hic contra privatum dividitur. Ergo professio certae regulae non est sufficiens ad votum solemnizandum.

Sed contra, effectus voti solemnis proprius est dirimere matrimonium contractum. Sed solum votum quod est annexum ordini, et quod est ad certam regulam, dirimit matrimonium contractum. Ergo solum his modis votum solemnizatur.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod divisio illa qua votum dividitur in singulare et commune, est divisio analogi quod praedicatur per prius et posterius de suis dividentibus, sicut ens de substantia et accidente. Cum enim votum sit obligatio ex voluntate facta, necessitas autem voluntarium excludat; illud votum quod nihil habet necessitatis, dicitur per prius votum, quasi habens complete rationem voti; et hoc est votum singulare, quod est de illis ad quae non tenemur. Illud autem votum quod habet aliquid necessitatis, habet incomplete rationem voti, et ideo dicitur per posterius, votum; et hoc est votum commune, quod est de his ad quae omnes tenentur, quorum est necessitas conditionata, non absoluta, ut ex dictis patet.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de divisione univoci; et talis non est hic.

Ad secundum dicendum, quod votum commune est quidam singularis actus, et a singulari persona emissum; unde non posset convenienter dici universale; sed dicitur commune ratione horum de quibus est, ad quae omnes tenentur.

Ad tertium dicendum, quod transgressio voti communis non facit speciale peccatum, sed addit peccato specialem deformitatem: magis enim peccat baptizatus eodem genere peccati quam non baptizatus, ut patet Hebr. 10, 29: *Quanto putatis deteriora mereri supplicia qui Filium Dei conculcaverit, et sanguinem testamenti pollutum duxerit?* Et ideo non frustra emittitur, cum aliquam obligationem addat, sicut lex scripta addit aliquam obligationem supra legem naturae; et ita non facit aliud peccatum, sed novam deformitatem addit.

Ad quartum dicendum, quod ratio illa procedit de votis quae sunt de his ad quae non omnes tenentur. Sed ex hoc quod vice pueri patrinus votum commune emittit, nihil puero deperit, quia ad idem alias esset obligatus: nec obstat quod sit major obligatio, quia huic praeponderat magnitudo beneficii quae impenditur. Non enim injuriam facit puero qui pro eo beneficium accipit ab aliquo, cui postea puer ad annos discretionis veniens, ad servitium vel gratiarum actionem teneatur.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum,

quod divisio voti in privatum et solemne, est divisio totius potestativi in partes suas, cujus perfecta virtus est in una suarum partium; in aliis autem quaedam ipsius participatio, sicut anima dividitur in rationalem, sensibilem, et vegetabilem. Virtus autem voti est obligatio: quae quidem virtus complete est in voto solemni, cujus obligatio nullo casu irritari potest; sed est incomplete in voto privato, cujus obligatio aliquo casu irritatur, ut dicetur.

Ad primum ergo dicendum, quod votum potest dici publicum dupliciter. Uno modo per se, quia habet aliquid annexum, unde in publicum venire debeat; sicut cum quis recipit ordinem sacrum, per quem minister Ecclesiae constituitur ad publice Deo serviendum. Alio modo per accidens; sicut quando in notitiam plurimorum venit. Et quia rei judicium non variatur per id quod est per accidens, sed secundum id quod est per se; ideo votum publicum secundo modo in idem computatur quod privatum; sed publicum primo modo distinguitur a privato; et hoc est solemne.

Ad secundum dicendum, quod dicta divisio datur per ea quae sunt essentialia voto. Illud enim ex quo votum habet vim obligandi, est sibi essentiale. Unde non est verum quod aequaliter obligent omnibus modis, nec quo ad Deum, nec quo ad homines; sed aliquo modo aequaliter obligant, ut dicetur.

Ad tertium dicendum, quod naturalis est ordo quo fit progressus de imperfecto ad perfectum; unde et in totis potestativis fit progressus ab una parte in aliam; sicut embryo prius habet animam vegetabilem aliquo modo quam sensibilem, et sensibilem quam rationalem; et similiter etiam non est inconveniens quod idem votum primo sit privatum, et postea publicum.

Ad quartum dicendum, quod matrimonium et alia sacramenta habent plenum effectum suum praetermissis his quae ad solemnitatem sacramenti pertinent, propter hoc quod habent efficaciam ex virtute divina, et non ex institutione humana; sed votum quod obligat per id quod ab homine est, non habet perfectam vim obligandi nisi debita solemnitate adhibita; et ideo votum distinguitur per solemne et non solemne; non autem matrimonium vel aliquod aliud sacramentum.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod votum, ut dictum est, dicitur solemne ex hoc quod habet completam vim obligandi. Ea enim ad solemnitatem rei pertinere dicuntur quae ei completum esse tribuunt. Votum autem, cum essentialiter sit promissio, complementum suae virtutis accipit sicut et promissio; cujus quidem obligatio tunc completur quando aliquis hoc quod promittit, in praesenti dat, quodammodo ponens eum cui fit promissio, in corporali possessione alicujus rei, unde habere possit quod promittit; sicut si aliquis fructus agri promitteret, et promittendo agrum daret; et similiter si servitium aliquod promitteret, et se in servum daret. Et ideo tunc votum solemnizari dicitur quando aliquis praesentialiter se dat Deo divinis se servitiis mancipando: quod quidem fit per ordinis sacri susceptionem, et per professionem certae regulae debito modo factae; scilicet in manum ejus qui debet recipere; et aliis circumstantiis servatis quae secundum jura determinantur: alias non esset votum solemne, quantumcumque quis profiteretur: quia ex tali professione non fieret sub potestate eorum qui religioni praesunt.

Ad primum ergo dicendum, quod cum solemnitas voti sit ex hoc quod res ipsa datur, unde promissio impleatur, quando aliquid temporaliter solvendum promittitur, non potest solemne votum esse, sicut est votum peregrinationis, vel aliud hujusmodi. Nec obstat quod solemnitas differentia voti communiter sumpti ponitur: quia etiam anima rationalis, in qua est perfecte ratio vitae, non est in omnibus viventibus, quamvis rationale ponatur differentia animalis simpliciter.

Ad secundum dicendum, quod habitus religionis est duplex: quidam qui non professis dari solet; alius qui datur professis; et si in quibusdam religionibus utrisque idem habitus detur, tamen in professione consuevit habitus benedici; et habitus sic benedictus quasi alius computatur. Primus ergo habitus non sufficit ad solemnizandum votum, etiam prius emissum; sed secundi habitus susceptio solemnizat votum, quia est quaedam praesumpta professio; contra quam praesumptionem etiam non admittitur probatio, si serventur debitae circumstantiae; sicut quod detur habitus ab eo qui dare possit, et coram fratrum multitudine. Si enim aliquis in domo sua talem habitum suscepisset, non propter hoc praesumeretur votum solemnizasse; et ideo habitus susceptio non debet poni alia causa solemnitatis, quia non solemnizat votum nisi inquantum est professio quaedam praesumpta.

Ad tertium dicendum, quod antequam essent istae regulae quae modo sunt, erat aliquis modus vivendi ab Ecclesia approbatus, quo aliqui ad ea quae supererogationis sunt, se obligabant; et tunc certi temporis (1) obligatio ad alium modum vivendi idem faciebat quod nunc obligatio ad certam regulam.

Ad quartum dicendum, quod votum hoc non dicitur privatum quod ad notitiam paucorum venit; sed quia non habet; unde oporteat ad notitiam deduci. Ille autem qui professionem in occulto facit, ut si in domo sua faciat in manu ejus qui eam recipere possit; facit votum quod habet unde in publicum deduci debeat; quia oportet eum saecularem vitam dimittere, et in claustro cum aliis sui ordinis conversari.

ARTICULUS III.

Utrum votum obliget, ut semper necesse sit illud observari. — (2-2, *quaest.* 88, *art.* 3.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod votum non obliget, ut semper necesse sit illud observari. Nullus enim obligari potest ad impossibile. Sed aliquando impossibile est votum observari, sicut patet in illa quae vovit virginitatem et corrumpitur. Ergo non est necessitatis votum servare.

2. Praeterea, effectus non potest esse firmior sua causa. Sed causa dans firmitatem suo voto est deliberatio, ut ex definitione prius posita, art. 1, quaest. 1, patet. Cum ergo deliberatio humana non habeat necessariam firmitatem, quia cogitationes hominum sunt timidae, et incertae providentiae nostrae, ut dicitur Sapient. 9; videtur quod votum non obliget de necessitate ad observandum.

3. Praeterea, juramentum strictius obligat quam votum: quia veritas divina, ex qua juramentum o-

(1) *Forte* tenoris.

bligat, est efficacior quam deliberatio humana, ex qua obligat votum. Sed juramentum non obligat ad hoc quod observetur de necessitate; quia quandoque potest sine peccato frangi, sicut quando vergit in deteriorem exitum. Ergo nec votum obligat ad hoc quod semper necesse sit observari.

4. Praeterea, votum quandoque fit sub conditione, sicut vovit Jacob Genes. 28, 20. *Si Deus meus mecum fuerit . . . . . erit mihi Dominus in Deum.* Sed tale votum non obligat conditione non extante. Ergo non omne votum de necessitate obligat.

5. Praeterea, ille qui moratur in religione ultra tempus probationis determinatum, etsi ore non profiteatur, votum interpretatum fecisse dicitur. Sed hoc votum, ut videtur, non necesse est eum observare, quia nihil ipse promisit: nec videtur teneri semper ad ea quae votum professionis continet; cum quandoque tempore probationis non videntur statuta regulae observari, et ipse non intendit intrare monasterium, nisi ut viveret sicut alii vivunt. Ergo videtur quod non omne votum obliget, ut necessario servetur.

6. Praeterea, nullus obligatur ad id quod dependet ex arbitrio alieno, sicut cum quis vovet intrare aliquod claustrum religionis; est enim in potestate illorum eum recipere vel non. Ergo si ipsi nolint, non videtur quod obligetur ad votum solvendum.

7. Praeterea, quicumque tenetur ad aliquid sine temporis determinatione, tenetur ad statim. Si ergo votum obligaret; qui facit votum et non determinat tempus, teneretur ad statim solvendum; quod non videtur verum.

Sed contra est quod dicitur Deuter. 23, 21: *Cum votum voveris Domino Deo tuo, non tardabis reddere.*

Praeterea, Augustinus dicit (epist. 45), quod vovere est voluntatis, sed reddere necessitatis.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod per obligationem voti simplicis matrimonium contractum dirimi debeat. Fortius enim vinculum praejudicat debiliori. Sed vinculum voti est fortius quam vinculum matrimonii; quia hoc fit homini, illud Deo. Ergo vinculum voti praejudicat vinculo matrimonii.

2. Praeterea, praeceptum Dei non est minus quam praeceptum Ecclesiae. Sed praeceptum Ecclesiae adeo obligat, quod si contra ipsum matrimonium contrahatur, dirimitur; sicut patet de illis qui contrahunt in aliquo gradu consanguinitatis ab Ecclesia prohibito. Ergo, cum servare votum sit praeceptum divinum, videtur quod cum quis contra votum divinum matrimonium contrahit, ex hoc matrimonium sit dirimendum.

3. Praeterea, in matrimonio potest homo uti carnali copula sine peccato. Sed ille qui facit votum simplex, nunquam potest carnaliter commisceri uxori sine peccato. Ergo votum simplex matrimonium dirimit. Probatio mediae. Constat quod ille qui post simplex votum continentiae matrimonium contrahit, mortaliter peccat; quia, secundum Hieronymum (1), virginitatem voventibus non solum nubere, sed velle nubere, damnabile est Sed contractus matrimonii non est contra votum continentiae nisi ratione carnalis copulae. Ergo quando primo carnaliter commiscetur uxori, mortaliter peccat; et eadem ratione omnibus aliis vicibus; quia peccatum primo commissum non potest excusare a peccato sequenti.

4. Praeterea, vir et mulier in matrimonio debent esse pares, praecipue quantum ad carnalem copulam. Sed ille qui votum simplex continentiae facit, nunquam potest petere sine peccato debitum; quia hoc est expresse contra voluntatem continentiae, ad quam ex voto tenetur. Ergo nec reddere potest sine peccato.

Sed contra est quod Clemens Papa (Alexander III, extra. cap. *Meminimus*, et *Consuluit*) dicit, quod votum simplex impedit contrahendum matrimonium, sed non dirimit contractum.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod nec etiam votum solemne dirimat matrimonium contractum. Quia, sicut Decretalis (Caelestini III, cap. *Rursus* de clericis vel voventibus) dicit, apud Deum non minus obligat votum simplex quam votum solemne. Sed matrimonium acceptatione divina stat vel dirimitur. Ergo cum votum simplex non dirimat matrimonium, nec votum solemne dirimere poterit.

2. Praeterea, votum solemne non addit ita validum robur supra votum simplex sicut juramentum. Sed votum simplex, etiam juramento superveniente, non dirimit matrimonium contractum. Ergo nec votum solemne.

3. Praeterea, votum solemne nihil habet quod non possit votum simplex habere; quia votum simplex posset habere scandalum, cum possit esse in publico, sicut et solemne. Similiter Ecclesia posset et deberet statuere quod votum simplex dirimat matrimonium contractum (1) ut multa peccata vitarentur. Ergo qua ratione votum simplex non dirimit matrimonium, nec solemne votum dirimere debet.

Sed contra est, quod ille qui facit votum solemne, contrahit matrimonium spirituale cum Deo, quod est multo dignius quam materiale matrimonium. Sed matrimonium materiale prius contractum dirimit matrimonium post contractum. Ergo et votum solemne.

Praeterea, hoc etiam probari potest per multas auctoritates quae in littera ponuntur.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod votum, ut ex dictis patet, est quidam promissionis contractus inter Deum et hominem. Unde cum contractus bonae fidei inter homines factus obliget ad necessariam observationem, multo fortius votum quo homo Deo aliquid promittit, in his dumtaxat ad quae votum se extendit; in illis autem ad quae votum non se extendit, obligatio voti non habet locum: et ideo qui votum rite factum praetermittit, mortaliter peccat, quia fidem quam cum Deo iniit, frangit.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod votum fiendum impediret si praesens esset, etiam voto facto obligationem aufert; unde cum de impossibili non possit esse votum, ut dictum est; si

(1) Ex quo refertur in Decretis, dist. 27, cap. *Voventibus*, et causa 28, quaest. 1, sub iisdem verbis. Non esse tamen Hieronymi, sed Glossae super 1 ad Tim. ex Augustino usurpatis, appendix notat (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) *Addit Nicolai*: sicut et votum solemne.

aliquid fiat impossibile post voti emissionem, quod prius erat possibile (1), obligatio voti quantum ad illud tollitur; ut si quis dives voverit aedificare Ecclesiam, quod postmodum perficere non possit paupertate superveniente, non obligatur ex voto ad implendum. Sed tamen in hoc distinguendum est dupliciter. Uno modo, quia vel omnino factus est impotens; et tunc non tenetur simpliciter ad hoc quod vovit; vel est factus impotens ad totum perficiendum, quamvis non ad partem; et tunc ad illud quod potest, remanet obligatus. Alio modo distinguendum est, utrum ex sua culpa impotentiam incurrerit; quia tunc oportet recompensare per poenitentiam; vel non ex culpa sua, et tunc non tenetur ad aliquam recompensationem. Illa ergo quae virginitatem vovit, si corrupta est, quamvis non possit virginitatem reddere, tamen potest reddere continentiam; et ad hoc remanet obligata, et ulterius ad poenitentiae lamentum, per quod virginitatem amissam Deo recompensat: quod quidem etsi non sit aequivalens simpliciter, est tamen aequivalens quantum ad reputationem Dei, qui non exigit ab homine ultra posse.

Ad secundum dicendum, quod quamvis deliberatio sit causa variabilis, tamen rectitudo legis naturalis, quae dictat quod promittitur Deo esse servandum, est invariabilis; et hoc dat necessariam obligationem voto.

Ad tertium dicendum, quod sicut juramentum quod vergit in deteriorem exitum, non est servandum, ita nec votum. Unde Isidorus dicit (lib. 2 Synonymorum, et habetur in Decret. causa 12, qu. 4, cap. *In malis*): *In turpi voto muta decretum;* quia votum non extendit se ad illicita, vel minus bona, ut dictum est. Nec differt utrum tunc fuerit illicitum quando votum emissum est, vel postmodum illicitum fiat.

Ad quartum dicendum, quod illud quod sub conditione vovetur, non vovetur simpliciter; et ideo non obligat nisi illa conditione extante.

Ad quintum dicendum, quod votum interpretatum obligat sicut et votum oretenus emissum: unde si aliquis post tempus probationis in monasterio remanserit, obligatur ex voto interpretativo; nisi forte propter aliquam causam fuerit sibi annus protelatus, vel consueverit aliis protelari; quia tunc non facit votum interpretatum ultra annum stans; et talis qui interpretatum votum fecit, ad tria vota religionis principalia in omni casu tenetur; sed (2) ad alias observantias, quarum trangressio (3) ex dissimulatione praelatorum inducitur, qui dum videntes non corrigunt, indulgere videntur, non videtur (4) obligari, et praecipue si sit simplex, qui talia discernere sufficienter nesciat.

Ad sextum dicendum, quod obligatio voti ex propria voluntate causatur; unde si in vovendo prius cogitavit de religionem intrando, et postea elegit talem religionem vel talem locum, obligatur simpliciter ad religionem; unde si non potest in illa quam elegit, recipi, debet aliam quaerere. Si autem primo et principaliter cogitavit de tali religione vel tali loco, in voto suo intelligitur haec conditio, si illi volunt eum recipere; alias esset indiscretum votum; unde conditione non extante non obligatur. Si autem dubitet quomodo se in vovendo habuerit, debet tutiorem viam eligere, ne se discrimini committat.

Ad septimum dicendum, quod si quando quis vovit, puta se intraturum religionem, intendebat se ad statim obligare, vel ad arbitrium alienum, non potest ulterius differre etiam propter debita solvenda; sed ille qui eum recipit, tenetur ea persolvere. Si autem in vovendo de debitis cogitabat, probabiliter praesumi potest quod non intendebat se obligare antequam de rebus suis disposuisset. Quando autem timet rationabiliter perpetuum impedimentum, tenetur ulterius non differre.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod per hoc res aliqua desinit esse in potestate alicujus per quod transit in dominium alterius; promissio autem alicujus rei non transfert eam in dominium ejus cui promittitur; et ideo non ex hoc ipso quod aliquis rem promittit aliquam, desinit res illa esse in potestate sua. Cum ergo in voto simplici non sit nisi simplex promissio proprii corporis ad continentiam Deo servandam facta, post votum simplex adhuc remanet homo dominus corporis sui; et ideo potest ipsum dare alteri, scilicet uxori, in qua datione matrimonii sacramentum consistit, quod indissolubile est; et propter hoc, votum simplex quamvis impediat contrahendum, quia peccat matrimonium contrahens post votum simplex continentiae, tamen quia verus contractus est, non potest matrimonium per hoc dirimi.

Ad primum ergo dicendum, quod votum est fortius vinculum quam matrimonium quantum ad illud cui fit et ad quod ligat, quia per matrimonium ligatur homo uxori ad redditionem debiti, sed per votum Deo ad continentiam. Tamen quantum ad modum ligandi matrimonium est fortius vinculum quam votum simplex; quia per matrimonium traditur actualiter vir in potestatem uxoris, non autem per votum simplex, ut dictum est; potior autem semper est conditio possidentis. Sed quantum ad hoc simili modo obligat votum simplex sicut sponsalia; unde propter votum simplex sunt sponsalia dirimenda.

Ad secundum dicendum, quod praeceptum prohibens matrimonium inter consanguineos, non habet, inquantum est praeceptum Dei vel Ecclesiae, quod dirimat matrimonium contractum, sed inquantum facit quod consanguinei corpus non possit transire in potestatem consanguinei. Hoc autem non facit praeceptum prohibens matrimonium post votum simplex, ut ex dictis patet; et ideo ratio non sequitur; ponitur enim pro causa quod non est causa.

Ad tertium dicendum, quod ille qui contrahit matrimonium per verba de praesenti post votum simplex, non potest cognoscere uxorem carnaliter sine peccato mortali; quia adhuc restat sibi facultas implendi continentiae votum ante matrimonium consummatum, ut ex dictis patet, supra, dist. 27, qu. 2, art. 3, quaestiunc. 2. Sed postquam jam matrimonium consummatum est, est sibi factum illicitum non reddere debitum uxori exigenti, tamen ex culpa sua; et ideo ad hoc obligatio voti non se extendit, ut ex dictis patet; tamen debet lamentum poenitentiae recompensare pro continentia non servata.

---

(1) *Al.* impossibile.
(2) *Al. deest* sed.
(3) *Al.* transgressor.
(4) *Al.* non videntur, *et mox* si sint simplices, *et iterum* nesciant.

Ad quartum dicendum, quod quantum ad ea quibus non est factus impotens votum continentiae servare, adhuc post contractum matrimonium obligatur ad servandum; propter quod mortua uxore tenetur totaliter continere; et quia ex matrimonii vinculo non obligatur ad debitum petendum, ideo non potest petere debitum sine peccato, quamvis possit sine peccato reddere debitum exigenti, postquam obligatus est ad hoc per carnalem copulam praecedentem. Hoc autem intelligendum est, sive mulier petat expresse sive interpretative, ut quando mulier verecunda est, et vir sentit ejus voluntatem de redditione debiti; tunc enim sine peccato reddere potest; et praecipue si ei timet de periculo castitatis. Nec obstat quod non sunt pares in matrimonii actu: quia quilibet potest hoc quod suum est abrenuntiare. Quidam tamen dicunt, quod potest et petere et reddere, ne nimis onerosum reddatur matrimonium uxori semper exigenti. Sed si recte inspiciatur, hoc est exigere interpretative.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod omnes dicunt, quod votum solemne sicut impedit matrimonium contrahendum, ita dirimit matrimonium contractum.

Quidam autem assignant pro causa scandalum. Sed hoc nihil est; quia etiam votum simplex quandoque scandalum habet, cum sit quodammodo publicum quandoque; et praeterea insolubilitas matrimonii est de veritate vitae, quae non est propter scandalum dimittenda.

Et ideo alii dicunt, quod hoc est propter statutum Ecclesiae. Sed hoc etiam non sufficit; quia secundum hoc Ecclesia posset contrarium statuere; quod non videtur verum.

Et ideo dicendum cum aliis, quod votum solemne ex sui natura habet quod dirimat matrimonium contractum, inquantum scilicet homo per ipsum amisit sui corporis potestatem, Deo illud ad perpetuam continentiam tradens, ut ex dictis patet; et ideo non potest ipsum tradere in potestatem uxoris ad matrimonium contrahendum; et quia matrimonium quod sequitur tale votum, nullum est, ideo votum praedictum dirimere dicitur matrimonium contractum.

Ad primum ergo dicendum, quod votum simplex quoad Deum dicitur non minus obligare quam solemne in his quae ad Deum spectant, sicut est separatio a Deo per peccatum mortale; quia mortaliter peccat frangens votum simplex sicut solemne, quamvis gravius sit peccatum frangere solemne, ut sic comparatio in genere accipiatur, non determinata quantitate reatus. Sed quantum ad matrimonium, per quod homo homini obligatur, non oportet quod sit aequalis obligationis etiam in genere; quia (1) ad quaedam obligat votum solemne et non simplex.

Ad secundum dicendum, quod juramentum plus obligat ex parte ejus quo fit obligatio, quam votum; sed votum solemne plus obligat quantum ad modum obligandi, inquantum actualiter tradit hoc quod promittitur, quod non fit per juramentum; et ideo non sequitur ratio.

Ad tertium dicendum, quod votum solemne habet actualem exhibitionem proprii corporis, quam non habet votum simplex, ut ex dictis patet; et ideo ratio ex insufficienti procedit.

(1) *Nicolaius addit* nempe.

ARTICULUS IV.

Utrum in voto possit fieri dispensatio.
(*Ubi supra, art.* 10.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod in voto non possit fieri dispensatio. Votum enim commune minimum habet de ratione voti. Sed in voto communi nullus potest dispensare. Ergo nec in voto singulari.

2. Praeterea, reddere vota est de lege naturali; quia qui non reddit, mentitur; quod est contra legem naturalem. Sed nullus potest dispensare contra mendacium, aut contra illud quod est de lege naturali. Ergo nullus potest dispensare in voto.

3. Praeterea, per dispensationem non debet praetermitti majus bonum pro minori bono. Sed *non est digna ponderatio continentis animae*, ut dicitur in lib. Eccli. cap. 26, 20; quia pars contemplativorum, qui significantur per Mariam, est optima, quia ipsa optimam partem elegit, ut dicitur Luc. 10. Ergo, ad minus in voto continentiae, quod ad statum contemplationis pertinet, dispensari non potest.

4. Sed contra, nullum votum est licitum quod vergit in personae periculum. Sed potest esse quod continentia servata vergat in periculum personae. Ergo ad minus in casu illo votum continentiae potest dispensari.

5. Praeterea, sicut monachi tenentur ad continentiam, ita ad paupertatem et obedientiam. Sed potest dispensari cum eis quantum ad votum obedientiae et paupertatis, ut patet in illis qui ad praelationes assumuntur. Ergo et in voto continentiae.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod quilibet praelatus possit in voto dispensare. Quilibet enim praelatus ad hoc constituitur quod utilitati subditorum provideat. Ergo si utilitas subditorum requirat, potest dispensare.

2. Praeterea, ex hoc aliquis potest dispensare in voto quod est constitutus dispensator mysteriorum (1) Dei. Sed hoc competit cuilibet praelato. Ergo etc.

Sed contra, quia in corpore humano quaedam sunt actiones quae solis principalibus membris conveniunt, et quaedam etiam soli capiti. Sed in Ecclesia vicem capitis tenet Papa, et vicem principalium membrorum praelati majores, ut Episcopi. Ergo aliquae dispensationes sunt quas solus Papa potest facere.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod nullum votum possit commutari. Levit., ult. 9: *Animal quod immolari potest Domino, non potest mutari nec in melius nec in pejus.* Ergo si sit votum licitum, non potest mutari.

2. Praeterea, si posset mutari, praecipue posset mutari in melius. Sed hoc non potest: quia

(1) *Al.* ministeriorum.

Bernardus dicit de bene ordinatis monasteriis (1) (serm. 19, super Cantic.): *Nullus meo consilio egredietur desiderio arctioris vitae sine superioris licentia.* Ergo etc.

Sed contra est, quod licet semper proficere. Ergo potest etiam votum in melius commutari.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod propria auctoritate possit aliquis votum commutare. Quia si aliquis post votum terrae sanctae voveat religionem intrare, liberatus est, si impleat secundum, ut Decret. dicit (de voto et voti redempt., cap. *Scripturae*). Sed potest propria auctoritate religionem vovere. Ergo et propria auctoritate potest votum commutare.

2. Praeterea, ille qui fecit aliqua vota in saeculo, non videtur ad illa teneri postquam est claustrum ingressus, ut quidam dicunt. Sed potest propria auctoritate ingredi claustrum. Ergo etc.

3. Praeterea votum temporale exceditur a perpetuo sola duratione. Sed aliquis potest propria auctoritate commutare votum temporale peregrinationis in votum perpetuum religionis, ut dictum est. Ergo eadem ratione potest mutare propria auctoritate votum minus diuturnum in votum diuturnius, sicut minoris peregrinationis in majorem.

Sed contra, commutatio est quaedam dispensatio. Sed nullus potest propria auctoritate dispensare in voto suo. Ergo nec commutare.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod circa hoc sunt diversae opiniones.

Quidam enim dicunt, quod quodlibet votum potest per praelatos Ecclesiae dispensationem habere pro libito praelati: quia, ut dicunt, in quolibet voto intelligitur conditionaliter voluntas praelati superioris, scilicet Papae, ad cujus dispensationem pertinent actus subditorum omnium; et ideo cum voluerit, ille summus praelatus poterit relaxare obligationem voti, ut non teneatur votum implere, quia conditio non extat. Sed hoc non videtur bene dictum: quia quaedam sunt in quibus est homo ita liber sui, quod etiam contra praeceptum Papae potest illa facere; sicut continere, et alia consilia divina; unde absolute et sine conditione voluntatis alicujus praelati potest alia vovere.

Et ideo alii dicunt, quod nullum votum recipit dispensationem secundum quod dispensatio est juris relaxatio, sed secundum quod est juris declaratio: quia Papa potest declarare hoc jus, quod quando fit recompensatio majoris boni, potest dimitti minus bonum ad quod se quis obligavit. Sed hoc etiam non videtur verum: quia declarare jus non est novum jus facere, sed illud quod in jure erat, manifestare. Unde secundum hoc nunquam per dispensationem voti fieret non contra jus quod erat prius contra jus, sed solum quod videbatur contra jus, et non erat.

Et ideo aliter dicendum, quod in voto potest dispensari, etiam secundum quod dispensatio est juris relaxatio, ex aliqua legitima causa. Quia enim votum de illicito esse non potest, non autem licet subtrahere alicui quod ei debetur; ideo per votum alicujus non potest fieri praejudicium suo praelato, quin debeat ejus mandatis parere, cum fuerit opportunum; unde si praelatus videat expedire aliqua rationabili causa, vel propter ipsum qui vovit, vel propter alios, quod votum non servet, potest eum ab observatione voti deobligare, qui alias de jure obligatus erat.

Ad primum ergo dicendum, quod ad ea quae cadunt sub voto communi, non solum obligatur aliquis ex voto, sed ex lege naturali, et praecepto divino; et ideo ex parte ista est quod non possit habere dispensationem, sicut alia vota.

Ad secundum dicendum, quod observare votum durante voti obligatione, est de lege naturali; sed cessante obligatione voti, non est observatio ejus de lege naturali. Cessat autem ejus obligatio vel ex se, ut quando servatum vergeret ad deteriorem exitum; et tunc per declarationem superioris, si facultas petendi adsit, debet observatio voti praetermitti; vel ex auctoritate superioris, qui aliud magis necessarium judicat, et in voto dispensat. Nec tamen ex hoc homo mendacium incurrit, quod votum non servat in tali casu: quia homo de futuris debet habere pias conditiones adjunctas, vel explicite vel implicite, ut patet Jacobi 5.

Ad tertium dicendum, quod de voto continentiae est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod nullus potest dispensare; sed hujusmodi ratio diversa redditur a diversis. Quidam enim dicunt, quod hoc ideo accidit, quia votum continentiae non potest praetermitti sine hoc quod ad contrarium voti aliquis delabatur, quod nunquam licet. Sed votum paupertatis potest praetermitti aliquo modo qui non directe erit contra votum, sicut cum aliquis habet pecuniam non suo, sed Ecclesiae nomine. Sed hoc nihil est: quia sic votum de abstinendo aliqua die determinata a carnibus, non reciperet dispensationem, aut votum de peregrinatione; quod est absurdum. Et ideo alii assignant aliam rationem, dicentes, quod hoc convenit, quia votum continentiae non recipit recompensationem melioris, eo quod non est digna ponderatio animae continentias: vel ideo quia per continentiam homo de domestico inimico triumphum capit, ut quidam dicunt: vel ideo quia per religionem homo perfecte conformatur Christo. Unde in voto continentiae, quod in voto religionis includitur, et in aliis votis essentialibus religioni, non potest dispensari, ut quidam dicunt. Sed hoc etiam non videtur sufficienter dictum: quia bonum commune est multo melius quam bonum privatum, propter quod etiam homo interdum ab horto sanctae contemplationis removetur, quae optima pars est, judicio Domini, Luc. 10, ut communi utilitati proximorum vacet.

Et ideo alii dicunt probabilius, si communis utilitas totius Ecclesiae aut unius regni vel provinciae exposcerent, posse convenienter et in voto continentiae et in voto religionis dispensari, quantumcumque esset solemnizatum: non enim per votum potest se homo deobligare ab eo in quo tenetur alteri, ut dictum est: unde talis posset imminere necessitas quod posset alicui juste prohiberi ne continentiam aut religionem voveret; et eadem necessitate manente, potest etiam in voto dispensari jam facto.

Sed quia rationes in contrarium factae non recte procedunt; ideo dicendum ad quartum, quod bonum continentiae est multo dignius quam salus corporalis; et ideo periculum corporalis mortis non

(1) Immo tract. de praecepto et dispensat., cap. 16 (*Ex edit. P. Nicolai*).

est sufficiens ratio ut in voto continentiae dispensetur; unde etiam non peccat in tali casu existens quod continentia videretur vergere in periculum personae, si continentiam voveat, praecipue cum possit illi periculo per alia remedia obviari; sicut non peccat qui propter aliquod opus virtutis se mortis periculo exponit.

Ad quintum dicendum, quod cum illis qui assumuntur a statu religionis in statum praelationis non dispensatur in principalibus votis religionis: quia illa quae possidere dicuntur, non suo nomine, sed Ecclesiae, possident; unde nihil per hoc praejudicatur voto paupertatis; similiter nec voto obedientiae, quia obedientia respicit statum praelationis in altero cui obedire tenetur. Et ideo quod ille qui sub praelato esse desistit, non teneatur alicui obedire, non est ex hoc quod obligatio voti deficiat ex parte voventis, sed quia subtrahitur praelatio ex parte altera cui obedire tenebatur. Unde monachus, qui Abbati obedientiam promittit, si ipse fiat Abbas, non tenetur obedire alteri Abbati, quia jam non habet Abbatem.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod plenitudo potestatis in dispensando residet penes summum Pontificem; alii autem participant de hac potestate quantum eis concessum est, ut quia omnes ad unum recurrere non possunt, per inferiores dispensationem recipere possint; unde in votis illis quae non de facili dispensationem recipiunt, nec frequenter, sed raro, sicut votum religionis et alia hujusmodi vota perpetua, solus Papa dispensare potest; in aliis autem temporalibus votis, sicut peregrinationum et jejuniorum et hujusmodi, possunt etiam Episcopi dispensare, nisi aliquod horum sibi Papa reservaverit, sicut dispensatio in voto terrae sanctae.

Ad primum ergo dicendum, quod non quidquid utile est subdito, potest sibi per praelatum quemlibet adhiberi, sed majora majoribus reservantur; sicut non quilibet medicus potest cuilibet morbo occurrere, sed in periculosioribus morbis peritiores medici requiruntur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis omnes sint dispensatores mysteriorum Dei, non tamen aequaliter; et ideo non oportet quod omnes in omnibus dispensare possint.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod inter commutationem voti et dispensationem hoc interest, quod quando votum commutatur, vovens absolvitur ab uno et ligatur ad aliud; sed quando in voto dispensatur, simpliciter a voto absolvitur sine hoc quod ad aliud ligetur; unde minus importat voti commutatio quam dispensatio; et ideo cum ex causa rationabili in voto dispensari possit, potest etiam votum commutari, vel quia illud in quod fit commutatio, est melius, vel quia est minus periculosum.

Ad primum ergo dicendum, quod animal immolatitium ex ipso voto destinabatur ad cultum Dei; et ideo jam quodammodo sanctum erat, et propter hoc non poterat ad communes usus deduci. Et similiter etiam nunc si aliquis vovet religionem intrare, non potest alium ponere loco sui in religione: similiter etiam si vovet ire in terram sanctam, non potest alium loco sui mittere, nisi per dispensationem superioris. Secus autem est in aliis votis, in quibus persona determinata non destinatur ad specialem cultum Dei.

Ad secundum dicendum, quod Bernardus loquitur consulendo: quia quandoque ex animi levitate quidam ad statum alium transeunt sub specie arctioris vitae; et ideo tutius est quod fiat consilio et licentia superioris praelati; praecipue si non credat quod ipse impedimentum irrationabile praestet.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod in commutatione est quidam contractus, qui non potest perfici sine consensu utriusque partis; unde cum homo per votum Deo se obliget, non potest fieri immutatio voti, nisi interveniat consensus ejus qui vicem Dei gerit in terris, scilicet praelati; nisi forte unum votum ab alio includatur. Et quia votum religionis includit omnia alia vota tum ratione perpetuitatis, tum ratione obedientiae, qua homo voluntatem suam Deo tradit, per quam sui et omnium dominus esse potest; ideo ille qui aliquod votum temporale fecit, potest non requisita alicujus praelati dispensatione religionem intrare non obstante voto praecedente quod ingressum religionis impediret, puta peregrinationis, vel alicujus hujusmodi. Si autem duo temporalia vovit, quorum utrumque est alteri compossibile, debet utrumque servare, nisi forte auctoritate superioris minus votum praecedens in majus sequens commutaverit. Si autem secundum votum sit omnino incompossibile primo, debet servare majus, et de minori secundum arbitrium praelati satisfacere.

Ad primum ergo dicendum, quod votum terrae sanctae obligat hominem ad serviendum Deo temporaliter, et quantum ad determinatum tempus; sed votum religionis quantum ad omnia, et secundum omne tempus; et ideo quodammodo est ampliatio voti magis quam commutatio.

Ad secundum dicendum, quod quia per introitum religionis homo moritur priori vitae, ideo illa vota quae vovit in saeculari vita explenda, non tenetur exsolvere ex quo religionem intrat, et praecipue quia singularitas in religionibus est periculosa, et onus religionis adeo gravat quod non manet eadem facilitas ad observandum votum quod in saeculari vita erat. Tamen quidam dicunt, quod debet praelato suo exponere, et ille pensatis conditionibus personae et voti, poterit cum eo dispensare. Sed secundum alios hoc non exigitur; quia ex ipsa vi voti religionis a prioribus votis est absolutus rationibus dictis.

Ad tertium dicendum, quod perpetuum votum respicit omne tempus: et ideo non manet aliquod tempus post ejus expletionem quo possit aliud votum temporale impleri; sicut manet tempus ad implendum votum magis diuturnum post votum minus diuturnum; et propter hoc non est simile.

ARTICULUS V.

Utrum virginibus voventibus continentiam debeatur speciale velum prae aliis quae continentiam voverunt, et corruptae sunt.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod virginibus voventibus continentiam non debeatur speciale velum prae aliis quae continentiam voverunt, et corruptae sunt. Quia tam virginitas quam continentiae votum viris et mulieribus communia sunt. Sed viris in virginitate continentiam voventibus nihil aliud datur quam aliis qui virginitatem

perdiderunt. Ergo nec virgines debent prae aliis speciale velum accipere.

2. Praeterea, signa in nova lege non sunt inania, sed fructuosa; quia sacramenta novae legis gratiam conferunt. Sed virginale velum non videtur esse fructuosum, quia gratia non confertur in ipso; alias esset sacramentum, et deberet corruptis dari quae etiam indigent auxilio gratiae ad continentiam conservandam. Ergo videtur quod virginibus non debeatur aliquod velum speciale prae aliis.

3. Praeterea, consecratio quae adhibetur viris in susceptione ordinis, est major quam illa quae adhibetur mulieribus in velatione. Sed consecratio ordinis non exigit virginitatem in consecrato. Ergo nec mulieris velatio.

4. Praeterea, nullus debet pro poena quam sustinuit, iterum puniri. Sed aliquando mulieri pro poena infertur quod corrumpatur, sicut patet in his quae omnino per violentiam corrumpuntur. Ergo non debet talibus ad minus virginale velum denegari.

5. Praeterea, quandoque si virginale velum corruptae denegetur, sequitur scandalum astantium, et periculum homicidii, sicut cum aliqua est occulte corrupta. Ergo videtur quod saltem in tali casu virginale velum aliis quam virginibus dari debeat.

Sed contra, in officio Ecclesiae non decet esse aliquam falsitatem Sed in toto officio quo velantur virgines, fit mentio de carnis integritate, ut patet diligenter inspicienti. Ergo non debet velum virginale corruptis dari.

Praeterea, per velationem mulier quodammodo Christo desponsatur, qui est dignior quam pontifex aliquis veteris legis. Sed in veteri lege pontifici non licebat aliquam nisi virginem desponsare. Ergo non debet aliqua nisi virgo velari.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ea quae corporaliter in Ecclesia aguntur, signa sunt spiritualium. Sed quia corporale signum non sufficienter repraesentare potest spirituale signatum, oportet quandoque quod ad eamdem rem spiritualem signandam plura signa corporalia aptentur. Matrimonium ergo spirituale Christi et Ecclesiae habet et fecunditatem, per quam regeneramur in filios Dei, et incorruptionem, quia Christus elegit sibi Ecclesiam non habentem maculam aut rugam, aut aliquid hujusmodi, ut dicitur Ephes. 5; unde dicitur 2 Cor. 11, 2: *Despondi enim vos uni viro virginem castam exhibere Christo.* Sed corporalis fecunditas integritatem carnis non patitur; et ideo oportuit diversis signis repraesentari spirituale conjugium Christi et Ecclesiae quantum ad fecunditatem, et quantum ad integritatem. Sicut ergo per matrimonium carnale repraesentatur matrimonium spirituale quantum ad fecunditatem, ita oportuit aliquid esse quod repraesentaret praedictum spirituale matrimonium quantum ad ejus integritatem; et hoc fit in velatione virginum, sicut per omnia quae ibi proferuntur et geruntur, ostenditur; et propter hoc solus Episcopus, cui cura Ecclesiae committitur, virgines desponsat, velando non sibi, sed Christo, quasi sponsi paranymphus et amicus. Et quia integritatis significatio plene potest esse in continentia virginali, sed in continentia viduali est semiplena; propter hoc etiam viduis datur aliquod velum, non quidem cum illa solemnitate qua virginibus datur.

Ad primum ergo dicendum, quod Ecclesia in matrimonio spirituali se habet ut sponsa, Christus autem ut sponsus; per votum autem continentiae anima Christo desponsatur; unde non competit ut haec desponsatio significetur in viro, sed in muliere tantum.

Ad secundum dicendum, quod in consecratione virginum, sicut et in unctione regum, et in aliis hujusmodi benedictionibus, gratia datur, nisi sit impedimentum ex parte suscipientis; sed tamen hujusmodi sacramenta non dicuntur, quia non sunt instituta ad curationem morbi peccati, sicut alia sacramenta.

Ad tertium dicendum, quod in ordinis susceptione non consecratur aliquis in sponsum, sed in ministrum sponsi; unde non requiritur virginitas ad significandam integritatem spiritualis matrimonii, sicut requiritur in velatione ejus quae consecratur in sponsam.

Ad quartum dicendum, quod illae quae per violentiam corrumpuntur, si nullo modo consentiant, virginitatis gloriam quo ad Deum non perdunt. Sed quia valde est difficile quod in tali delectatione aliquis placentiae motus non insurgat, ideo Ecclesia quae de interioribus judicare non potest, cum exterius corrupta sit, eam inter virgines non velat; unde Leo Papa dicit (epist. 86, cap. 5): *Illae famulae Dei quae integritatem pudoris oppressione barbarica perdiderunt, laudabiliores erunt in humilitate et verecundia, si se incontaminatis non audeant copulare virginibus.*

Ad quintum dicendum, quod nullo modo illae quae sunt corruptae occulte sive a viris, sive alio modo, sunt velandae; quia propter vitandum scandalum non debent Ecclesiae sacramenta vel sacramentalia variari. Sed, sicut quidam dicunt, potest aliqua cautela adhiberi ad vitandum scandalum, ut scilicet illa quae non sunt de substantia virginalis veli (ut accensio candelarum, et alia hujusmodi) fiant, mutatis occulte his quae sunt de substantia virginalis veli, puta ut quod nomen virginitatis in castitatem varietur.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de scandalo; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° quid sit; 2.° utrum sit peccatum; 3.° quibus competat; 4.° quae sunt dimittenda propter scandalum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum convenienter assignetur definitio scandali.
(2-2, *qu.* 43, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter assignetur definitio scandali, quae sumitur ex Glossa interlineali, Matth. 18, super illud: *Vae mundo a scandalis*, scilicet: *Scandalum est dictum vel factum minus rectum praebens aliis occasionem ruinae.* Scandalum enim dividitur in activum et passivum. Sed haec definitio non potest convenire scandalo passivo. Ergo non convertitur cum definito; et sic est incompetens.

2. Praeterea, Num. 31, super illud: *Ulciscere prius filios Israel etc.*, dicitur (ex Origene hom. 25), quod scandalum est, cum recte ambulanti deceptio submittitur ad ruinam. Sed non omne

dictum vel factum minus rectum est deceptio. Ergo scandali definitio est incompetenter assignata

3. Praeterea, sicut peccatum oris et operis potest alteri praestare occasionem ruinae; ita et peccatum cordis, praecipue quando per exteriora signa in notitiam aliorum prodit. Sed in definitione praemissa tangitur peccatum oris et operis, non autem cordis. Ergo inconvenienter assignatur.

4. Praeterea, occasio significat causam per accidens. Sed etiam bona interdum per accidens sunt causa malorum. Ergo non solum dictum vel factum minus rectum praebet alteri occasionem ruinae, sed etiam si sit rectum, debet dici scandalum.

5. Praeterea, Isai. 8, 14, dicitur de Christo: *Erit in lapidem et in petram scandali.* Sed in Christo non fuit aliquid minus rectum. Ergo non est de ratione scandali quod sit aliquid minus rectum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod scandalum nomen graecum est, et impactionem significat in latino; quae quidem proprie dicitur in corporalibus, in spiritualibus autem transumptive. Unde oportet quod spirituale scandalum, de quo loquimur, sumatur ad similitudinem corporalis impactionis; quae quidem non fit nisi ambulanti aliquid in via objiciatur quod ei sit occasio cadendi, etiam si non cadat. Nihil autem ab alio factum, est natum casum facere ejus qui in via Dei ambulat, nisi sit aliquod minus rectum in notitiam ejus procedens vel verbo vel facto; et ideo dictum vel factum minus rectum est id ad quod spiritualiter fit impactio, et occasio datur alterius ruinae, in quo ratio consistit scandali.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut in corporali impactione est duo considerare; scilicet ipsam impactionem cadentis, aut ejus qui ad causam disponitur, et illud ad quod fit impactio, quod dicitur obex; ita et in spirituali; et utrumque nomen scandali accepit, sed non univoce; sicut etiam fides dicitur ipsa res credita, et actus credendi. Ipsa ergo spiritualis impactio, qua aliquis ad casum disponitur, dicitur scandalum passivum; sed obex spiritualis ad quem fit impactio, dicitur scandalum activum; et sic definitur hic scandalum, quia ex dicto vel facto minus recto aliquis ad ruinam disponitur.

Ad secundum dicendum, quod tunc aliquis per se loquendo peccatum aliquod facit, quando ex intentione operatur, et non quando praeter intentionem ejus peccatum accidit, sicut patet in homicidio casuali; et ideo tunc proprie aliquis scandalum facit quando ruinam proximi procurare intendit. Quicumque autem ad peccandum inducitur, decipitur: quia omnis malus ignorans, ut Philosophus dicit in 3 Ethic.; et ideo ubicumque est scandalum per se loquendo, dictum vel factum minus rectum est deceptio quaedam, quae submittitur ambulanti ad ruinam. Vel dicendum quod dicitur esse deceptio, inquantum est deceptionis occasio vel causa: quia omnis peccans decipitur, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod spiritualis obex, qui scandalum dicitur, oportet quod in via ambulanti objiciatur; quod fit dum in notitiam ejus venit. Peccatum autem cordis in notitiam alterius venire non potest, nisi per signa aliqua, quae reducuntur ad peccatum oris vel operis; et ideo in definitione scandali ponitur tantum *dictum vel factum minus rectum*, et non fit mentio de peccato cordis.

Ad quartum dicendum, quod occasio non semper nominat causam, sed quandoque causam per se insufficientem; et sic in definitione praemissa sumitur. Peccatum enim non potest habere ab exteriori aliquam causam sufficientem, eo quod voluntarium est; sed potest habere aliquam causam inducentem: quae quidem causa quandoque per se nata est inclinare ad peccatum vel ex suo genere, vel ex intentione alicujus proponentis eam ad hoc quod aliquis inducatur ad peccatum; et tunc illud dicitur dare occasionem ruinae: quandoque autem per accidens aliquis inclinatur ab aliquo in peccatum, quod de se non est natum inclinare in illud; sicut etiam in corporalibus aliquis in via plana impingit, et cadit; et tunc dicitur ipsemet sumere occasionem ruinae, nulla sibi occasione ab exteriori data. Sed talis causa ruinae non potest scandalum nominari; quia causae etsi quandoque nomina sortiantur ex per se effectibus, nunquam tamen ab his quae per accidens eveniunt, nominari consueverunt.

Ad quintum dicendum, quod Christus non dicitur esse petra scandali quasi per se scandali causa, quia ipse non dedit alicui occasionem scandali; sed dicitur esse in petram scandali, ita quod propositio non ordinem causae, sed consecutionem importet; quia ex his quae Christus fecit, consecutum est scandalum Judaeorum.

ARTICULUS II.

Utrum scandalum sit peccatum semper.
(*Ubi supra, art. 3, et 4.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod scandalum non sit peccatum semper. Nullum enim necessarium est peccatum. Sed *necesse est ut veniant scandala*, ut dicitur Matth. 18, 7. Ergo scandalum non est peccatum.

2. Praeterea, omne peccatum est ex diaboli incentivo, non ex pietatis affectu. Sed Matth. 16, ubi dicitur Petro: *Vade retro me, satanas; scandalum mihi es*; dicit Glossa (Hieronymi): *Error Apostoli ex pietatis affectu venit potius quam ex incentivo diaboli.* Ergo non omne scandalum est peccatum.

3. Praeterea, Hieronymus dicit (et ex illo Glossa super Matth. 18): *Parum distant in vitio scandalizare et scandalizari.* Sed scandalum passivum, ut videtur, potest esse sine peccato, sicut et impactio corporalis quandoque est sine casu. Ergo et scandalum activum potest esse sine peccato.

Sed contra, omne dictum vel factum minus rectum est peccatum. Sed scandalum est hujusmodi. Ergo etc.

Praeterea, Numer. 31, dicitur in Glossa (Origenis): *Longe gravius peccatum est dare peccati causam, quam peccare.* Sed quicumque scandalizat, dat causam peccandi. Ergo peccat.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non sit speciale peccatum. Quia secundum Philosophum in 5 Ethic. (cap. 10, vel 12), *omnis specialis injustificatio quandoque invenitur separata ab omnibus aliis injustificationibus.* Sed scandalum non invenitur separatum ab aliis peccatis, quia semper est dictum

vel factum minus rectum. Ergo non est speciale peccatum.

2. Praeterea, secundum quodlibet genus peccati contingit aliquod dictum vel factum minus rectum praebens occasionem ruinae. Sed haec est definitio scandali. Ergo scandalum non est aliquod speciale peccatum.

3. Praeterea, quicumque peccat coram alio, scandalizat. Sed coram alio peccare non addit supra peccatum simpliciter aliquam differentiam specificam, sed circumstantiam quamdam, sicut nec occulte peccare. Ergo scandalum non est speciale peccatum.

4. Praeterea, agens proportionatur patienti. Sed scandalum passivum non est speciale peccatum: quia quocumque peccato aliquis ruat exemplo alterius, scandalum pati dicitur. Ergo nec scandalum activum est speciale peccatum.

Sed contra, contingit peccare in se, in Deum, et in proximum. Sed scandalum est peccatum in proximum. Ergo est in speciali genere peccati.

Praeterea, malum dicitur aliquid quia nocet, secundum Augustinum (de moribus Manich., cap. 5). Sed scandalum habet specialem rationem nocumenti. Ergo est speciale peccatum.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod scandalum semper sit mortale peccatum. Matth. 18, super illud, *Vae mundo a scandalis*, dicit Glossa: *Imminet aeterna damnatio inundans propter scandala.* Sed aeterna damnatio non debetur nisi propter peccatum mortale. Ergo scandalum semper est peccatum mortale.

2. Praeterea, vita spiritualis est dignior quam corporalis. Sed qui subtrahit alicui vitam corporalem, mortaliter peccat. Ergo et qui scandalizat, cum subtrahat spiritualem vitam, inducens alterum in ruinam.

Sed contra, scandalum est dictum vel factum minus rectum praebens alteri occasionem ruinae. Sed etiam peccatum veniale est hujusmodi quandoque. Ergo scandalum quandoque est peccatum veniale.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod duplex est scandalum; scilicet activum et passivum, ut ex dictis patet. Passivum quidem scandalum semper peccatum est; quia ille scandalum patitur qui aut a via Dei ejicitur, aut saltem in via retardatur; quod non potest esse sine mortali vel veniali peccato. Activum etiam scandalum semper est peccatum, quia scandalum activum semper est aliquid, quantum est de se, quod natum est inducere alterum ad peccandum; et tale semper aliquam inordinationem habet vel ex genere actus, vel saltem ex circumstantiis personae, loci et temporis; et ideo semper est peccatum. Sed quandoque scandalum activum potest esse sine peccato alicujus scandalum patientis; quando scilicet aliquis, quantum est de se, dat occasionem ruinae, sed alius non ruit; quandoque etiam e converso est scandalum passivum sine peccato alicujus facientis scandalum, ut quando aliquis sibi sumit occasionem ruinae ex eo quod ab altero non inordinate fit.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est necessitas. Una absoluta; sive aliquid sit necessarium per se ipsum, sicut necessarium est Deum esse; sive ex coactione alicujus causae exterioris, sicut violentum dicitur necessarium; et sic non est necessarium scandala evenire. Alia est necessitas conditionata, quae non repugnat voluntario; et sic necesse est scandala evenire necessitate conditionata ex tribus. Primo ex ipsa praescientia et praedestinatione divina, sicut dicimus: Necesse est hoc esse, si Deus praevidit; et talis necessitas non repugnat libertatis arbitrio: unde super hunc locum dicit Chrysostomus (homil. 60, in Matth.): *Cum dicitur, Necesse, non spontaneum potestatis destruit, neque libertatem electionis. Non igitur praedictio ejus scandala inducit, neque quia praedixit, hoc fit: sed quia futurum erat, propter hoc praedixit.* Secundo ex inclinatione fomitis, sicut etiam dicimus quod necesse est peccare venialiter, quamvis sit possibile singula venialia peccata vitare. Tertio ex utilitate consequente, quam Deus ex scandalis elicit, sicut omnia utilia dicuntur necessaria.

Ad secundum dicendum, quod secundum illam Glossam videtur quod Petrus non peccaverit volens passionem Christi impediri: quia passio Christi poterat et placere laudabiliter et displicere secundum diversa; et tunc scandalum sumitur large pro quolibet impedimento alicui praestito in via aliqua quam prosequi intendit.

Ad tertium dicendum, quod per se loquendo, scandalum activum est majus peccatum quam passivum, quia in unoquoque genere causa est potior effectu: tamen aliquando potest esse majus passivum quam activum, quando aliquis majoris ruinae occasionem sumit quam sibi detur; sicut etiam quandoque est passivum peccatum sine peccato agentis. Quod autem Hieronymus dicit, intelligendum est quantum ad genus peccati, et non quantum ad quantitatem reatus; et tamen alia propositio falsa est, scilicet quod scandalum passivum non sit peccatum: quia ipsa impactio spiritualis quoddam peccatum est, inquantum est quaedam retardatio a via Dei; et quamvis dicatur passivum scandalum, non tamen est omnino passio, sed quaedam actio. Quia enim non potest sufficiens peccandi causa ab exteriori praeberi alicui, quasi cogens ipsum ad peccandum; ille qui scandalizatur (1), cooperatur agenti, et ideo peccat.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod actus aliquis determinatur ad speciem moris dupliciter. Uno modo ex parte objecti, sicut fornicatio ex hoc quod est circa delectabilia tactus; et haec determinatio est materialis, et respicit habitum elicientem actum. Alio modo ex parte finis; et haec est formalis specificatio, et respicit habitum imperantem. Contingit autem quandoque quod ad eamdem speciem determinatur actus ex utraque parte, sicut quando aliquis actus ab eodem habitu elicitur et imperatur, ut cum quis fornicatur propter delectationem. Quandoque autem ex utraque parte determinatur, sed ad diversas species, ut quando actus ab uno habitu elicitur, et ab alio imperatur, sicut cum quis fornicatur propter lucrum; determinatur enim ad speciem luxuriae ex objecto, sed ad speciem avaritiae ex fine; non tamen sunt ibi duo peccata, sed unum peccatum duplex, cum sit unus actus. Quandoque etiam evenit quod aliquis actus non determinatur ad aliquam certam speciem ex parte objecti, sed ex parte finis, eo quod habet determinatum habitum a quo imperatur, sed non a quo eliciatur,

(1) *Al.* scandalizat.

sicut aedificare proximum, quem actum caritas non elicit, quia ejus non est elicere nisi interiores actus, per quos non fit aedificatio, sed imperat eum, et ab aliis virtutibus elicitur materialiter, non determinate ab aliqua, sed ab omnibus, quia caritas omnibus imperare potest. Et quia scandalum activum est peccatum oppositum aedificationi proximorum; ideo, materialiter loquendo, ex parte materiae et habituum elicientium non est speciale peccatum, sed solum loquendo formaliter, ex parte finis et habitus imperantis qui est habitus caritati oppositus, scilicet vitium odii; et ideo quando aliquis dictum vel factum minus rectum facit intendens occasionem ruinae proximo praestare, speciale peccatum scandalizando committit. Si autem praeter intentionem suam accidat, non erit scandalum activum speciale peccatum; tamen erit circumstantia quaedam peccati, eo quod sicut quilibet actus virtutis habet ordinem ad finem caritatis, etiamsi actus non ordinetur in finem illum, et sicut habet aptitudinem ut imperetur a caritate; ita quodlibet peccatum, quantum est de se, habet ordinem ad contrarium finem, etiamsi ille finis non intendatur ab agente.

Ad primum ergo dicendum, quod peccatum scandali activi invenitur quandoque separatum ab omni alia specie peccati, quod consistit in actu exteriori; ut quando actus exterior de se non esset peccatum, nisi inquantum per quamdam similitudinem peccati quam habet, natum est dare occasionem ruinae in manifesto factum, sicut comedere idolothytum: et ideo etiam in definitione scandali non dicitur: *Dictum vel factum* perversum, sed *minus rectum;* et sic patet quod objectio procedit ex falsis.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit ex parte elicientium habituum, et non ex parte habitus imperantis.

Ad tertium dicendum, quod haec circumstantia *coram alio* non addit peccato ex sui ratione novam speciem, sed ex fine ad quem per talem circumstantiam ordinabilis est; unde etiam peccare in occulto non trahit peccatum ad aliam speciem, quia per hoc non recipit ordinem in alium finem.

Ad quartum dicendum, quod ille qui scandalizatur, et agit et patitur; actio autem sua non pertinet ad genus scandali, sed ad aliud quodcumque; sola autem passio sua pertinet ad genus scandali. Et quia nullus peccat secundum quod patitur, sed solum secundum quod agit; ideo scandalum passivum non ponitur speciale peccatum, sicut scandalum activum, quod ex ipsa actione ad genus scandali pertinet.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod duplex est scandalum, ut dictum est, scilicet activum et passivum; et utrumque est quandoque veniale, quandoque mortale peccatum. Passivum quidem mortale peccatum est, quando aliquis ex peccato alterius in peccatum mortale ruit, sive factum agentis sit bonum, sive indifferens, sive malum mortalis aut venialis peccati; sed veniale peccatum est quando aliquis ex facto alterius quomodocumque non ruit, sed disponitur ad ruinam, sicut qui impingit, disponitur ad casum, etiam si non cadat; unde Glossa interlinealis, Rom. 14, scandalum contristationem nominat. Sed activum scandalum potest accipi dupliciter. Uno modo formaliter; quando scilicet est speciale peccatum, ex hoc quod intendit alium scandalizare; et sic si intendat proximum inducere in peccatum mortale, mortaliter peccat; si autem intendat inducere ad aliquod veniale, peccat venialiter, quantum pertinet ad rationem scandali; quia si intenderet ducere in peccatum veniale per actum mortalis peccati, peccaret mortaliter; sed hoc accideret scandalo. Alio modo materialiter, quando est circumstantia peccati, quia non intenditur proximi nocumentum; et tunc idem judicium est de scandalo et de actu quo aliquis scandalizat; qui quandoque est veniale, quandoque mortale peccatum; nisi forte esset veniale aut indifferens habens similitudinem mortalis peccati; tunc enim scandalum activum esset peccatum mortale, cum ex aliquibus circumstantiis concurrentibus (1) existimari probabiliter posset quod infirmi aspicientes peccarent mortaliter.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus loquitur de scandalo activo, quod est peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quod ille qui scandalizat, non aufert semper vitam spiritualem; quia quandoque factum ejus non est natum inducere in peccatum mortale, etsi aliquis etiam ex hoc per culpam suam in peccatum mortale ruat. Et praeterea qui aufert vitam corporalem, dat sufficientem causam naturalis mortis; sed qui scandalizat, non dat sufficientem causam mortis spiritualis, ut dictum est.

ARTICULUS III.

Utrum scandalum passivum sit tantum pusillorum.
(*Ubi supra, art.* 5.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod scandalum passivum non sit tantum pusillorum. Christus enim pusillus non fuit, sed perfectissimus. Sed Christus passus fuit scandalum a Petro, cui dixit: *Scandalum mihi es;* Matth. 16, 23. Ergo etc.

2. Praeterea, nullus potest amare, nisi aliquis ametur. Ergo nullus potest scandalizare, nisi aliquis scandalizetur. Sed ille qui coram perfectis viris peccat, scandalizat non alios quam videntes. Ergo perfecti scandalizantur; et sic non solum pusilli.

3. Praeterea, etiam perfecti interdum venialiter peccant. Sed quandoque veniale peccatum est scandalum. Ergo etiam perfecti scandalizantur.

Sed contra est quod Dominus, Matth. 18, ubi loquitur de scandalo, non facit mentionem nisi de scandalo pusillorum. Ergo ipsi soli scandalizantur.

Praeterea, Apostolus dicit de scandalizatis, quod conscientia eorum, cum sit infirma, polluitur, 1 Corinth. 8. Sed perfecti non habent conscientiam infirmam. Ergo etc.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod etiam perfectis competat scandalum activum. Christus enim perfectissimus fuit. Sed ipse scandalizavit, quia positus est in ruinam multorum, ut dicitur Lucae 2, et Pharisaei audito verbo ejus scandalizati sunt, ut dicitur Matth. 15. Ergo scandalum activum competit perfectis.

2. Praeterea, Petrus postquam fuit Spiritu sancto confirmatus, perfectus fuit. Sed ipse scandali-

(1) *Al. additur* ex quibus.

zavit; quia facto suo cogebat gentes judaizare. Ergo etc.

Sed contra, non enim ejusdem est provocare exemplis ad bonum et scandalizare. Sed primum est perfectorum, ut patet Matth. 5, 16: *Sic luceat lux vestra coram hominibus, ut videant opera vestra bona*. Ergo non est eorum scandalizare.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod soli perfecti possunt scandalizare. Quia contraria contrariis respondere debent. Sed scandalum passivum dividitur contra activum. Cum ergo solis pusillis conveniat scandalum passivum, solis perfectis convenire poterit activum.

2. Praeterea, ille solum scandalizat qui exemplo suo provocat ad peccandum. Sed hoc est illorum tantum quorum vita in exemplum aliorum est posita, scilicet praelatorum, et religiosorum. Ergo ipsorum tantum est scandalum activum.

Sed contra, Petrus ante passionem nondum erat in statu perfectionis; quia nondum erant caeli, idest Apostoli, verbo Dei et spiritu oris ejus confirmati. Sed ipse, quantum in se fuit, scandalizavit; unde ei dicitur: *Scandalum mihi es*; Matth. 16, 23. Ergo scandalum activum non est perfectorum tantum.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod scandalum passivum patitur aliquis dupliciter. Uno modo ex propria electione; sicut cum quis videns aliquem peccantem, eligit sequi eum ad peccandum; et sic non est perfectorum scandalum passivum; quia ipsi sequuntur principaliter Christi exemplum, et praecepta Dei, et rationis bonum; unde nullius exemplum contra praedicta sequuntur. Alio modo praeter electionem; sicut cum ex facto alterius alicui suboritur aliquis concupiscentiae motus, vel etiam tristitiae, aut irae, aut alicujus hujusmodi; et sic scandalum passivum potest esse quorumlibet perfectorum secundum statum viae. Sed quia principale moris electio est, ut Philosophus dicit (3 Ethic., cap. 4, vel 5); communiter dicitur, quod scandalum passivum non est perfectorum.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus dixit Petro (loc. cit.): *Sandalum mihi es;* non quia ex facto ejus scandalizatus sit; sed quia Petrus, quantum in se fuit, aliquo modo ei scandalum dedit.

Ad secundum dicendum, quod grammatice loquendo, omnis activa convertitur in passivam; quia grammaticus non considerat substantiam actionis, sed modum significandi. Omne autem verbum activum significat actionem ut in alium transeuntem. Sed considerando substantiam actionis, aliquando actio egreditur ab agente, et non pertingit usque ad patiens, quod habet in sua potestate recipere effectum agentis et non recipere; vel propter aliquod impedimentum interveniens; et ideo, realiter loquendo, in omnibus actionibus quae terminantur ad aliquid extra agentem, activa non convertitur in passivam, sicut est percutere, occidere, scandalizare, et alia hujusmodi. Sed amare et cognoscere sunt actus interiores animae, quae non progrediuntur ad rem extra nisi secundum quod est aliqualiter in ipso agente; et ideo in talibus, etiam realiter loquendo, semper activa in passivam convertitur.

Ad tertium dicendum, quod quamvis vir perfectus quandoque ex electione etiam aliquod veniale peccatum committat, sive ex proposito; non tamen eligit sequi aliquem in peccato etiam veniali, quia ista est valde levis causa peccandi; sed quandoque alia causa motus peccatum veniale eligit.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod scandalum activum quandoque est veniale, quandoque mortale peccatum, ut ex dictis patet. Secundum ergo quod est mortale peccatum, nullo modo perfectis competit, sicut nec peccare mortaliter; sed secundum quod est veniale peccatum, convenit etiam quandoque perfectis, sicut et peccatum veniale, inquantum in eis aliquid infirmitatis remanet.

Ad primum ergo dicendum, quod quia aliqui ex factis aut dictis Christi sumpserunt occasionem ruinae, dicitur esse in ruinam et scandalum; non quia ipse dederit aliquam, vel modicam, occasionem ruinae; unde non legitur quod Christus aliquos scandalizaverit; sed quod aliqui ex factis vel verbis ejus scandalizati sunt.

Ad secundum dicendum, quod Petrus, secundum Augustinum (epist. 19), in rei veritate reprehensibilis fuit in facto illo, non quia perverse operatus sit, sed indiscrete; et ideo secundum hoc non est inconveniens (1) dicere, quod venialiter peccaverit scandalizando. Sed quomodo Hieronymus excuset Petrum etiam a peccato veniali, supra, dist. 1, quaest. 1, art. 1, quaest. 3, in corp., dictum est.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod etiam imperfecti possunt dare suo dicto vel facto alii occasionem ruinae, vel indirecte provocando exemplo, vel directe provocando ad malum persuadendo verbis, aut commovendo factis; et ideo non est dubium quod quilibet imperfectus potest scandalizare.

Ad primum ergo dicendum, quod in viris perfectis est aliqua dispositio prohibens scandalum passivum ab ipsis; sed in viris imperfectis nihil est quod prohibeat scandalum activum; et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod scandalum activum non consistit in hoc tantum quod aliquis exemplo suo provocet alium ad peccandum, sed in hoc quod dat occasionem ruinae alteri quocumque modo. Constat autem quod quilibet imperfectus potest dare alteri occasionem ruinae vel persuadendo verbis, vel provocando ad impatientiam per injustas persecutiones; et ideo non est dubium quod imperfectus potest scandalizare; et tamen etiam falsum est quod dicitur, quod imperfectus non scandalizat per modum exempli: quia Deus unicuique mandavit de proximo suo, ut patet Eccl. 17; et ideo quilibet tenetur ad hoc quod aedificet proximum exemplo suo. Experimento etiam scitur, quod exemplo eorum qui non sunt in statu perfectionis, multi ad peccandum provocantur: quia non solum exempla majorum, sed etiam aequalium et minorum, nata sunt movere.

ARTICULUS IV.

Utrum veritas sit propter scandalum dimittenda.
(*2-2, quaest. 43, art. 5, et 8.*)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod veritas sit propter scandalum dimittenda. In pa-

(1) *Al.* conveniens.

rabola de zizania dicit Glossa Augustini (Matth. 13): *Cum multitudo est in causa, vel Princeps, detrahendum est severitati.* Sed non nisi propter scandalum. Ergo veritas justitiae propter scandalum dimittenda est.

2. Praeterea, vitatio cujuslibet peccati pertinet ad veritatem vitae. Sed homo ad vitandum scandalum proximi debet peccatum veniale committere: quia plus debet cavere damnum aeternum proximi, quod patitur per peccatum mortale quo scandalizatus fuit, quam damnum temporale suum, quod patitur per peccatum veniale. Ergo veritas vitae dimittenda est propter scandalum.

3. Praeterea, aliquando subtrahitur praedicatio propter scandalum generale. Sed praedicatio pertinet ad veritatem doctrinae. Ergo et veritas doctrinae dimittenda est propter scandalum.

Sed contra est quod Gregorius dicit (homil. 7, super Ezech.): *Si de veritate scandalum sumitur, utilius permittitur nasci scandalum quam veritas relinquatur.* Ergo veritas non est propter scandalum dimittenda.

Praeterea, homo non debet peccare ut alterius peccatum vitet. Sed ille qui dimittit veritatem, peccat. Ergo non debet propter scandalum alterius aliquis veritatem dimittere.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod consilia sint propter scandalum dimittenda. Quia regula est Hieronymi (epist. 11, ad Ageruchiam). quod *omne quod potest fieri vel non fieri salva triplici veritate, dimittendum est propter scandalum.* Sed consilia sunt hujusmodi. Ergo sunt dimittenda propter scandalum.

2. Praeterea, votum religionis quoddam consilium est. Sed homo debet dimittere religionis ingressum propter scandalum parentum, ne honor eis debitus subtrahatur: quia praeceptum est: *Honora parentes*, Exod. 20. Ergo consilia sunt propter scandalum dimittenda.

3. Praeterea, opera misericordiae quandoque dimittenda sunt propter scandalum, ne credantur fieri intentione vanae laudis. Sed opera misericordiae sunt in consilio vel in praecepto: nec sunt dimittenda secundum quod sunt in praecepto, quia jam pertinent ad veritatem vitae. Ergo sunt dimittenda propter scandalum, inquantum sunt in consilio.

4. Sed contra, scandalum est dictum vel factum minus rectum. Sed consilium non est de rebus minus rectis, sed de majoribus bonis. Ergo non est dimittenda propter scandalum observatio consiliorum.

5. Praeterea, Hieronymus dicit ad Eliodorum (epist. 1): *Licet parvulus in collo pendeat nepos, licet sparso crine et scissis vestibus ubera sua ostendat mater, licet in limine pater jaceat, percalcato perge patre, siccis oculis ad vexillum crucis evola. Solum genus pietatis est in hac re esse crudelem.* Loquitur autem de assumptione religionis. Ergo consilia non sunt dimittenda nec etiam propter scandala propinquorum, et ita multo minus propter scandala aliorum.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod res temporales sint dimittendae propter scandalum. Apostolo enim debebantur temporalia, qui spiritualia seminabat. Sed Apostolus non usus est hac potestate, ne offendiculum daret Evangelio Christi, ut patet 1 Corinth. 9. Ergo et nos pro scandalo vitando temporalia debemus abjicere.

2. Praeterea, aliquis tenetur dare rem suam existenti ultima in necessitate ad mortem temporalem evitandam. Sed magis debemus obviare morti spirituali proximi quam corporali. Ergo potius debemus rem temporalem dimittere quam dimittamus eum in mortem spiritualem cadere per scandalum.

3. Praeterea, inter omnia temporalia cibus maxime necessarius est corpori. Sed cibus dimittendus est propter scandalum; dicitur enim 1 Corinth. 13, 13: *Si esca scandalizat fratrem meum, non manducabo carnes in aeternum.* Ergo multo fortius alia temporalia sunt propter scandalum dimittenda.

4. Praeterea, 1 Corinth. 6, 7, dicit Apostolus: *Jam delictum est in vobis quod judicia habetis inter vos. Quare non magis injuriam accipitis?* Hoc autem non dicit nisi propter scandalum quod inde sequebatur. Ergo propter scandalum homo debet dimittere temporalia, ne ea in judicio repetat.

5. Praeterea, decimae computantur inter spiritualia temporalibus annexa. Sed Ecclesia non exigit decimas, ut scandalum vitet. Ergo multo fortius alia temporalia sunt propter scandalum dimittenda.

6. Praeterea, in ordine caritatis debemus bonum spirituale proximi bono nostro temporali praeponere, sicut etiam animam ejus corpori nostro. Ergo potius debemus dimittere bona nostra temporalia quam proximi in spiritualibus detrimenta patiantur per scandalum.

7. Praeterea, homo potest dimittere temporalia vel non dimittere salva triplici veritate. Ergo, secundum Hieronymum (loc. cit.), debent propter scandalum temporalia dimitti.

Sed contra, beatus Thomas Cantuariensis repetivit res Ecclesiae cum scandalo regis. Ergo et nobis licet repetere bona temporalia cum scandalo aliorum.

Praeterea, nullus ex peccato suo debet reportare commodum. Hoc autem esset, si ei qui scandalizatur, res alienae quas detinet, dimitterentur. Ergo non sunt dimittendae res temporales possidenti injuste propter scandalum ejus vitandum.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod scandalum activum nunquam est sine peccato facientis, ut ex dictis patet. Nulla autem de causa debet aliquis inclinari ad peccandum; unde potius debet omnia praetermittere quam scandalum activum faciat, neque unquam propter scandalum activum vitandum potest dimitti veritas: quia quicumque veritatem sequitur, non scandalizat active, cum scandalum activum sit factum vel dictum minus rectum; unde cum quaeritur utrum veritas sit dimittenda propter scandalum, non intelligitur quaestio de scandalo activo, sed de passivo, quod interdum est sine peccato facientis illud unde scandali occasio sumitur; quamvis nunquam sit sine peccato ejus qui scandalizatur, ut ex dictis patet. Et ideo cum quaeritur quid sit dimittendum propter scandalum passivum, nihil aliud est quaerere quam quid homo debeat dimittere ne alius peccet. Cum autem homo ex ordine caritatis se plus quam proximum in spiritualibus bonis dili-

gere teneatur, nullo modo aliquis peccare debet ut peccatum alterius vitet. Quicumque autem veritatem relinquit, peccat. Veritas autem de qua loquimur, consistit in hoc quod homo in dictis et factis suis rectitudini divinae, sive divinae legis regulae, se conformet: cui quidem homo conformari debet et in his quae ad cognitionem pertinent, et hoc pertinet ad veritatem doctrinae; et in his quae ad actionem spectant; sive ea debeat aliquis per se ipsum agere, quod pertinet ad veritatem vitae, sive ea debeat ab aliis observanda promulgare, quod pertinet ad veritatem justitiae, quae consistit in rectitudine judicii. Non tamen quicumque praetermittit aliquid in quo se divinae legi conformare potest, dicitur veritatem dimittere, quia illo remoto veritas adhuc remanere potest; sed tunc dicitur aliquis veritatem dimittere, quando dimittit vel facit aliquid quo omisso et facto veritas non manet; quod sine peccato esse non potest; et ideo nullo modo veritas propter scandalum passivum alterius dimittenda est.

Ad primum ergo dicendum, quod justitiae actus est reddere unicuique quod suum est. Dupliciter autem redditur unicuique quod suum est. Uno modo quando datur ei illud quod sibi directe utile est, ut pecunia, vel aliquid hujusmodi, quod sibi sine peccato denegari non potest; unde quantumcumque scandalum debeat sequi, judex debet facere quod jus suum isti reddatur. Alio modo quando opus justitiae, quod ad petitionem alicujus redditur, non directe cedit in bonum petentis, sed magis in bonum Reipublicae; sicut patet in illatione poenarum, quibus pax in Republica conservatur malefactoribus repressis; unde si judex qui curam Reipublicae gerit, videt ex inflictione poenae majus incommodum Reipublicae provenire, potest poenam vel praetermittere vel mitigare. Nec alicui in hoc facit injuriam; quia ipse personam Reipublicae gerit; et hoc etiam facere debet, quia ex officio tenetur utilitati publicae providere. Hoc autem contingit praecipue quando Princeps vel aliqua multitudo est in causa, aut aliquis de cujus poena timetur ne schisma sequatur; et ideo dicit Augustinus quod cum multitudine peccantium agendum est magis monendo quam minando; sed severitas exercenda est in peccato paucorum. Sed hoc intelligendum est, quando ex dissimulatione peccati principis, vel etiam multitudinis, majus periculum non timetur quam ex poena. Unde si ex impunitate principis vel multitudinis, fides et doctrinae veritas et boni mores corrumpantur, non parcendum est principi nec multitudini; quod praecipue contingit quando peccantes suum peccatum auctoritate aut potestate defendere moliuntur. Unde Isidorus dicit (et refertur in Decret., dist. 1, cap. *Domino sancto* ex ejus epist. ad Massanum, vel Massenam, aut Massianum): *Hi qui neque a vitio corruptionis* (1) *emendantur, atque hoc ipsum delictum quod committunt, vindicare quadam superstitiosa auctoritate* (2) *nituntur, nec gradum honoris nec gratiam recipiant communionis.*

Ad secundum dicendum, quod homo aliquod peccatum veniale committere, ne alius peccet mortaliter, non tenetur, nec bene facit committendo; quia ad vitandum peccatum non inclinamur principaliter ex damno proprio, quia hoc esset desistere a peccato timore poenae; sed inclinamur ne Deum offendamus, cujus offensa est etiam veniale peccatum, quamvis non ita magna sicut mortale Nullus autem debet Deum offendere parum, ne alius offendat multum; quia homo debet in infinitum plus diligere Deum quam proximum; et ideo nullus debet facere peccatum veniale ad vitandum scandalum, dummodo actus suus ex tali causa factus peccatum veniale remaneat. Est enim oppositio in adjecto, si dicatur quod aliquis debet peccare, aut bene facit peccando. Contingit tamen aliquem actum ex tali causa factum non esse peccatum veniale, quod alias veniale esset, sicut dicere verbum otiosum; jam enim non esset otiosum, cum non careret causa piae utilitatis.

Ad tertium dicendum, quod in doctrina est considerare duo; scilicet actum docentis, et rem quae docetur. Actus autem docentis pertinet ad veritatem vitae, sicut et alius actus misericordiae; quia doctrina est eleemosyna spiritualis, ut supra, dist. 15, qu. 2, art. 3, quaestiunc. 2, in corp., dictum est; unde de ea est idem judicium et de aliis actibus misericordiae, de quibus post dicetur, quod aliquando propter scandalum differri possunt. Sed res ipsa quae docetur, est quae pertinet ad veritatem doctrinae; nec veritas doctrinae praetermittitur quando aliqua res vera tacetur, sed quando veritati illius rei praejudicium generatur sive ex contraria doctrina, sive ex taciturnitate aliquorum; et sic propter nullum scandalum est veritas doctrinae relinquenda.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod omnia opera perfectionis quae non sunt in praecepto, consilia dicuntur; unde praetermitti possunt salva triplici veritate; sed aliquando cadunt sub praecepto, vel ex voto vel ex aliqua alia circumstantia; et tunc praetermitti non possunt sine praejudicio veritatis vitae; et sic de eis nunc non loquimur, sed solum quando manet in potestate nostra facere ea vel non facere. Sic ergo loquendo, distinguendum est in scandalo passivo; quia quandoque oritur ex malitia odientium veritatem, qui turbantur et alios turbant propter opera lucis, quasi filii tenebrarum; et hoc est scandalum Pharisaeorum, ut Bernardus dicit (tract. de Praec. et Dispens., cap. 9): et propter hoc scandalum passivum nullo modo consilia sunt dimittenda; quia sic iniquis daretur locus impediendi opera perfectionis cum vellent. Unde Dominus dixit de Pharisaeis, qui ex malitia scandalizabantur ex factis et dictis ejus Matth. 15, 14: *Sinite illos; caeci sunt et duces caecorum.* Quandoque autem oritur ex ignorantia vel infirmitate; et hoc dicitur, secundum Bernardum, scandalum pusillorum, qui non cognoscunt veritatem, et propter hoc de operibus veritatis turbantur; et hoc scandalum cavit Dominus Matth. 17, 26, ubi dixit Petro: *Ut autem non scandalizemus eos, vade ad mare etc.* et cavere docuit Matth. 18; unde propter tale scandalum passivum consilia sunt ad tempus intermittenda vel occulte agenda, non autem omnino dimittenda; quia homo plus sibi quam proximis in spiritualibus providere debet; et ignorantia si diu duret, in malitiam per obstinationem commutatur. Tamen attendenda est quantitas scandali, et boni quod contingit ex consilio servato; et secundum hoc aliquando consilia sunt praetermittenda propter scandalum pusillorum, vel scandalum contemnendum propter consilia.

(1) *Al. correctionis.*
(2) Nicolaius *temeritate.*

Ad primum ergo dicendum, quod ad veritatem vitae pertinent non solum illa quae sunt de necessitate salutis, sed etiam ea quae sunt de perfectione salutis; unde quamvis omissis consiliis salvetur aliquo modo veritas vitae, non tamen perfectio veritatis vitae; unde verbum Hieronymi magis referendum est ad indifferentia ex genere suo quam ad consilia.

Ad secundum dicendum, quod in eo qui religionem vult intrare, distinguendum est. Quia aut sibi timet de periculo salutis imminente, si in saeculo remaneat; et tunc debet omnibus modis obviare periculo vitae, scandalo non obstante. Si autem non immineat, et voto non obligatur, debet pro vitando justo scandalo parentum, quibus subvenire tenetur, ad tempus suspendere propositum perfectionis, ut praeceptum impleat pro suo tempore de honorandis parentibus, et postmodum consilium tempore magis idoneo. Si autem scandalum propinquorum vel aliorum sit irrationabile, jam accedit ad scandalum Pharisaeorum; unde tunc propter scandalum non debet praetermittere bonum propositum. Sed si voto obligatus sit, jam de consilio factum est praeceptum; et ideo nullo modo propter scandalum dimittere debet; quia hoc esset praejudicium veritatis vitae.

Ad tertium dicendum, quod opera misericordiae, sicut et consilia, sunt ad tempus suspendenda propter scandalum pusillorum, nisi in illo casu in quo cadunt sub praecepto, sive sint eleemosynae spirituales, sive corporales; quia tunc non possunt omitti salva veritate vitae.

Ad quartum dicendum, quod illa definitio datur de scandalo activo; quo remoto, etiam propter passivum interdum est opus bonum dimittendum, vel etiam suspendendum.

Ad quintum dicendum, quod Hieronymus loquitur de scandalo propinquorum irrationabili.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod abjicere temporalia vel dimittere contingit dupliciter. Uno modo cum quis dat quod penes se habet; alio modo cum non repetit quae sibi debentur; et de istis duobus fere est idem judicium.

Sciendum ergo est, quod aliquando aliquis non dans rem suam alteri scandalizat active, vel quia dare tenetur, vel quia malo modo denegat; et sic nulli licet retinere quae possidet cum scandalo activo. Aliquando vero sequitur scandalum passivum ex hoc quod aliquis rem temporalem non donat; et in hoc distinguendum est. Quia quandoque non potest dare sine peccato: vel quia scit illum cui dat, usurum re data in malos usus; vel quia non potest dare rem temporalem uni sine praejudicio alterius; sicut si illi qui gerunt alicujus communitatis curam, dent aliqua ex quorum subtractione fiat pejor conditio illius communitatis; et tunc non debet dare temporalem rem propter scandalum vitandum, quia hoc esset facere contra veritatem justitiae aut vitae. Quandoque autem potest dare sine peccato; et tunc in scandalo passivo distinguendum est. Quia quandoque procedit ex malitia; et tunc non tenetur homo rem suam dare malitiose petenti; alias non remaneret locus utendi re sua, et sic periret bonum commune; potest tamen dare quasi ex consilio, non quasi ex praecepto; nisi forte crederetur quod ex datione ille efficeretur deterior; puta, si ex hoc provocaretur ad alias malitiose petendum, et inquietandum per hujusmodi petitiones alios; tunc enim (1) peccaret dando. Quandoque autem scandalum passivum procedit ex ignorantia; et tunc potest dare quasi ex consilio, sed non tenetur quasi ex praecepto; quia potest petentem repellere instruendo eum; et hoc quandoque magis prodesset, quando scilicet esset talis ignorantia quae vergeret in praejudicium veritatis doctrinae, quam si daretur res temporalis; quia per hoc ille in suo errore foveretur, sicut patet de haereticis illis qui dicunt, quod quilibet debet bona sua pauperibus dare petentibus, etiam extra casum necessitatis extremae. Similiter etiam de repetitione suorum dicendum est; quia nullus debet scandalum activum committere rem temporalem repetendo, neque petendo quae non ei debentur, neque inordinate petendo in judicio, aut extra judicium. Sed de justa repetitione rerum temporalium propter scandalum passivum vitandum dimittenda, est distinguendum. Quia quandoque licite non potest dimittere quin repetat sine praejudicio alterius, ut cum quis gerit curam rei alienae, sive communitatis, sive alicujus privatae personae; et tunc peccaret desistendo a petitione, nisi de consensu illius cujus curam gerere debet, aut nisi timeret majus periculum imminere quam sit damnum illius rei. Quandoque autem potest dimittere repetitionem sine praejudicio alieno; et tunc si scandalum passivum procedat ex malitia, non tenetur propter scandalum tale dimittere suae rei repetitionem; alias daretur materia rapiendi, et tolleretur justitiae bonum. Potest tamen licite dimittere repetitionem ad vitandum tale scandalum, nisi ex tali dimissione credatur detinens rem injuste, fieri deterior, aut de tali peccato non corrigi alio modo. Unde Gregorius dicit in lib. 31 Moral., cap. 8, (super illud Job 39: *Frustra laboravit*): *Quidam dum res temporales rapiunt solummodo, sunt tolerandi; quidam vero servata caritate sunt prohibendi, non tamen sola cura ne nostra subtrahant, sed ne rapientes non sua, semetipsos perdant.* Si autem scandalum passivum procedat ex infirmitate vel ignorantia, debet differre suae rei repetitionem, vel eum inducere quod non scandalizetur. Quod si adhuc scandalizatur, jam per obstinationem malitiosus efficitur; et ideo simile est judicium de tali scandalo, et de illo quod ex malitia oritur.

Quidam tamen dicunt, quod imperfectis licet in judicio repetere sua cum scandalo, non autem perfectis. Sed hoc nihil est; quia si loquantur de perfectis quantum ad statum perfectionis, idem est judicium de eis et de aliis, nisi quatenus ex voto obligantur ad non habendum proprium; unde monachus in judicio eodem jure potest petere res temporales nomine capituli, sicut saecularis nomine sui. Si autem loquantur de perfectis secundum statum caritatis, sic ipsa perfectio caritatis inducit eos ad servandum consilia, non quod ea facere teneantur; nec peccarent, si non facerent; sed in hoc perfectioni eorum aliquod praejudicium fieret; et sic intelligitur Glossa illa 1 Corinth. 6, super illud: *Quare non magis fraudem patimini?* « *Perfectis licet repetere sua simpliciter, scilicet sine causa, sine lite, sine judicio, sed non convenit eis movere causam ante judicem.* » Non enim potest hoc intelligi de perfectis quod ad statum, sicut sunt religiosi, quia tales non habent proprium; unde nihil

(1) *Nicolai*: per hujusmodi petitiones, alias enim etc.

esset dictum, quod sua possent repetere simpliciter. Illa autem quae habent in communi, sunt capituli vel pauperum; unde possent ea repetere in judicio, quia tunc gerunt curam rei alienae. Quod ergo dicitur in Glossa, intelligendum est secundum gradum caritatis; licet enim in judicio repetendo sua non peccent, tamen perfectioni eorum derogatur; unde Glossa non dicit quod talibus non liceat, sed quod eis non conveniat.

Sciendum tamen, quod perfectis etiam illo modo licet repetere sua et contendere in judicio, etiam sine detrimento suae perfectionis, in quinque casibus (1). Primus est, quando oritur quaestio de re spirituali; unde Act. 15, cum orta esset quaestio de observatione legalium, Paulus detulit ad judicium Apostolorum, Galat. 2, propter quosdam falsos fratres etc. Secundus, quando oritur quaestio de eo quod potest vergere in detrimentum rei spiritualis; unde Act. 25, Paulus appellavit Caesarem pro liberatione sua, quia per ejus mortem impediebatur fructus praedicationis; ipse tamen, quantum in se erat, cupiebat dissolvi, et esse cum Christo; Philip. 1. Tertius, quando est contentio de eo quod vergit in temporale damnum alterius, et maxime pauperum. Eccli. 34, 24: *Qui offert sacrificium ex substantia pauperum, quasi qui victimat filium in conspectu patris sui.* Quartus, quando est contentio de eo quod vergit in spirituale damnum illius qui rem spiritualem detinet injuste, de quo supra posita est auctoritas Gregorii super illud Job 39, 16: *Frustra laboravit nullo timore cogente.* Quintus, quando vergit in corruptionem multorum per exemplum rapiendi, Eccle. 8, 2: *Quia non cito profertur sententia contra malos, absque timore ullo filii hominum perpetrant mala.*

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus potuisset licite sumptus accipere ab illis quibus Evangelium praedicabat; sed intermisit ex perfectione caritatis, ut vitaret eorum scandalum qui avari erant, et ut liberius eos arguere posset, et ut pseudoapostolis occasionem rapiendi subtraheret.

Ad secundum dicendum, quod ille qui est in extrema necessitate, non habet in potestate sua incurrere mortem corporalem aut non incurrere; sed de necessitate incurrit propter penuriam rei temporalis; et ideo ille qui illam rem sibi denegat, directe mortis ejus est causa. Sed ille qui scandalizatur, potest scandalum suum vitare; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod comestio alicujus cibi habet ex se aliquam mali similitudinem, sicut comestio idolatitii (2); et ideo qui comedit coram infirmis, scandalizat active, quod est majus malum quam mors corporalis; quia satius est fame mori quam idolatitio vesci, scilicet cum scandalo; quia primum est malum poenae; secundum malum culpae. Non tamen aliquis debet se dimittere fame mori antequam cum scandalo idolatitium comedat: quia injiceret sibi manus, et sic cum malo poenae adjungeretur malum culpae. Sed quando comestio alicujus cibi non habet speciem mali, tunc idem est judicium de abstinendo a tali comestione et de dimissione rei temporalis alterius; unde quod Apostolus dicit (1 Corinth. 8), ad perfectionem pertinet consilii, non ad necessitatem praecepti.

(1) *Al.* in casibus.
(2) *Nicolai*: idolothyti, *ita etiam infra.*

Ad quartum dicendum, quod Apostolus loquitur de repetitione cum scandalo activo. Quod autem Dominus dicit: *Quae tua sunt, non repetas*, Luc. 6, 30, consilium est magis quam praeceptum.

Ad quintum dicendum, quod propter generale scandalum debet homo a repetitione rei suae abstinere, quando licite potest, nisi ex hoc majus praejudicium veritati generaretur quam sit scandalum publicum, quod quandoque ex malitia aliquorum instigantium alios oritur; et sic beatus Thomas Cantuariensis sustinuit scandalum publicum, ut occurreret majori periculo, quod erat de libertatis ecclesiasticae amissione.

Ad sextum dicendum, quod si homo plus diligeret rem suam temporalem quam salutem proximi, peccaret; sed aliquando dum nostra repetimus, magis saluti proximorum consulimus quam nostrae; unde Gregorius dicit, ubi sup.: *Plus de ipsis raptoribus debemus metuere, quam rebus temporalibus repetendis inhiare.*

Ad septimum dicendum, quod quamvis salva triplici veritate, in hoc particulari posset quis sua quandoque non repetere propter vitandum scandalum, tamen non posset esse sine praejudicio veritatis publicae, si non liceret repetere; quia pax et justitia periret.

Expositio textus.

Quia probari non potest quod occulte factum est. Haec non est sufficiens ratio quare non impediatur matrimonium simpliciter; quia defectus probationis non excusaret conscientiam a peccato; sed quare non impeditur in facie Ecclesiae.

Viduas a proposito recedentes viduitatis, super quibus nos consuluisti, credo te nosse a sancto Paulo, nisi convertantur, olim esse damnatas. Loquitur de proposito per votum firmato.

Quid in omnibus peccatis est adulterio gravius? Hoc intelligitur quantum ad gravitatem poenae quae secundum legem pro adulterio infligitur, scilicet lapidatio utriusque; qua nulla poena est gravior. Dicitur autem secundum locum in poenis tenere: quia secundum legem lapidatio solis blasphemis et adulteris debebatur, et filiis inobedientibus. Blasphemos autem nominat hic aberrantes a Deo; et in eodem genere inobedientes computantur, quia quasi scelus ariolandi est nolle obedire, ut patet 1 Reg., 15.

Execrabiliter fit in meretrice, sed execrabilius in uxore. Haec comparatio intelligenda est de usu contra naturam; sed de usu secundum naturam est e converso.

Legitimarum foedera nuptiarum reintegranda credamus. Hoc intelligendum est utroque in hac vita perseverante.

Sed videtur quod etiam si unus moriatur, et postea miraculose suscitetur, sit reintegrandum matrimonium, per hoc quod dicitur Hebr. 11, 35: *Acceperunt mulieres de resurrectione mortuos suos.*

Praeterea, resuscitatus posset repetere possessiones suas. Ergo et uxorem.

Praeterea, si oporteret iterato contrahere cum eadem uxore, bigamus reputaretur propter duplex matrimonium quod contraxit.

Et dicendum, quod, secundum Augustinum, nuptiae sunt bonum mortalium; et ideo vinculum matrimoniale cum hac vita finitur; et hoc est quod

dicitur, Rom. 7, 2, de muliere: *Si mortuus est vir ejus, soluta est a lege viri.* Et ideo si resuscitaretur, non posset repetere uxorem suam; sed posset iterato cum ea contrahere, nisi illa alteri nupsisset; tunc enim non esset matrimonium contractum separandum.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc intelligitur de filiis, et non de maritis.

Ad secundum dicendum, quod possessiones subduntur simpliciter dominio possidentis; unde etiam moriens testari potest; sed uxor non subditur viri domino quasi ancilla; sed est quaedam societas inter virum et uxorem, quae morte alterius terminatur; unde vir moriens non potest uxorem suam alteri in testamento dimittere. Et sic patet quod non est eadem ratio de possessionibus et uxoribus.

Ad tertium dicendum, quod non esset bigamus propter hoc, quia neuter conjugum in plures (1) carnem suam divisit.

(1) *Al.* in pluribus.

Si careat opprobrio malae voluntatis. Quod quidem est quando non ex levi praesumptione, sed ex aliquo certo judicio habito de morte viri, mulier cum alio contraxit. Si autem postea oriatur dubitatio aliqua de vita prioris viri ex aliqua causa quae etiam certitudinem facere possit, non debet nec reddere nec exigere debitum. Si autem causa illa facit probabilem dubitationem, debet reddere, sed non exigere. Si autem sit levis suspicio, potest utrumque licite facere; quia debet illam causam potius abjicere quam secundum hoc conscientiam formare.

Ex quo ad primam redire volens, nec valens, cogitur Ecclesiae disciplina hanc tenere, incipit excusari. Hic Magister falsum dicit; quia potius debet excommunicatus mori, quam conjungatur illi quae non est sua uxor; hoc enim esset contra veritatem vitae, quae non est propter scandalum dimittenda.

DISTINCTIO XXXIX.

De dispari cultu.

Post haec de dispari cultu videndum est. Haec est enim una de causis quibus personae illegitimae fiunt ad contrahendum matrimonium. Non enim licet Christiano cum Gentili vel Judaea inire conjugium: quia etiam in veteri testamento prohibitum est fideles viros infideles ducere uxores, Domino dicente (Exod. 34, 16): « Non accipias uxorem de » filiabus alienigenarum filiis tuis, ne traducant eos post deos » suos. » Juxta hoc Domini praeceptum Judaeorum conjugia cum alienigenis inita Esdras separavit (1 Esdrae 10). Hoc idem etiam in novo testamento servatur. Unde Augustinus (lib. de Adul. Conjug., cap. 25): « Ne nubat femina nisi » suae religionis viro, vel ne vir talem ducat uxorem. Id » enim, ut dicis, jubet Dominus, docet Apostolus, utrumque » praecipit testamentum. » Item Ambrosius: « Cave Chri» stiane, Gentili vel Judaeo filiam tuam tradere; cave ne » Gentilem vel Judaeam vel alienigenam, idest haereticam, » et omnem alienam a fide tua, uxorem accersas tibi. » Item (1): « Si quis Judaeae, sive Christiana Judaeo, sive Ju» daea Christiano, carnali consortio misceatur; quicumque » tantum nefas (2) admiserit, a christiano coetu protinus se» gregetur. » Ex his aliisque pluribus testimoniis apparet non posse contrahi conjugium ab his qui sunt diversae religionis et fidei.

De conjugio fidelis et infidelis, et duorum infidelium.

Huic autem videtur obviare quod Apostolus ait de imparibus conjugiis (1 Corinth. 7, 12): « Ego dico, non Do» minus. Si quis frater habet uxorem infidelem, et haec con» sentit habitare cum illo, non dimittat illam; et si qua mu» lier etc. » Sed aliud hoc esse, aliud illud, evidenter ostendit Augustinus (ubi supra): « Ibi enim agitur de illis con» jugiis fidelium quae contrahuntur ab eis dispari religione » et fide manentibus; Apostolus vero ait de illis, qui unius » et ejusdem infidelitatis fuerunt, quando conjuncti sunt; sed » cum venisset Evangelium, alter sine altera credidit. Intel» ligis ne quid dicam? Attende, ut rem ipsam diligentius ex» planem. Ecce conjuges duo unius infidelitatis fuerunt, quan» do conjuncti sunt; nulla de his quaestio est quae pertineat » ad illud praeceptum veteris et novi testamenti, quo pro» hibetur fidelis cum infideli copulare conjugium. Jam sunt » conjuges, et ambo adhuc sunt infideles. Tales sunt adhuc » quales conjuncti sunt. Venit Evangelii praedicator, credit (3) » eorum unus vel una, sed ita ut infidelis cum fideli habi» tare consentiat; non jubet Dominus ut fidelis infidelem di» mittat taliter conjunctum. Nec Apostolus jubet ut non di» mittat, sed consulit; ut si quis aliter agat, non sit tran» sgressor, sicut et de virginibus consulit. » (Et jam antea cap. 13): « Monet autem quod est lucrandi occasio, cum » possit licite relinquere, sed non expedit. » (Et cap. 18): « Tunc enim non expedit id quod licitum est, quando per» mittitur quidem, sed ipsius potestatis usus alii affert im» pedimentum salutis, sicut discessio fidelis ab infideli: quam » non prohibet Dominus, quia coram illo non est injusta: sed » Apostolus, ne fiat, consilio caritatis suadet; ut nemo in ea » re jussionis necessitate teneatur, sed consilii voluntate li» bere faciat. » Ex his monstratur inter fideles conjugium esse, et consilium Apostoli non obviare praecepto Domini, quo jubet fidelem non jungi infideli, et si conjuncti fuerint, separari. Legitur enim (Esdrae 10), quod Esdras Propheta, immo Dominus per eum, jussit Israelitis uxores dimittere alienigenas, per quas ibant ad deos alienos, non illae per maritos acquirebantur Deo. Recte hoc praecepit, quia per Moysem jusserat Dominus ne quis uxorem alienigenam duceret. Merito ergo quas duxerant Domino prohibente, Domino jubente dimiserunt: quia, ut ait Ambrosius (Ambrosiaster in 1 Corinth., cap. 7), non est putandum matrimonium quod extra decretum Dei factum est; sed cognoscitur emendandum, ut quando fidelis infideli copulatur. Sed, ut ait Augustinus (ubi supra), cum coepisset gentibus Evangelium praedicari, jam conjunctos gentiles gentilibus comperit (1) conjugibus; ex quibus si non ambo crederent, sed unus vel una, et fidelis cum infideli consentiret habitare, nec prohiberi a Domino debuit fidelis infidelem dimittere, nec juberi. Ideo non prohiberi, quia justitia permittit a fornicante discedere, et infidelis hominis fornicatio est major in corde, nec vera ejus pudicitia cum conjuge dici potest: quia omne quod non est ex fide, peccatum est (Rom. 14, 13): quamvis veram fidelis habeat pudicitiam, etiam cum infideli conjuge quae non habet veram. Ideo autem nec juberi debuerunt fideles ab infidelibus separari, quia non contra jussionem Domini gentiles fuerunt ambo conjuncti. Licitum ergo erat per justitiam fideli infidelem dimittere; sed licitum non erat faciendum propter liberam benevolentiam. Evidenter apparet, et inter infideles conjugium esse, et Apostolum de illis agere qui in infidelitate conjuncti fuerunt, et post alter ad fidem conversus est, cum quo etiam fidelis habitare consentit; et hunc non dimittere fideli consulit Apostolus, quia forte per fidelem salvabitur infidelis.

De fornicatione spirituali, ob quam potest dimitti conjux.

Potest tamen licite dimittere: quia in infideli est forni-

(1) Lib. de Abraham, cap. 9 (*Ex edit. P. Nicolai*).
(2) *Nicolai*: Si quis judaicae pravitati conjugali societate jungitur (sive Christiana Judaeo, sive Judaea Christiano carnali consortio misceatur) quicumque tantum nefas etc.
(3) *Al.* credidit.

(1) *Al.* comparavit.

catio, si non corporis, tamen mentis. Causam enim fornicationis Dominus excepit. Fornicationem vero generalem et universalem intelligere cogimur, non modo scilicet corporalem, sed spiritualem, de qua Augustinus ait (de serm. Domini in monte, lib. 1, cap. 12): « Idolatria et quaelibet noxia superstitio fornicatio est. Dominus autem permisit causa fornicationis uxorem dimitti, sed non jussit; et sic dedit Apostolo locum monendi, ut qui voluerit, non dimittat; potest tamen licite dimittere. Si enim fornicatio carnis detestanda est in conjuge, quanto magis fornicatio mentis, idest infidelitas? (1). »

Pro quibus vitiis possit dimitti.

Si autem quaeris, an propter aliud vitium, nisi propter infidelitatem, vel idolatriam, possit dimitti: attende quid Augustinus ait (lib. 1 de serm. Domini in monte, cap. 28). « Si infidelitas fornicatio est, et idolatria infidelitas, et avaritia idolatria; non est dubitandum, et avaritiam fornicationem esse. Quis ergo quamlibet illicitam concupiscentiam potest a fornicationis genere separare, si avaritia fornicatio est? » Ex quo intelligitur, quod propter illicitas concupiscentias non tantum quae in stupris cum alienis viris vel feminis committuntur, sed ob quaelibet quae animam a lege Dei aberrare faciunt et perniciose corrumpi, possit sine crimine et vir uxorem suam dimittere, et uxor virum. Item (de fide et operibus cap. 16, et habetur causa 28, quaest. 1, cap. « Uxor »): « Rectissime dimittit, si viro suo dicat: Non ero uxor tua, nisi mihi de latrocinio divitias congreges, vel nisi solita lenocinia exerceas, aut si quid aliud facinorosum vel flagitiosum a viro suo expetat. Tunc ille cui hoc uxor dixit, si veraciter poenitens est, habetque fidem per dilectionem operantem, membrum quod eum scandalizat, amputabit. » Ex his apparet quod non solum infidelitas, sed etiam quaelibet concupiscentia, quae perniciose turpiterque corrumpit, fornicatio spiritualis est, per quam vir uxorem, vel uxor virum dimittere potest. Consulit tamen Apostolus ne fidelis dimittat infidelem volentem cohabitare, nec a Deo revocare.

Si fideli liceat aliam ducere, infideli discedente, vel dimissa.

Hic quaeritur, si fidelis dimittat infidelem, vel infidelis a fideli discedat, an liceat fideli aliam ducere. Videtur auctoritas testari, quod illa vivente alteram ducere non valeat. Ambrosius (Ambrosiaster in 1 Corinth. 7), verba Apostoli exponens, ait: « Alioquin si disceditis ab invicem, et nolentes cohabitare dimittitis, et aliis vos copulatis, adulteri estis; et filii vestri qui de hac copula nascuntur, immundi (idest spurii) sunt. » Item (ex Conc. Meldensi, et habetur causa 28, qu. 2, cap. « Si quis »): Si quis habuerit uxorem virginem ante baptismum, vivente illa post baptismum alteram habere non potest. Crimina enim in baptismo solvuntur, non conjugia. »

Quae praemissis contraria videntur.

Sed contra Ambrosius (Ambrosiaster) testatur: « Si infidelis (dicit Apostolus) discedit, discedat. Non enim est servituti subjectus frater aut soror in hujusmodi, quia non debetur reverentia conjugii ei qui horret auctorem conjugii. Non est enim matrimonium quod sine devotione Dei est; et ideo non est peccatum ei qui dimittitur propter Deum, si alii se copulaverit. Contumelia enim Creatoris solvit jus matrimonii circa eum qui relinquitur, ne accusetur alii copulatus. Infidelis autem discedens et in Deum peccat et in matrimonium: nec est servanda ei fides conjugii, qui ideo recessit, ne audiret Christum esse Deum christianorum conjugiorum. Si vero ambo crediderint, per cognitionem Dei confirmatur conjugium. »

Determinatio.

Attende, haec praedictis contraria posse videri, ita ut sibi Ambrosius contradicere videatur. Sed distinguendum est hic, aliud esse dimittere volentem cohabitare, aliud dimitti propter Deum ab illo qui horret nomen Christi. Ibi enim lex benevolentiae non servatur, hic veritas custoditur; et ideo, cum liceat dimittere volentem cohabitare, non tamen ea vivente aliam ducere licet. Discedentem vero sequi non oportet, et ea vivente aliam ducere licet. Sed hoc non est intelligendum nisi de his qui infidelitate sibi copulati sunt. Sed si ad fidem uterque conversus est, vel si uterque fidelis matrimonio conjunctus est, et post alter eorum a fide discesserit, et odio fidei conjugem reliquerit, dimissus discedentem non comitabitur: nec tamen illa vivente alteram ducere poterit, quia inter eos fuerat ratum conjugium, quod non potest dissolvi.

Quidam dicunt conjugium non esse inter infideles, et quare.

Sunt tamen nonnulli qui inter infideles asserunt non esse conjugia, quia nec rata nec legitima est eorum copula: rata non est, quia solvi potest; nec legitima, quia Apostolus ait (Rom. 14, 13): « Omne quod non est ex fide, peccatum est. » Eorum autem conjunctio non est ex fide, et ideo peccatum est. Non est ergo conjugium, quia nullum conjugium peccatum est. Augustinus etiam dicit (lib. 1 de Adult. Conjugiis, cap. 18), quia non est vera pudicitia infidelis cum fideli. Sed vera negatur esse pudicitia, non quod infidelium conjugium non sit verum, sed quia non habet illud triplex bonum quod excusat coitum, et meretur praemium. Item illud Apostoli: « Omne quod non est ex fide, peccatum est, » non sic intelligendum est, ut quidquid fit ab infidelibus, peccatum sit; sed omne quod fit contra fidem, idest conscientiam, male fit, et ad gehennam aedificat. Vel in omni eo quod infidelis facit, peccat, non quia illud facit, sed quia non eo modo illud facit quo debet, non referens ad debitum finem.

Quod legitimum sit conjugium infidelium, sed non ratum, et quare.

Copula ergo maritalis quae est inter infideles, conjugium est legitimum, sed non est ratum. Legitimum, quia est inter legitimas personas; sed non ratum, quia sine fide. Conjugium vero fidelium est legitimum et ratum, si tamen legitimae sunt personae. Quod autem legitima sit infidelium conjunctio, Augustinus testatur dicens (de Fide et Oper, cap. 16): « Uxor legitima societate conjuncta sine ulla culpa relinquitur, si cum viro christiano permanere noluerit. » Ex hoc etiam probatur, quod infideli ad fidem converso Apostolus consulit infidelem non dimittere; quod non faceret, si non esset inter eos legitimum conjugium. Legitimum est quod legali institutione, vel provinciae moribus, non contra jussionem Domini contrahitur.

(1) *Al.* infidelitatis.

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de impedimentis matrimonii quae faciunt personam illegitimam simpliciter respectu cujuslibet personae, hic determinat de impedimento quod facit eam illegitimam respectu aliquarum personarum, et non respectu omnium; et dividitur in duas: in prima determinat de impedimento quod facit personam illegitimam respectu alicujus alterius personae propter distantiam ab ipsa, scilicet de disparitate cultus; in secunda determinat de impedimento quod facit illegitimam personam respectu alterius personae propter propinquitatem ad eam, 40 dist., ibi: *Nunc superest de cognatione aliquid dicere.* Prima in duas: in prima determinat de matrimonio quod est in disparitate (1) cultus fidelis ad infidelem; in secunda de matrimonio quod est inter duos infideles, ibi: *Sunt tamen nonnulli qui inter infideles asserunt non esse conjugium.* Prima in partes duas: in

(1) *Al.* de indisparitate.

prima ostendit quod disparitas cultus praecedens matrimonium impedit contrahendum, et dirimit contractum; in secunda objicit in contrarium, ibi: *Huic autem videtur obviare quod Apostolus ait de imparibus conjugiis.* Et dividitur in duas: in prima ponit objectionem ex verbis Apostoli; in secunda solvit, ibi: *Sed aliud hoc esse, aliud illud* (1), *evidenter ostendit.* Et circa hoc tria facit: primo ostendit quod verbum Apostoli, scilicet quod fidelis habet potestatem commanendi vel non commanendi cum infideli, intelligitur de disparitate cultus qui sequitur matrimonium; in secunda inquirit, utrum propter alia peccata uxor possit dimitti, sicut propter infidelitatem, ibi: *Si autem quaeris, an propter aliud vitium, nisi propter infidelitatem vel idolatriam possit dimitti; attende quid Augustinus ait,* tertio inquirit, utrum fidelis dimittens uxorem infidelem, possit alteram ducere, ibi: *Hic quaeritur, si fidelis dimittat infidelem, vel infidelis a fideli discedat; an liceat fideli aliam ducere.* Et circa hoc tria facit: primo ponit auctoritatem ad partem negativam; secundo ad affirmativam, ibi: *Sed contra Ambrosius testatur;* tertio solvit ibi: *Attende, haec praedictis contraria posse videri.*

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur sex: 1.° utrum aliquis fidelis possit contrahere matrimonium cum infideli; 2.° utrum inter infideles sit matrimonium; 3.° utrum si alter conjugum infidelium convertatur ad fidem sine altero, possit in eodem matrimonio commanere; 4.° utrum possit uxorem infidelem relinquere; 5.° utrum ea dimissa possit aliam ducere; 6.° utrum propter alia peccata vir possit dimittere uxorem, sicut propter infidelitatem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum fidelis possit matrimonium cum infideli contrahere.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod fidelis possit matrimonium cum infideli contrahere. Quia Joseph contraxit cum Ægyptia, et Esther cum Assuero. In utroque autem matrimonio fuit disparitas cultus: quia alter erat fidelis, alter infidelis. Ergo disparitas cultus praecedens matrimonium, ipsum non impedit.

2. Praeterea, eadem est fides quam docet vetus lex et nova lex. Sed secundum veterem legem poterat esse matrimonium inter fidelem et infidelem, ut patet Deut. 21, 10: *Si egressus ad pugnam . . . videris mulierem pulchram in medio captivorum, et adamaveris eam . . . introeas ad eam dormiens cum ea, et erit tibi uxor.* Ergo et in nova lege licet.

2. Praeterea, sponsalia ad matrimonium ordinantur. Sed inter fidelem et infidelem possunt in aliquo casu contrahi sponsalia cum conditione futurae conversionis. Ergo sub eadem conditione matrimonium potest contrahi inter eos.

4. Praeterea, omne impedimentum matrimonii est aliquo modo contra matrimonium. Sed infidelitas non est contraria matrimonio: quia matrimonium est in officium naturae, cujus dictamen fides excedit. Ergo disparitas fidei non impedit matrimonium.

5. Praeterea, disparitas fidei est etiam quandoque inter duos baptizatos, sicut quando aliquis post baptismum in haeresim labitur; et si talis cum aliqua fideli contrahat, nihilominus est verum matrimonium. Ergo disparitas cultus matrimonium non impedit.

Sed contra est quod dicitur 2 Corinth. 6, 14: *Quae conventio lucis ad tenebras?* Sed maxima conventio est inter virum et uxorem. Ergo ille qui est in luce fidei, non potest contrahere matrimonium cum illa quae est in tenebris infidelitatis.

Praeterea, Malach. 2, 2, dicitur: *Contaminavit Judas sanctificationem Domini, quam dilexit, et habuit filiam dei alieni.* Sed hoc non esset, si inter eos posset verum matrimonium contrahi. Ergo disparitas cultus matrimonium impedit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod principalius bonum matrimonii est proles ad cultum Dei educanda. Cum autem educatio fiat communiter per patrem et matrem, uterque secundum fidem intendit ad cultum Dei prolem educare; et ideo si sint diversae fidei, intentio unius alterius intentioni contraria erit; et ita inter eos non potest esse conveniens matrimonium; et propter hoc disparitas cultus praecedens matrimonium, impedit ipsum ne contrahi possit.

Ad primum ergo dicendum, quod in veteri lege de aliquibus infidelibus erat permissum quod cum eis possent inire conjugia, et de aliquibus prohibitum. Specialiter quidem erat prohibitum de infidelibus habitantibus in terra Chanaan: tum quia Dominus praeceperat eos occidi propter eorum obstinationem: tum quia majus periculum imminebat ne conjuges aut filios ad idolatriam perverterent: quia filii Israel ad ritus et ad mores eorum proniores erant propter conversationem cum eis. Sed de aliis gentibus permisit, praecipue quando non poterat esse timor pertrahendi ad idolatriam; et sic Joseph et Moyses et Esther cum infidelibus matrimonia contraxerunt. Sed in nova lege quae per totum orbem diffunditur, similis ratio prohibendi est de omnibus infidelibus; et ideo disparitas cultus praecedens matrimonium impedit contrahendum, et dirimit contractum.

Ad secundum dicendum, quod lex illa vel loquitur de aliis nationibus cum quibus licite poterant inire connubia; vel loquitur quando illa captiva ad fidem et cultum Dei converti volebat.

Ad tertium dicendum, quod eadem est habitudo praesentis ad praesens, et futuri ad futurum; unde sicut quando matrimonium in praesenti contrahitur, requiritur unitas cultus in utroque contrahentium; ita ad sponsalia, quibus fit sponsio futuri matrimonii, sufficit conditio apposita de futura unitate cultus.

Ad quartum dicendum, quod jam ex dictis patet quod disparitas cultus contraria est matrimonio ratione principalioris boni ipsius, quod est bonum prolis.

Ad quintum dicendum, quod matrimonium sacramentum est; et ideo quantum pertinet ad necessitatem sacramenti, requirit paritatem quantum ad sacramentum fidei, scilicet baptismum, magis quam quantum ad interiorem fidem; unde etiam hoc impedimentum non dicitur disparitas fidei, sed disparitas cultus qui respicit exterius servitium, ut

(1) Al. *Sed ad hoc esse aliquid illud etc.*

in 3 lib., dist. 9, quaest. 1, art. 1, quaestiunc. 1, in corp., dictum est; et propter hoc, si aliquis fidelis cum haeretica baptizata matrimonium contrahit, verum est matrimonium, quamvis peccet contrahendo, si sciat eam haereticam; sicut peccaret, si cum excommunicata contraheret; non tamen propter hoc matrimonium dirimeretur; et e contrario si aliquis catechumenus habens rectam fidem, sed nondum baptizatus, cum aliqua fideli baptizata contraheret, non esset verum matrimonium.

ARTICULUS II.

Utrum inter infideles possit esse matrimonium.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod inter infideles non possit esse matrimonium. Matrimonium enim est sacramentum Ecclesiae. Sed baptismus est janua sacramentorum. Ergo infideles, qui non sunt baptizati, matrimonium contrahere non possunt, sicut nec alia sacramenta suscipere.

2. Praeterea, duo mala sunt magis impeditiva boni quam unum. Sed infidelitas unius tantum impedit matrimonii bonum. Ergo multo fortius infidelitas utriusque; et ita inter infideles non potest esse matrimonium.

3. Praeterea, sicut inter fidelem et infidelem est disparitas cultus, ita interdum inter duos infideles; ut si unus sit Gentilis, et alter Judaeus. Sed disparitas cultus impedit matrimonium, ut dictum est. Ergo ad minus inter infideles qui habent cultum disparem, non potest esse verum matrimonium.

4. Praeterea, in matrimonio est vera pudicitia. Sed sicut dicit Augustinus (lib. 1 de Nup. et concupisc., cap. 4), et habetur 28, quaest. 1, non est vera pudicitia infidelis cum uxore sua. Ergo non est verum matrimonium.

5. Praeterea, matrimonium verum excusat carnalem copulam a peccato. Sed hoc non potest facere matrimonium inter infideles contractum: quia omnis vita infidelium peccatum est, ut dicit Glossa (Augustini) Rom. 14. Ergo inter infideles non est verum matrimonium.

Sed contra est quod dicitur 1 Corinth. 7, 12: *Si quis frater habet uxorem infidelem, et haec consentit habitare cum illo, non dimittat illam.* Sed uxor non dicitur nisi propter matrimonium. Ergo inter infideles est verum matrimonium.

Praeterea, remoto posteriori non removetur prius. Sed matrimonium pertinet ad officium naturae, quae praecedit statum gratiae, cujus principium est fides. Ergo infidelitas non facit quin sit inter infideles matrimonium.

Solutio. Respondeo dicendum, quod matrimonium principaliter institutum est ad bonum prolis, non tantum generandae, quia hoc sine matrimonio fieri posset, sed etiam promovendae ad perfectum statum: quia quaelibet res intendit effectum suum naturaliter perducere ad perfectum statum. Est autem in prole duplex perfectio consideranda; scilicet perfectio naturae non solum quantum ad corpus, sed etiam quantum ad animam, per ea quae sunt de lege naturae; et perfectio gratiae; et prima perfectio est materialis et imperfecta respectu secundae. Et ideo, cum res quae sunt propter finem, sint proportionatae fini; matrimonium quod tendit ad primam perfectionem, est imperfectum et materiale respectu illius quod tendit in perfectionem secundam. Et quia prima perfectio communis esse potest fidelibus et infidelibus, secunda autem est tantum fidelium; ideo inter infideles est quidem matrimonium, sed non perfectum ultima perfectione, sicut est inter fideles.

Ad primum ergo dicendum, quod matrimonium non tantum est institutum in sacramentum, sed in officium naturae; et ideo, quamvis infidelibus non competat matrimonium, secundum quod est sacramentum in dispensatione ministrorum Ecclesiae consistens; competit tamen eis, inquantum est in officium naturae. Et tamen etiam matrimonium tale est aliquo modo sacramentum habitualiter, quamvis non actualiter, eo quod actu non contrahunt in fide Ecclesiae.

Ad secundum dicendum, quod disparitas cultus non impedit matrimonium ratione infidelitatis, sed ratione disparitatis in fide. Disparitas enim cultus non solum secundam perfectionem prolis impedit, sed etiam primam, dum parentes ad diversa prolem trahere intendunt; quod non est quando uterque est infidelis.

Ad tertium dicendum, quod inter infideles est matrimonium, ut dictum est, prout matrimonium est in officium naturae. Ea autem quae pertinent ad legem naturae, sunt determinabilia per jus positivum; et ideo si prohibentur ab aliquo jure positivo apud eos infideles contrahere matrimonium cum infidelibus alterius ritus, disparitas cultus impedit matrimonium inter eos. Ex jure enim divino non prohibentur: quia apud Deum non differt qualitercumque aliquis a fide deviet quantum ad hoc quod est a gratia alienum esse: similiter, nec aliquo Ecclesiae statuto, quae non habet de his quae foris sunt, judicare.

Ad quartum dicendum, quod pudicitia et aliae virtutes infidelium dicuntur non esse verae, quia non possunt pertingere ad finem verae virtutis, quae est vera felicitas; sicut dicitur non esse verum vinum quod non habet effectum vini.

Ad quintum dicendum, quod infidelis cognoscens uxorem suam, non peccat, si propter bonum prolis, aut fidei qua tenetur uxori, debitum reddat, cum hoc sit actus justitiae et temperantiae, quae in delectabilibus tactus debitas circumstantias servat; sicut non peccat faciens alios actus politicarum virtutum. Nec dicitur omnis vita infidelium peccatum, quia quolibet actu peccent; sed quia per id quod agunt, a servitute peccati non possunt liberari.

ARTICULUS III.

Utrum conjux conversus ad fidem possit manere cum uxore infideli nolente converti.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod conjux conversus ad fidem non possit commanere cum uxore infideli nolente converti, cum qua in infidelitate contraxerat. Ubi enim est idem periculum, debet eadem cautela adhiberi. Sed propter periculum subversionis fidei prohibetur ne fidelis cum infideli contrahat. Cum ergo idem periculum sit, si fidelis commaneat cum infideli, cum qua prius contraxerat, et adhuc majus, quia neophiti facilius pervertuntur quam illi qui sunt nutriti in fide; videtur quod fidelis post conversionem non possit commanere cum uxore infideli.

2. Praeterea, causa 28, qu. 1, (cap. *Judaei*)

dicitur: *Non potest infidelis in ejus conjunctione permanere quae jam in christianam translata est fidem.* Ergo fidelis habet necesse uxorem infidelem dimittere.

3. Praeterea, matrimonium quod inter fideles contrahitur, est perfectius quam illud quod contrahitur inter infideles. Sed si fideles contrahant in gradu prohibito ab Ecclesia, dissolvitur eorum matrimonium. Ergo et infidelium; et ita vir fidelis non potest commanere cum uxore infideli, ad minus quando cum ea in infidelitate contraxit in gradu prohibito.

4. Praeterea, aliquis infidelis habet quandoque plures uxores secundum ritum suae legis. Si ergo potest commanere cum illis cum quibus in infidelitate contraxit, videtur quod possit etiam post conversionem plures uxores retinere.

5. Praeterea, potest contingere quod repudiata una uxore aliam duxerit, et in illo matrimonio existens convertatur. Ergo videtur quod saltem in hoc casu non possit cum uxore quam de novo habet, commanere.

Sed contra est quod Apostolus, 1 Corinth. 7, consulit quod commaneant.

Praeterea, nullum impedimentum superveniens matrimonio, tollit ipsum. Sed matrimonium erat verum, cum uterque infidelis erat. Ergo quando alter convertitur, non dirimitur matrimonium per hoc; et ita videtur quod possint licite commanere.

Solutio. Respondeo dicendum, quod fides ejus qui est in matrimonio, non solvit, sed perficit matrimonium. Unde cum inter infideles sit verum matrimonium, ut ex dictis patet; per hoc quod alter convertitur ad fidem, non ex hoc ipso vinculum matrimonii solvitur; sed aliquando, vinculo matrimonii manente, solvitur matrimonium quantum ad cohabitationem et debiti solutionem; in quo pari passu currunt infidelitas et adulterium, quia utrumque est contra bonum prolis. Unde sicut se habet in potestate dimittendi adulteram vel commanendi cum ea; ita se habet in potestate dimittendi infidelem vel commanendi cum ea. Potest enim vir innocens libere cum adultera commanere spe correctionis; non autem si in adulterii peccato fuerit obstinata, ne videatur patronus turpitudinis, ut supra, dist. 35, qu. 1, art. 2, dictum est; quamvis etiam cum spe correctionis possit eam libere dimittere. Similiter fidelis conversus potest cum infideli manere cum spe conversionis si eam in infidelitate obstinatam non viderit, et bene facit commanendo; tamen non tenetur; et de hoc est consilium Apostoli.

Ad primum ergo dicendum, quod facilius impeditur aliquid fiendum quam destruatur quod rite factum est; et ideo multa sunt quae impediunt matrimonium contrahendum, si praecedant, quae tamen ipsum non possunt dissolvere, si sequantur; sicut de affinitate patet; et similiter dicendum est de disparitate cultus.

Ad secundum dicendum, quod in primitiva Ecclesia tempore Apostolorum passim convertebantur ad fidem et Judaei et Gentiles; et ideo tunc vir fidelis poterat habere probabilem spem de conversione uxoris, etiam si conversionem non promitteret. Postmodum autem, tempore procedente, Judaei sunt magis obstinati, et Gentes adhuc intrabant ad fidem; sicut tempore martyrum, et temporibus Constantini Imperatoris, et circa tempora illa; et ideo tunc non erat tutum fideli cum uxore infideli Judaea cohabitare; nec erat spes de conversione ejus, sicut erat spes de conversione uxoris Gentilis; et ideo tunc fidelis conversus poterat cohabitare cum Gentili, sed non cum Judaea, nisi conversionem promitteret; et secundum hoc loquitur decretum illud. Sed nunc pari passu ambulant utrique, scilicet Gentiles et Judaei, quia utrique obstinati sunt; et ideo nisi uxor infidelis converti velit, non permittitur ei cohabitare, sive sit Gentilis, sive Judaea.

Ad tertium dicendum, quod infideles non baptizati non sunt astricti statutis Ecclesiae, sed sunt astricti statutis juris divini; et ideo si contraxerint aliqui infideles in gradibus secundum legem divinam prohibitis, Levit. 18, sive alter ad fidem convertatur, non possunt in tali matrimonio commanere; si autem contraxerint in gradibus prohibitis per statutum Ecclesiae, possunt commanere, si uterque convertatur, vel si uno converso spes sit de conversione alterius.

Ad quartum dicendum, quod habere plures uxores est contra legem naturae, ut supra, dist. 33, qu. 1, art. 1, dictum est, cui etiam infideles sunt astricti; et ideo non est verum matrimonium infidelis, nisi cum illa cum qua primo contraxit. Unde si ipse cum omnibus suis uxoribus convertatur, potest cum prima cohabitare, et alias debet abjicere. Si autem prima converti noluerit, et aliqua aliarum convertatur, idem jus habet contrahendi cum illa de novo, quod cum alia haberet; de quo post dicetur.

Ad quintum dicendum, quod repudium uxoris, ut supra, dist. 33, dictum est, est contra legem naturae; unde non licet infideli uxorem repudiare. Et ideo si convertatur postquam una repudiata alteram duxit, idem judicium est de hoc, et de illo qui plures uxores habebat; quia tenetur primam quam repudiaverat, accipere, si converti voluerit, et aliam abjicere.

ARTICULUS IV.

Utrum fidelis conversus possit uxorem infidelem dimittere, volentem cohabitare sine contumelia Creatoris.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod fidelis conversus non possit uxorem infidelem dimittere, volentem cohabitare sine contumelia Creatoris. Majus enim est vinculum viri ad mulierem quam servi ad dominum. Sed servus conversus non absolvitur a vinculo servitutis, ut patet 1 Cor. 7, et 1 Timoth. 6. Ergo et vir fidelis non potest uxorem infidelem dimittere.

2. Praeterea, nullus potest alteri praejudicium facere sine ejus consensu. Sed uxor infidelis habebat jus in corpore viri infidelis. Si ergo per hoc quod vir ad fidem convertitur, mulier praejudicium pati posset, ut libere dimitteretur; non posset vir converti ad fidem sine consensu uxoris, sicut nec potest ordinari, aut vovere continentiam, sine consensu uxoris.

3. Praeterea, si aliquis contrahat cum ancilla scienter, sive sit servus sive liber, non potest propter diversam conditionem ipsam dimittere. Cum ergo vir quando contraxit cum infideli, sciverit eam esse infidelem; videtur a simili quod non possit eam propter infidelitatem dimittere.

4. Praeterea, pater tenetur ex debito procurare salutem prolis. Sed si discederet ab uxore infideli, filii communes matri remanerent, quia partus sequitur ventrem; et sic essent in periculo salutis. Ergo non potest uxorem infidelem licite dimittere.

5. Praeterea, adulter non potest adulteram dimittere, etiam postquam de adulterio poenitentiam egit. Ergo, si sit idem judicium de adultero et infideli; nec infidelis infidelem, etiam postquam ad fidem conversus est.

Sed contra est quod Apostolus dicit, 1 Cor. 7.

Praeterea, adulterium spirituale est gravius quam carnale. Sed propter carnale adulterium vir potest uxorem relinquere quantum ad cohabitationem. Ergo multo fortius propter infidelitatem, quae est adulterium spirituale.

Solutio. Respondeo dicendum, quod homini secundum aliam et aliam vitam diversa competunt et expediunt; et ideo qui moritur priori vitae, non tenetur ad illa ad quae in priori vita tenebatur; et inde est quod ille qui in vita saeculari existens, aliqua vovit, non tenetur illa, quando mundo moritur vitam religiosam assumens, perficere. Ille autem qui ad baptismum accedit, regeneratur in Christo, et priori vitae moritur, cum generatio unius sit corruptio alterius; et ideo liberatur ab obligatione qua uxori tenebatur reddere debitum, et ei cohabitare non tenetur quando converti non vult, quamvis in aliquo casu libere id posset facere, ut dictum est; sicut et religiosus libere perficere potest vota quae in saeculo fecit, si non sunt contra religionem suam, quamvis ad ea non teneatur, ut dictum est in praecedenti dist.

Ad primum ergo dicendum, quod servire non est aliquid incompetens christianae religionis perfectioni, quae maxime humilitatem profitetur; sed obligatio matrimonii aliquid derogat perfectioni christianae, cujus vitae summum statum continentes possident: et ideo non est simile de utroque. Et praeterea unus conjugum non obligatur alteri quasi possessio ejus, sicut domino servus, sed per modum societatis cujusdam, quae non congrue est fidelis ad infidelem, ut patet 1 Corinth. 7; et ideo non est simile de servo et conjuge.

Ad secundum dicendum, quod uxor non habebat jus in corpore viri nisi quamdiu in vita illa manebat in qua contraxerat; quia etiam mortuo viro uxor soluta est a lege viri, ut patet Rom. 7; et ideo, si postquam vir mutat vitam moriens priori vitae, ab ea discedat, nullum fit ei praejudicium. Transiens autem ad religionem, moritur tantum spirituali morte, non autem corporali; et ideo, si matrimonium sit consummatum, non potest vir sine consensu uxoris ad religionem transire; potest autem ante copulam carnalem, quando est tantum copula spiritualis. Sed ille qui ad baptismum accedit, corporaliter etiam, Christo consepelitur in mortem; et ideo a debito reddendo absolvitur etiam post matrimonium consummatum. Vel dicendum, quod ex culpa sua uxor praejudicium patitur, quae converti contemnit.

Ad tertium dicendum, quod disparitas cultus facit personam simpliciter illegitimam; non autem conditio servitutis, sed solum quando est ignorata; et ideo non est similis ratio de infideli et ancilla.

Ad quartum dicendum, quod proles aut pervenit ad perfectam aetatem, et tunc poterit libere sequi patrem fidelem, vel matrem infidelem; vel est in minori aetate constituta; et tunc debet dari fideli, non obstante quod indiget matris obsequio ad educationem.

Ad quintum dicendum, quod adulter per poenitentiam non transit ad aliam vitam, sicut infidelis per baptismum; et ideo non est similis ratio.

ARTICULUS V.

Utrum fidelis discedens ab uxore infideli possit aliam ducere in uxorem.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod fidelis discedens ab uxore infideli, non possit aliam ducere in uxorem. Quia insolubilitas matrimonii est de ratione (1) ipsius, cum repudium uxoris sit contra legem naturae, ut supra, distinct. 33, qu. 1, art. 1, dictum est. Sed inter infideles erat verum matrimonium. Ergo nullo modo potest illud matrimonium solvi. Sed manente vinculo matrimonii ad unam, non potest aliquis cum alia contrahere. Ergo fidelis discedens non potest cum alia contrahere.

2. Praeterea, crimen superveniens matrimonio non solvit matrimonium. Sed si mulier velit cohabitare sine contumelia Creatoris, non est solutum vinculum matrimonii; quia vir non potest aliam ducere. Ergo peccatum uxoris quae non vult cohabitare sine contumelia Creatoris, non solvit matrimonium, ut possit libere vir aliam uxorem ducere.

3. Praeterea, vir et uxor sunt pares in vinculo matrimonii. Cum ergo uxori infideli non liceat vivente viro alium virum ducere, videtur quod nec fideli liceat.

4. Praeterea, favorabilius est continentiae votum quam matrimonii contractus. Sed viro fideli uxoris infidelis non licet, ut videtur, votum continentiae emittere: quia tunc uxor fraudaretur matrimonio, si postmodum converteretur. Ergo multo minus licet ei matrimonium contrahere cum alia.

5. Praeterea, filius qui remanet in infidelitate, patre converso, amittit jus paternae hereditatis; et tamen si postea convertitur, redditur ei sua hereditas, etiam si alius in possessionem intravit. Ergo videtur a simili, quod si uxor fidelis postea convertatur, sibi sit reddendus vir suus, etiam si cum alia contraxerit; quod non posset esse, si secundum matrimonium esset verum. Ergo non potest contrahi cum alia

Sed contra, matrimonium non est ratum sine sacramento baptismi. Sed quod non est ratum, potest dissolvi. Ergo matrimonium in infidelitate contractum potest dissolvi; et ita soluto matrimoniali vinculo, licet viro alteram ducere uxorem.

Praeterea, vir non debet cohabitare uxori infideli nolenti cohabitare sine contumelia Creatoris. Si ergo non liceret ei aliam ducere, cogeretur continentiam servare; quod videtur inconveniens; quia sic ex conversione sua incommodum reportaret.

Solutio. Respondeo dicendum, quod quando alter conjugum ad fidem convertitur, altero in infidelitate remanente; distinguendum est. Quia si infidelis vult cohabitare sine contumelia Creatoris, vel (2) sine hoc quod ad infidelitatem inducat, po-

(1) *Al.* de tali ratione.
(2) *Al. deest* vel.

test fidelis libere discedere; sed discedens non potest alteri nubere. Si autem infidelis non velit cohabitare sine contumelia Creatoris in verba blasphemiae prorumpens, et nomen Christi audire nolens; tunc si ad infidelitatem detrahere nitatur, vir fidelis discedens potest alteri per matrimonium copulari.

Ad primum ergo dicendum, quod matrimonium infidelium imperfectum est, ut dictum est art. 2 hujus quaest. Sed matrimonium fidelium est perfectum, et ita est firmius. Semper autem firmius vinculum solvit minus firmum, si sit ei contrarium; et ideo matrimonium quod post in fide Christi contrahitur, solvit matrimonium quod prius in infidelitate contractum erat; unde matrimonium infidelium non est omnino firmum et ratum; sed ratificatur postmodum per fidem Christi.

Ad secundum dicendum, quod crimen uxoris nolentis cohabitare sine contumelia Creatoris absolvit virum a servitute qua tenebatur uxori, ut non posset ea vivente aliam ducere; sed nondum solvit matrimonium: quia si blasphema illa converteretur antequam ille aliud matrimonium contraheret, redderetur ei vir suus: sed solvitur per matrimonium sequens, ad quod pervenire non posset vir fidelis non solutus a servitute uxoris per culpam ejus.

Ad tertium dicendum, quod postquam fidelis contraxit, solutum est vinculum matrimonii ex utraque parte: quia matrimonium non claudicat quantum ad vinculum, sed quandoque claudicat quantum ad effectum. Unde in poenam uxoris infidelis ei indicitur quod non possit cum alio contrahere, magis quam ex virtute matrimonii praecedentis. Sed si postea convertatur, potest ei concedi dispensative ut alteri nubat, si vir ejus aliam uxorem duxit.

Ad quartum dicendum, quod si post conversionem viri sit aliqua probabilis spes de conversione uxoris, non debet votum continentiae vir emittere, nec ad aliud matrimonium transire: quia difficilius converteretur uxor, viro suo sciens se privatam. Si autem non sit spes de conversione, potest ad sacros ordines vel ad religionem accedere, prius requisita uxore quod convertatur; et tunc, si postquam vir sacros ordines accepit, uxor convertatur, non est sibi vir suus reddendus: sed debet sibi imputare in poenam tardae conversionis quod viro suo privatur.

Ad quintum dicendum, quod vinculum paternitatis non solvitur per disparem cultum, sicut vinculum matrimonii; et ideo non est simile de hereditate et uxore.

ARTICULUS VI.

Utrum alia vitia solvant matrimonium, sicut infidelitas.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod alia vitia solvant matrimonium, sicut et infidelitas. Adulterium enim directius videtur esse contra matrimonium quam infidelitas. Sed infidelitas in aliquo casu solvit matrimonium, ut liceat ad aliud matrimonium transire. Ergo et adulterium idem facit.

2. Praeterea, sicut infidelitas est fornicatio spiritualis, ita etiam quodlibet peccatum. Si ergo propter hoc infidelitas matrimonium solvit, quia est fornicatio spiritualis, quodlibet aliud peccatum matrimonium solvit pari ratione.

3. Praeterea, Matth. 5, 30, dicitur: *Si dextera manus tua scandalizat te, abscinde eam, et projice abs te;* et dicit Glossa (Hieronymi) quod in manu et in dextero oculo possunt accipi fratres, uxor, propinqui, et filii. Sed per quodlibet peccatum efficiuntur nobis impedimento. Ergo propter quodlibet peccatum potest dissolvi matrimonium.

4. Praeterea, avaritia idolatria est, ut dicitur Ephes. 5. Sed propter idolatriam potest mulier dimitti. Ergo pari ratione propter avaritiam, et ita propter alia peccata, quae sunt majora quam avaritia.

5. Praeterea, magister hoc expresse dicit in littera.

Sed contra est quod dicitur Matth. 5, 31: *Qui dimiserit uxorem, excepta causa fornicationis, moechatur.*

Praeterea, secundum hoc tota die fierent divortia, cum raro inveniatur matrimonium in quo conjugum alter in peccatum non labatur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod fornicatio corporalis et infidelitas specialem habent contrarietatem ad bona matrimonii, ut ex dictis patere potest; unde specialiter habent vim separandi matrimonia. Sed tamen intelligendum, quod matrimonium dupliciter solvitur. Uno modo quantum ad vinculum; et sic non potest solvi postquam matrimonium est ratificatum, neque per infidelitatem neque per adulterium; sed si non est ratificatum, solvitur vinculum permanente infidelitate in altero conjugum, si alter conversus ad fidem ad aliud conjugium transeat; non autem solvitur vinculum praedictum per adulterium; alias infidelis libere posset dare libellum repudii uxori adulterae, et ea dimissa alteram ducere; quod falsum est. Alio modo solvitur matrimonium quantum ad actum; et sic solvi potest tam per infidelitatem quam per fornicationem corporalem, ut supra, dist. 35, dictum est; sed propter alia peccata non potest solvi matrimonium, etiam quantum ad actum, nisi forte ad tempus vir se velit subtrahere a consortio uxoris ad castigationem ejus, subtrahendo ei praesentiae suae solatium.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis adulterium magis directe opponatur matrimonio, inquantum est in officium naturae, quam infidelitas; tamen e converso est secundum quod matrimonium est sacramentum Ecclesiae, ex quo habet perfectam firmitatem, inquantum significat indivisibilem conjunctionem Christi et Ecclesiae; et ideo matrimonium quod non est ratum, magis potest solvi quantum ad vinculum per infidelitatem quam per adulterium.

Ad secundum dicendum, quod prima conjunctio animae ad Deum est per fidem; et ideo per eam anima quasi desponsatur Deo, ut patet Oseae 2, 20: *Sponsabo te mihi in fide;* unde in sacra Scriptura specialiter per fornicationem idolatria et infidelitas designantur; sed alia peccata magis remota significatione dicuntur spirituales fornicationes.

Ad tertium dicendum, quod hoc intelligendum est quando mulier praestat magnam occasionem ruinae viro suo, ut vir probabiliter sibi de periculo timeat: tunc enim vir potest se subtrahere ab ejus conversatione, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod avaritia dicitur

idolatria per quamdam similitudinem servitutis, quia tam avarus quam idolatra potius servit creaturae quam Creatori; non autem per similitudinem infidelitatis; quia corruptio infidelitatis est in intellectu, sed avaritiae in affectu.

Ad quintum dicendum, quod verba Magistri sunt accipienda de sponsalibus: quia propter crimen superveniens sponsalia solvi possunt. Vel si loquamur de matrimonio, intelligendum est de separatione a communi conversatione ad tempus, ut dictum est; vel quando uxor non vult cohabitare nisi sub conditione peccandi, ut cum dicit: Non ero uxor tua, nisi mihi de latrocinio divitias congreges etc.; tunc enim potius debet eam dimittere quam latrocinia exercere.

Expositio textus.

Et alienigenam, idest haereticam. Crimen haeresis impedit matrimonium semper contrahendum; sed non dirimit contractum, nisi sit talis haeretica quae baptismi sacramentum non acceperit, aut non in forma Ecclesiae fuerit baptizata.

Si ambo crediderunt, per agnitionem Dei confirmatur conjugium. Sed contra. Si mulier ante conversionem fuerit fornicata, tenebitur eam vir recipere, etiam si converti voluerit, ut videtur. — Et dicendum, quod si mulier conversa repetat virum suum conversum, vir non potest excipere contra eam de fornicatione prius commissa, si ipse occasionem fornicationi dedit; puta, si noluit cohabitare ei volenti cohabitare sine contumelia Creatoris; alias potest excipere; et tamen ratificatur matrimonium, ita quod ulterius non possit solvi quantum ad vinculum, ut viro liceat aliam uxorem ducere, quamvis possit solvi quantum ad actum.

DISTINCTIO XL.

De cognatione carnali et spirituali, et prius de carnali.

Nunc superest de cognatione aliquid dicere. Est autem cognatio alia carnalis, alia spiritualis. Primum de carnali cognatione et affinitate inspiciamus. Cognati ergo vel affines in septimo gradu vel infra, copulari non debent. Unde Gregorius (1): « Progeniem suam unumquemque usque ad septimam observare decernimus generationem; et quamdiu se agnoscunt affinitate propinquos, ad conjugalem copulam accedere denegamus: quod si fecerint, separentur. » Item Nicolaus Papa (2): « De consanguinitate sua nullus uxorem ducat usque post generationem septimam, vel quousque parentela cognosci potest. » Item (3): « Nulli ex propinquitate sui sanguinis usque ad septimum gradum uxores ducant. » His auctoritatibus aliisque pluribus consanguineorum conjunctiones prohibentur usque ad septimum gradum.

De computatione graduum consanguinitatis.

Quomodo autem gradus consanguinitatis computandi sint, Isidorus ostendit sic (4): « Series consanguinitatis sex gradibus dirimitur hoc modo. Filius et filia, quod est frater et soror, fit ipse truncus. Illis seorsum sejunctis, ex radice illius trunci egrediuntur isti ramunculi, nepos et neptis, primus; pronepos et proneptis, secundus; abnepos et abneptis, tertius; adnepos et adneptis, quartus; trinepos et trineptis, quintus; trinepotis nepos, et trinepotis neptis, sextus. » Attende quod sex gradus tantum ponit Isidorus, quia truncum inter gradus non computat. Alii vero qui septem gradus ponunt, truncum inter gradus computant. Varie namque computantur gradus consanguinitatis. Alii enim patrem in primo gradu, filios in secundo ponunt. Alii primum filios appellant, negantes gradum cognationis inter patrem et filium esse, cum una caro sint pater et filius. Auctoritates ergo quae consanguinitatis cautelam usque in septimum gradum prohibent, patrem ponunt in primo gradu; illae vero quae usque ad sextum gradum prohibent, primum gradum filios appellant; atque ita fit ut eaedem personae secundum hanc diversitatem inveniantur in sexto et septimo gradu. Patrem vero in primo gradu ponit qui fratres dicit esse secundum. Hoc modo computat Zacharias Papa (Causa 35, quaest. 5, cap. « Parentelae »): « Parentelae gradus taliter computamus. Ego et frater meus una generatio sumus, primumque gradum efficimus. Rursus filius meus et fratris mei filius, secunda generatio sunt, et secundum gradum faciunt; ad hunc modum ceterae successiones numerandae sunt (1). » Inter illos vero qui sex computant gradus, et illos qui septem computant gradus, nulla in sensu existit diversitas, quamvis in numero graduum varietas videatur. Ultima enim (2) generatio, si a fratribus sumat initium numerandi, septima invenitur (3).

Quare sex gradus (4) computantur.

Quare vero sex computet Isidorus, ipse aperit dicens (lib. 9 Etymol., cap. 6, et habetur causa 35, quaest. 4, cap. « Consanguinitas »): « Consanguinitas dum se paulatim propaginum ordinibus dirimens usque ad ultimum gradum protraxerit, et propinquitas esse desierit, tunc primum lex in matrimonii vinculum eam recipiet, et quodammodo incipiet revocare fugientem. Ideo autem usque ad sextum generis gradum consanguinitas constituta est, ut sicut sex aetatibus mundi generatio et hominis status finitur, ita propinquitas generis tot gradibus terminetur. In his sex gradibus omnia propinquitatum nomina continentur, ultra quos nec affinitas inveniri, nec successio potest amplius propagari. Secundum alios, septem gradus ideo computantur, ita ut post septem gradus sponsus sponsae jungatur, sicut post hanc vitam, quae septem diebus agitur, Ecclesia Christo jungetur. » His autem occurrit illud quod Gregorius Augustino Anglorum Episcopo, a quo requisitus fuerat, quot a generatione debeant copulari, rescribit sic (5): « Quaedam lex Romana permittit ut sive fratris vel sororis, seu duorum fratrum germanorum, seu duarum sororum filius et filia misceantur. Sed experimento didicimus ex tali conjugio sobolem non posse succrescere. Unde necesse est ut quarta vel quinta generatio fidelium licenter sibi conjugatur. » Sed post multum temporis idem Gregorius a Felice Messanae Siciliae Praesule requisitus, utrum Augustino scripserit, ut Anglorum quarta generatione contracta

(1) Non ad Episcopos Galliae, sicut refertur in Decretis causa 35, quaest. 3. *Progeniem*, sed ad Felicem Episcopum Messanae, lib. 12, epist. 32 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) Quod subjungitur ex Nicolao II, ad Ecclesiae Amalphitanae suffraganeos praenotatur ibidem in Decretis (*Ex edit. P. Nicolai*).

(3) In Concilio Lugdunensi, ut appendix ibidem notat (*Ex edit. P. Nicolai*).

(4) Ut cap. *Series* causa 35, quaest. 5, refertur; sed implicite tantum ex lib. 9 Etymologiarum vel originum colligi posse indicatur ibidem (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) *Al. deest* numerandae sunt.

(2) *Al.* vero.

(3) *Addit Nicolai* (ut dicit Alexander II. ubi supra cap. *Ad sedem* versus finem.)

(4) *Al.* gradibus.

(5) Lib. 12, indict. 7, epist. 31, et refertur in Decretis causa 35, quaest. 5. cap. *Quaedam*, ubi plenius, ut et in Gregorii textu, dicitur: *Quaedam lex terrena in Romana Republica permittit* (*Ex edit. P. Nicolai*).

[illegible] non solveretur, inter cetera talem reddidit rationem (1). « Quod scripsi Augustino Anglorum Episcopo, « ipsi etiam Anglorum genti, quae nuper ad fidem venerat, « ut a bono quod coeperat, metuendo austeriora, recederet, » specialiter, et non generaliter ceteris (1) me cognoscas » scripsisse. Nec ideo haec eis scripsi, ut postquam in fide » fuerint solidati, si infra propriam consanguinitatem inventi » fuerint, non separentur, aut infra affinitatis lineam, idest » usque ad septimam generationem, jungantur. »

(1) Ibidem epist. 32 (Ex edit. P. Nicolai).

(1) *Al. deest* ceteris.

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de impedimento matrimonii, quo persona redditur illegitima simpliciter respectu alicujus personae propter distantiam ad ipsam, hic incipit determinare de impedimentis quibus persona redditur simpliciter illegitima respectu alterius propter propinquitatem ad eam; et dividitur in partes duas: in prima determinat de impedimento propinquitatis carnalis; in secunda de impedimento propinquitatis spiritualis, 42 dist., ibi: *Jam de spirituali cognatione addamus.* Prima in duas: in prima determinat de consanguinitate; in secunda de affinitate, 41 dist., ibi: *Nunc de affinitate videndum est.* Prima in duas: in prima ostendit secundum quos gradus consanguinitas matrimonium impediat; in secunda objicit in contrarium, et solvit, ibi: *His autem occurrit illud quod Gregorius Augustino Anglorum Episcopo . . . rescribit.* Prima in duas: in prima ostendit usque ad quos gradus consanguinitas matrimonium impediat; in secunda ostendit rationem hujus distinctionis, ibi: *Quare vero sex gradus computet Isidorus, ipse aperit.* Prima in duas: in prima ostendit usque ad quos gradus consanguinitas matrimonium impediat; in secunda ostendit quomodo sunt gradus praedicti computandi, ibi: *Quomodo autem gradus consanguinitatis computandi sint, Isidorus ostendit sic.*

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur quatuor: 1.° quid sit consanguinitas; 2.° de distinctione ipsius; 3.° utrum secundum aliquos gradus impediat matrimonium de jure naturali; 4.° utrum gradus matrimonium impedientes possint per statutum Ecclesiae determinari.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum definitio consanguinitatis quam quidam ponunt, sit competens.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod definitio consanguinitatis quem quidam ponunt, sit incompetens, scilicet: *Consanguinitas est vinculum ab eodem stipite descendentium carnali propagatione contractum.* Omnes enim homines ab eodem stipite carnali propagatione descendunt, scilicet ab Adam. Si ergo recta esset praedicta definitio consanguinitatis, omnes homines essent consanguinei ad invicem; quod falsum est.

2. Praeterea, vinculum non potest esse nisi aliquorum ad invicem convenientium, quia vinculum unit. Sed eorum qui descendunt ab uno stipite, non est major convenientia ad invicem quam aliorum hominum, cum conveniant specie, et differant numero, sicut et alii homines. Ergo consanguinitas non est aliquod vinculum.

3. Praeterea, carnalis propagatio, secundum Philosophum (lib. 1 de Gener. animal., cap. 18), fit de superfluo alimenti. Sed tale superfluum magis habet convenientiam cum rebus comestis, cum quibus in substantia convenit, quam cum illo qui comedit. Cum ergo non nascatur aliquod vinculum consanguinitatis ejus qui nascitur ex semine ad res comestas, nec ad generantem ex carnali propagatione nascetur aliquod propinquitatis vinculum.

4. Praeterea, Genes. 19, 14, Laban dixit ad Jacob: *Os meum et caro mea es,* ratione cognationis quae erat inter eos. Ergo talis propinquitas magis debet dici carnalitas quam consanguinitas.

5. Praeterea, carnalis propagatio communis est hominibus et animalibus. Sed in animalibus in carnali popagatione non contrahitur consanguinitatis vinculum. Ergo nec in hominibus.

Solutio. Respondeo dicendum, quod secundum Philosophum in 8 Ethic. (cap. 9 vel 11), omnis amicitia in aliqua communicatione consistit; et quia amicitia ligatio sive unio quaedam est, ideo communicatio quae est amicitiae causa, vinculum dicitur; et ideo secundum quamlibet communicationem denominantur aliqui quasi colligati ad invicem, sicut dicuntur concives qui habent politicam communionem ad invicem, et commilitones qui conveniunt in militari negotio; et eodem modo illi qui conveniunt naturali communicatione, dicuntur consanguinei; et ideo in praedicta definitione ponitur quasi consanguinitatis genus *vinculum;* quasi subjectum, personae descendentes ab uno stipite, quorum est hujusmodi vinculum, quasi principium *carnalis propagatio.*

Ad primum ergo dicendum, quod virtus activa non recipitur secundum eamdem perfectionem in instrumento secundum quam est in principali agente; et quia omne movens motum est instrumentum, inde est quod virtus primi motoris in aliquo genere per multa media deducta tandem deficit, et pervenitur ad aliquid quod est motum tantum, et non movens. Virtus autem generantis movet non solum quantum ad id quod est speciei, sed etiam quantum ad id quod est individui, ratione cujus filius assimilatur patri etiam in accidentalibus, non solum in natura speciei; nec tamen individualis virtus patris ita perfecte in filio est sicut in patre erat, et adhuc in nepote minus, et sic deinceps debilitatur; et inde est quod virtus illa quandoque deficit, ut ultra procedere non possit. Et quia consanguinitas est inquantum multi communicant in tali virtute ex uno in multos per propagationem deducta, paulatim se consanguinitas dirimit, ut Isidorus dicit (lib. 9 Etymol.); et ideo non oportet accipere stipitem remotum in definitione consan-

guinitatis, sed propinquum, cujus virtus adhuc manet in illis qui ex eo propagantur.

Ad secundum dicendum, quod jam patet ex dictis quod non solum conveniunt consanguinei in natura speciei, sed etiam in virtute propria ipsius individui ex uno in multos traducta, ex qua contingit quandoque quod filius non solum assimilatur patri, sed avo, vel remotis parentibus, ut dicitur in 18 de Animalibus (vel lib. 4 de Gener. animal., cap. 3).

Ad tertium dicendum, quod convenientia magis attenditur secundum formam, secundum quam aliquis est actu, quam secundum materiam, secundum quam est in potentia; quod patet in hoc quod carbo magis convenit cum igne quam cum arbore unde abscissum est lignum; et similiter alimentum quod jam conversum est in speciem nutriti per virtutem nutritivam, magis convenit cum ipso nutrito quam cum illa re unde sumptum est nutrimentum. Ratio autem procederet secundum opinionem illorum qui dicebant, quod tota natura rei est materia, et quod formae omnes sunt accidentia; quod falsum est.

Ad quartum dicendum, quod illud quod proxime convertitur in semen, est sanguis, ut probatur in 15 de Animalibus (vel lib. 1 de Gener. animal., cap. 19); et propter hoc, vinculum quod ex propagatione carnali contrahitur, convenientius dicitur consanguinitas quam carnalitas; et quod aliquando unus consanguineus dicitur esse caro alterius, hoc est inquantum sanguis qui in semen viri aut menstruum convertitur, est potentia caro et os.

Ad quintum dicendum, quod quidam dicunt, quod ideo consanguinitatis vinculum contrahitur inter homines ex carnali propagatione, et non inter alia animalia, quia quidquid est de humanae naturae veritate in omnibus hominibus, fuit in primo parente, quod non est de aliis animalibus. Sed secundum hoc consanguinitas nunquam dirimi posset. Praedicta autem positio in 2 lib., dist. 30, qu. 1, art. 2, in corp., improbata est; unde dicendum, quod hoc ideo convenit, quia animalia non conjunguntur ad amicitiae unitatem propter propagationem multorum ex uno parente proximo, sicut est de hominibus, ut dictum est, in corp. art.

ARTICULUS II.

Utrum consanguinitas convenienter distinguatur per lineas et per gradus.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod consanguinitas inconvenienter distinguatur per lineas et per gradus. Dicitur enim linea consanguinitatis esse *ordinata collectio personarum consanguinitate conjunctarum ab eodem stipite descendentium, diversos continens gradus.* Sed nihil est aliud consanguinitas quam collectio talium personarum. Ergo linea consanguinitatis est idem quod consanguinitas. Nihil autem debet distingui per seipsum. Ergo consanguinitas non convenienter per lineas distinguitur.

2. Praeterea, illud secundum quod dividitur aliquod commune, non potest poni in definitione communis. Sed descensus ponitur in definitione praedicta consanguinitatis. Ergo non potest dividi consanguinitas per lineam ascendentium et descendentium et transversalium.

3. Praeterea, definitio lineae est quod sit inter duo puncta. Sed duo puncta non faciunt nisi unum gradum. Ergo una linea habet tantum unum gradum; et ita eadem videtur divisio consanguinitatis per lineas et per gradus.

4. Praeterea, gradus definitur esse *habitudo distantium personarum, qua cognoscitur quanta distantia personae inter se differant.* Sed cum consanguinitas sit propinquitas quaedam, distantia personarum consanguinitati opponitur magis quam sit ejus pars. Ergo per gradus consanguinitas distingui non potest.

5. Praeterea, si consanguinitas per gradus distinguitur et cognoscitur, oportet quod illi qui sunt in eodem gradu, sint aequaliter consanguinei. Sed hoc falsum est; quia propatruus et ejusdem pronepos sunt in eodem gradu, non tamen sunt aequaliter consanguinei, ut Decretum dicit (causa 35, qu. 5, cap. *Porro*). Ergo consanguinitas non recte distinguitur per gradus.

6. Praeterea, in rebus ordinatis quodlibet additum alteri facit alium gradum; sicut quaelibet unitas addita facit aliam speciem numeri. Sed persona addita personae non semper facit alium gradum consanguinitatis: quia in eodem gradu consanguinitatis est pater et patruus, qui adjungitur. Ergo non recte per gradus consanguinitas distinguitur.

7. Praeterea, inter duos propinquos semper est eadem consanguinitatis propinquitas: quia aequaliter distat unum extremorum ab alio, et e converso. Sed gradus consanguinitatis non invenitur semper idem ex utraque parte, cum quandoque unus propinquus sit in tertio, et alius in quarto gradu. Ergo consanguinitatis propinquitas non potest sufficienter per gradus cognosci.

Solutio. Respondeo dicendum, quod consanguinitas, ut dictum est, est quaedam propinquitas in naturali communicatione fundata secundum actum generationis, qua natura propagatur; unde secundum Philosophum in 8 Ethic. (cap. 9 vel 11), ista communicatio est triplex. Una secundum habitudinem principii ad principiatum; et haec est consanguinitas patris ad filium; unde dicit, quod parentes diligunt filios ut sui ipsorum aliquid existens. Alia est secundum habitudinem principiati ad principium; et haec est filii ad patrem; unde dicit, quod filii diligunt parentes, ut ab illis existentes. Tertia est secundum habitudinem eorum quae sunt ab uno principio ad invicem, sicut fratres dicuntur ex eisdem nasci, ut ipse ibidem dicit. Et quia punctus motus lineam facit, et per propagationem quodammodo pater descendit in filium, ideo secundum dictas tres habitudines tres lineae consanguinitatis sumuntur, scilicet linea descendentium secundum primam habitudinem, linea ascendentium secundum secundam, linea transversalium secundum tertiam. Sed quia propagationis motus non quiescit in uno termino, sed ultra progreditur; ideo contingit quod patris est accipere patrem, et filii filium, et sic deinceps; et secundum hos diversos progressus diversi gradus in una linea inveniuntur. Et quia gradus cujuslibet rei est pars aliqua illius rei; gradus propinquitatis non potest esse ubi non est propinquitas; et ideo identitas et nimia distantia gradum consanguinitatis tollunt: quia nullus est sibi ipsi propinquus, sicut nec sibi similis. Et propter hoc nulla persona per seipsam facit aliquem gradum, sed comparata alteri per-

sonae gradum facit ad ipsam. Sed tamen diversa est ratio computandi gradus in diversis lineis. Gradus enim consanguinitatis in linea ascendentium contrahitur ex hoc quod una persona ex alia propagatur eorum inter quos gradus consideratur: et ideo, secundum computationem canonicam et legalem, persona quae primo in processu propagationis occurrit vel ascendendo vel descendendo, distat ab aliquo, puta a Petro, in primo gradu, ut pater et filius: quae autem utrinque secundo occurrit, distat in secundo gradu, ut avus et nepos, et sic deinceps. Sed consanguinitas eorum qui sunt in linea transversali, contrahitur non ex hoc quod unus eorum ex alio propagatur, sed quia uterque propagatur ex uno; et ideo debet gradus in hac linea consanguinitatis computari per comparationem ad unum principium ex quo propagantur. Sed secundum hoc est diversa computatio canonica et legalis: quia legalis computatio attendit descensum a communi radice ex utraque parte; sed canonica tantum ex altera, ex illa scilicet ex qua major numerus graduum invenitur; unde secundum legalem computationem frater et soror, vel duo fratres, attinent sibi in secundo gradu, quia uterque a radice communi distat per unum gradum; et similiter filii duorum fratrum distant a se invicem in quarto gradu. Sed secundum computationem canonicam duo fratres attinent sibi in primo gradu, quia neuter eorum distat a radice communi nisi per unum gradum; sed filius unius fratrum distat ab altero fratre in secundo gradu, quia tantum distat a communi radice. Et ideo secundum canonicam computationem quoto gradu distat quis ab aliquo superiori, toto distat a quolibet descendentium ab ipso, et nunquam minus: quia propter quod unumquodque, illud magis; unde si alii descendentes a communi principio conveniunt cum aliquo ratione principii communis, non possunt propinquiores esse descendenti ex alia parte, quam sit primum principium ei propinquum. Aliquando tamen plus distat aliquis ab aliquo descendente a communi principio, quam distet ipse a principio, quia ille forte plus distat a principio communi quam ipse; et secundum remotiorem distantiam oportet consanguinitatem computari

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit ex falsis. Consanguinitas enim non est collectio, sed relatio quaedam aliquarum personarum ad invicem, quarum collectio lineam consanguinitatis facit.

Ad secundum dicendum, quod descensus communiter sumptus attenditur secundum quamlibet consanguinitatis lineam: quia carnalis propagatio, ex qua vinculum consanguinitatis contrahitur, descensus quidam est; sed descensus talis, scilicet a persona cujus consanguinitas quaeritur, lineam descendentium facit.

Ad tertium dicendum, quod linea dupliciter accipi potest. Aliquando proprie pro ipsa dimensione quae est prima species quantitatis continuae; et sic linea recta continet tantum duo puncta in actu quae terminant ipsam, sed infinita in potentia, quorum quolibet signato in actu linea dividitur, et fiunt duae lineae. Aliquando vero linea sumitur pro his quae linealiter disponuntur; et secundum hoc assignatur in numeris linea et figura, prout unitas post unitatem ponitur in aliquo numero, et sic quaelibet unitas adjecta gradum facit in tali linea; et similiter est de linea consanguinitatis; unde una linea continet plures gradus.

Ad quartum dicendum, quod sicut similitudo non potest esse ubi non est aliqua diversitas, ita propinquitas non est ubi non est aliqua distantia; et ideo distantia quaelibet non opponitur consanguinitati, sed talis distantia quae consanguinitatis propinquitatem excludit.

Ad quintum dicendum, quod sicut albedo dicitur major dupliciter, uno modo ex intensione ipsius qualitatis, alio modo ex quantitate superficiei: ita consanguinitas dicitur major vel minor dupliciter. Uno modo intensive ex ipsa natura consanguinitatis; alio modo quasi dimensive; et sic quantitas consanguinitatis mensuratur ex personis inter quas consanguinitatis propagatio procedit; et hoc secundo modo gradus consanguinitate distinguuntur; et ideo contingit quod aliquorum duorum qui sunt in eodem gradu consanguinitatis respectu alicujus personae, unus est sibi magis consanguineus quam alius considerando primam quantitatem consanguinitatis: sicut pater et frater attinent alicui in primo gradu consanguinitatis, quia ex neutra parte incidit aliqua persona media; sed tamen, intensive loquendo, magis attinet alicui personae pater suus quam frater, quia frater non attinet ei nisi inquantum est ex eodem patre; et ideo, quanto aliquis est propinquior communi principio, a quo consanguinitas descendit, tanto est magis consanguineus, quamvis non sit in propinquiori gradu; et secundum hoc propatruus est magis consanguineus alicui quam pronepos ejus, quamvis (1) sit in eodem gradu.

Ad sextum dicendum, quod quamvis pater et patruus sint in eodem gradu respectu radicis consanguinitatis, quia uterque distat uno gradu ab avo; tamen respectu ejus cujus consanguinitas quaeritur, non sunt in eodem gradu; quia pater est in primo gradu; patruus autem non potest esse propinquior quam in secundo, in quo est avus.

Ad septimum dicendum, quod semper duae personae in aequali numero graduum distant a se invicem, quamvis quandoque non aequali numero graduum distent a communi principio, ut ex dictis patet.

ARTICULUS III.

Utrum consanguinitas de jure naturali impediat matrimonium. — (2-2, *quaest.* 54, *art.* 9.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod consanguinitas de jure naturali non impediat matrimonium. Nulla enim mulier potest esse propinquior viro quam Eva fuit Adae, de qua dicitur Genes. 2, 23: *Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea.* Sed Eva fuit matrimonio conjuncta Adae. Ergo consanguinitas nulla, quantum est de lege naturae, matrimonium impedit.

2. Praetera, lex naturalis eadem est apud omnes. Sed apud barbaras nationes nulla persona conjuncta consanguinitate a matrimonio excluditur. Ergo consanguinitas, quantum est de lege naturae, matrimonium non impedit.

3 Praeterea, jus naturale est quod natura omnia animalia docuit, ut dicitur in principio Digestorum. Sed animalia bruta etiam cum matre

(1) *Al.* non sit.

coeunt. Ergo non est de lege naturae quod aliqua persona a matrimonio propter consanguinitatem repellatur.

4. Praeterea, nihil impedit matrimonium quod non contrarietur alicui bono matrimonii. Sed consanguinitas non contrariatur alicui bono matrimonii. Ergo non impedit ipsum.

5. Praeterea, eorum quae sunt magis propinqua et similia, melior et firmior est conjunctio. Sed matrimonium quaedam conjunctio est. Ergo cum consanguinitas sit propinquitas quaedam, matrimonium non impedit, sed magis juvat.

Sed contra, illud quod impedit bonum prolis, etiam matrimonium impedit secundum legem naturae. Sed consanguinitas impedit bonum prolis: quia, ut in littera ex verbis Gregorii (lib. 12 Epist. indict. 7, epist. 31), habetur, *experimento didicimus ex tali conjugio sobolem non posse succrescere.* Ergo consanguinitas secundum legem naturae matrimonium impedit.

Praeterea, illud quod habet natura humana in prima sui conditione, est de lege naturae. Sed a prima sui conditione hoc habuit natura, quod pater et mater a matrimonio excluderentur; quod patet per hoc quod dicitur Gen. 2, 24: *Propter hoc relinquet homo patrem et matrem;* quod non potest intelligi quantum ad cohabitationem; et sic oportet quod intelligatur quantum ad matrimonii conjunctionem. Ergo consanguinitas impedit matrimonium secundum legem naturae.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut supra, dist. 33, qu. 1, art. 1, in corp., dictum est, in matrimonio illud contra legem naturae esse dicitur per quod matrimonium redditur incompetens respectu finis ad quem est ordinatum. Finis autem matrimonii per se et primo est bonum prolis; quod quidem per aliquam consanguinitatem, scilicet inter patrem et filiam, vel filium et matrem, impeditur; non quidem ut totaliter tollatur, quia filia ex semine patris potest prolem concipere, et simul cum patre nutrire et instruere, in quibus bonum prolis consistit; sed ut non convenienti modo fiat. Inordinatum est enim quod filia patri per matrimonium adjungatur in sociam causa generandae prolis et educandae, quam oportet per omnia patri esse subjectam velut ex eo procedentem; et ideo de lege naturali est ut pater et mater a matrimonio repellantur, et magis etiam mater quam pater; quia magis reverentiae quae debetur parentibus, derogatur, si filius matrem quam si pater filiam ducit in uxorem, cum uxor viro aliqualiter debeat esse subjecta. Sed finis matrimonii secundarius per se tantum est concupiscentiae repressio; qui deperiret, si quaelibet consanguinea posset in matrimonium duci; quia magnus concupiscentiae aditus praeberetur, nisi inter illas personas quas oportet in eadem domo conversari, esset carnalis copula interdicta. Et ideo lex divina non solum patrem et matrem exclusit a matrimonio, sed etiam alias conjunctas personas quas oportet simul conversari, et quae habent invicem altera alterius pudicitiam custodire; et hanc causam assignat divina lex, dicens Levit. 18: Ne reveles turpitudinem talis vel talis, quia turpitudo tua est. Sed per accidens finis matrimonii est confoederatio hominum, et amicitiae multiplicatio, dum homo ad consanguineos uxoris sicut ad suos se habet; et ideo huic multiplicationi amicitiae praejudicium fieret, si aliquis sanguine conjunctam uxorem duceret; quia ex hoc nova amicitia per matrimonium nulla accresceret; et ideo secundum leges humanas et statuta Ecclesiae plures consanguinitatis gradus sunt a matrimonio separati. Sic ergo ex dictis patet quod consanguinitas quantum ad aliquas personas impedit matrimonium de jure naturali; quantum ad aliquas de jure divino; et quantum ad aliquas de jure per homines instituto.

Ad primum ergo dicendum, quod Eva quamvis ex Adam processerit, non tamen fuit filia Adae; quia non prodiit ex eo per modum illum quo vir natus est generare sibi simile in specie; sed operatione divina; quia ita potuisset ex costa Adae fieri unus equus, sicut facta est Eva; et ideo non est tanta naturalis convenientia Evae ad Adam sicut filiae ad patrem; nec Adam est naturale principium Evae, sicut pater filiae.

Ad secundum dicendum, quod non procedit ex lege naturali quod aliqui barbari parentibus carnaliter commiscentur; sed ex concupiscentiae ardore, qui legem naturae in eis obfuscavit.

Ad tertium dicendum, quod conjunctio maris et feminae dicitur esse de jure naturali, quia natura hoc omnia animalia docuit; sed hanc conjunctionem diversa animalia diversimode docuit secundum diversas eorum conditiones. Commixtio autem carnalis ad parentes derogat reverentiae quae eis debetur. Sicut enim parentibus indidit natura solicitudinem filiis providendi, ita indidit filiis reverentiam ad parentes. Nulli autem generi aliam indidit solicitudinem filiorum aut reverentiam parentum in omne tempus, nisi homini; aliis autem animalibus plus et minus, secundum quod magis vel minus necessarii sunt vel filii parentibus, vel parentes filiis; unde etiam in quibusdam animalibus filius abhorret cognoscere matrem carnaliter, quamdiu manet apud ipsum cognitio matris, et reverentia quaedam ad ipsam, ut recitat Philosophus in 9 de Animalibus (cap. 47), de camelo et equo. Et quia omnes honesti mores animalium in hominibus naturaliter congregati sunt, et perfectius quam in aliis; propter hoc homo naturaliter abhorret cognoscere carnaliter non solum matrem, sed etiam filiam, quod est adhuc minus contra naturam, ut dictum est; et iterum in aliis animalibus ex propagatione carnis non contrahitur consanguinitas sicut in hominibus, sicut dictum est; et ideo non est similis ratio.

Ad quartum dicendum, quod ex jam dictis patet quomodo consanguinitas conjugum bono matrimonii contrarietur; unde ratio procedit ex falsis.

Ad quintum dicendum, quod non est inconveniens duarum unionum unam ab altera impediri; sicut ubi est identitas, non est similitudo; et similiter consanguinitatis vinculum potest impedire matrimonii conjunctionem.

ARTICULUS IV.

Utrum consanguinitatis gradus matrimonium impedientes potuerint taxari ab Ecclesia usque ad quartum gradum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod consanguinitatis gradus matrimonium impedientes non potuerint taxari ab Ecclesia usque ad quartum gradum. Matth. 19, 6, dicitur: *Quos Deus conjun-*

vit, homo non separet. Sed illos qui conjunguntur intra quartum consanguinitatis gradum, Deus conjungit; non enim divina lege eorum conjunctio prohibetur. Ergo non debent humano statuto separari.

2. Praeterea, matrimonium est sacramentum, sicut et baptismus. Sed non posset ex statuto Ecclesiae fieri quod ille qui ad baptismum accedit, non reciperet characterem baptismalem, si ex jure divino ejus capax sit. Ergo nec Ecclesiae statutum facere potest quod matrimonium non sit inter illos qui per jus divinum matrimonialiter conjungi non prohibentur.

3. Praeterea, jus positivum non potest ea quae sunt naturalia removere vel ampliare. Sed consanguinitas est naturale vinculum, quod, quantum est de se, natum est matrimonium impedire. Ergo Ecclesia non potest aliquo statuto facere quod aliqui possint matrimonialiter conjungi vel non conjungi, sicut non potest facere quod non sint consanguinei vel non consanguinei.

4. Praeterea, statutum juris positivi debet aliquam rationabilem causam habere; quia secundum causam rationabilem quam habet, a jure naturali procedit. Sed causae quae assignantur de numero graduum, omnino videntur irrationabiles causae, cum nullam habeant habitudinem ad causata; sicut quod consanguinitas prohibeatur usque ad quartum gradum propter quatuor elementa, usque ad sextum propter sex aetates, usque ad septimum propter septem dies, quibus omne tempus agitur. Ergo videtur quod talis prohibitio nullum vigorem habeat.

5. Praeterea, ubi est eadem causa, debet esse idem effectus. Sed causa quare consanguinitas impedit matrimonium, est bonum prolis, repressio concupiscentiae, et multiplicatio amicitiae, ut ex dictis patet, quae omni tempore necessaria aequaliter sunt. Ergo omni tempore debuissent aequaliter gradus consanguinitatis matrimonium impedire; quod non est verum; cum modo usque ad quartum, antiquitus usque ad septimum gradum matrimonium consanguinitas impediret.

6. Praeterea, una et eadem conjunctio non potest esse in genere sacramenti et in genere stupri. Sed hoc contingeret, si Ecclesia haberet potestatem statuendi diversum numerum in gradibus impedientibus matrimonium; sicut si aliqui in quinto gradu, quando prohibitus erat, conjuncti fuissent, talis conjunctio stuprum esset; sed postmodum eadem conjunctio, Ecclesia prohibitionem revocante, matrimonium esset; et e converso posset accidere, si aliqui gradus concessi possent postmodum ab Ecclesia interdici. Ergo videtur quod potestas Ecclesiae non se extendat ad hoc.

7. Praeterea, jus humanum debet imitari jus divinum. Sed secundum jus divinum, quod in lege veteri continetur, non aequaliter currit prohibitio graduum in sursum et deorsum; quia in veteri lege aliquis prohibebatur accipere in uxorem sororem patris sui, non tamen filiam fratris (1). Ergo nec modo debet aliqua prohibitio de nepotibus et patruis manere.

Sed contra est quod Dominus dicit discipulis Luc. 10, 15: *Qui vos audit, me audit.* Ergo praeceptum Ecclesiae habet firmitatem sicut praeceptum Dei. Sed Ecclesia quandoque prohibuit et quandoque concessit aliquos gradus quos lex vetus non prohibuit. Ergo illi gradus matrimonium impediunt.

Praeterea, sicut olim matrimonia gentilium dispensabantur per leges civiles; ita nunc per statuta Ecclesiae. Sed olim lex civilis determinabat gradus consanguinitatis qui matrimonium impediunt, et qui non. Ergo et modo potest hoc fieri per Ecclesiae statutum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod secundum tempora diversa invenitur consanguinitas secundum gradus diversos matrimonium impedisse. In principio enim humani generis solus pater et mater a matrimonio repellebantur, eo quod (1) tunc temporis erat paucitas hominum, et oportebat propagationi humani generis maximam curam impendere; unde non erant removendae nisi illae personae quae matrimonio incompetentes erant etiam quantum ad principalem matrimonii finem, qui est bonum prolis, ut dictum est. Postmodum autem multiplicato humano genere, per legem Moysi plures personae exceptae sunt, quae jam concupiscentiam reprimere incipiebant; unde, ut dicit Rabbi Moyses, omnes illae personae exceptae sunt a matrimonio quae in una familia cohabitare solent; quia si inter eos licite carnalis copula esse posset, magnum incentivum libidini praestaretur. Sed alios consanguinitatis gradus lex vetus permisit; immo quodammodo praecepit; ut scilicet unusquisque de cognatione sua uxorem acciperet, ne successionum confusio esset; quia tunc temporis cultus divinus per successionem generis propagabatur. Sed postmodum in lege nova, quae est lex spiritus et amoris, plures gradus consanguinitatis sunt prohibiti; quia jam per spiritualem gratiam, non per carnis originem, cultus derivatur et multiplicatur; unde oportet ut homines etiam magis a carnalibus retrahantur, spiritualibus vacantes, et ut amor amplius diffundatur; et ideo antiquitus usque ad remotiores gradus consanguinitatis matrimonium impediebatur, ut ad plures per consanguinitatem et affinitatem naturalis amicitia permaneret (2); et rationabiliter usque ad septimum gradum; tum quia ultra hoc non de facili remanebat communis radicis memoria; tum quia septiformi gratiae Spiritus sancti congruebat. Sed postmodum circa haec ultima tempora restrictum est Ecclesiae interdictum usque ad quartum gradum; quia ultra inutile et periculosum erat gradus consanguinitatis prohibere. Inutile quidem, quia ad remotiores consanguineos quasi nullum foedus majoris amicitiae quam ad extraneos habeatur, caritate in multorum cordibus frigescente. Periculosum autem erat, quia concupiscentia et negligentia praevalente, tam numerosam consanguineorum multitudinem homines non satis observabant; et sic laqueus damnationis multis injiciebatur ex remotiorum graduum prohibitione. Satis etiam convenienter usque ad quartum gradum dicta prohibitio est restricta; tum quia usque ad quartam generationem homines vivere consueverunt, ut sic non possit consanguinitatis memoria aboleri; unde Dominus in tertiam et quartam generationem peccata parentum se visitaturum in filiis comminatur; tum quia in qualibet generatione nova mixtio san-

(1) *Ita Nicolaius ex ms. et supplementum quaest 54, art.* 4. *Al.* patrui.

(1) *Al.* eo quod quia. *Nicolai*: eo quod, quia tunc temporis erat paucitas hominum, oportebat etc.

(2) *Forte* promanaret.

guinis, cujus identitas consanguinitatem facit, fit cum sanguine alieno; et quantum miscetur alteri, tantum receditur a primo: et quia elementa sunt quatuor, quorum quodlibet tanto est facilius miscibile, quanto est magis subtile; ideo in prima commixtione evanescit sanguinis identitas quantum ad primum elementum, quod est subtilissimum; in secunda quantum ad secundum; in tertia quantum ad tertium; in quarta quantum ad quartum; et sic convenienter post quartam generationem potest iterari carnalis conjunctio.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut Deus non conjungit illos qui conjunguntur contra divinum praeceptum, ita non conjungit illos qui conjunguntur contra Ecclesiae praeceptum, quod habet eamdem obligandi efficaciam quam et praeceptum divinum.

Ad secundum dicendum, quod matrimonium non tantum est sacramentum, sed etiam est in officium; et ideo magis subjacet ordinationi ministrorum Ecclesiae quam baptismus, qui est sacramentum tantum; quia sicut contractus et officia humana determinantur legibus humanis, ita contractus et officia spiritualia lege Ecclesiae.

Ad tertium dicendum, quod quamvis consanguinitatis vinculum sit naturale; tamen non est naturale quod consanguinitas carnalem copulam impediat, nisi secundum aliquem gradum, ut dictum est; et ideo Ecclesia suo instituto non facit quod aliqui sint vel non sint consanguinei, quia secundum omne tempus aequaliter consanguinei remanent; sed facit quod carnalis copula sit licita vel illicita secundum diversa tempora in diversis gradibus consanguinitatis.

Ad quartum dicendum, quod tales rationes assignatae magis dantur per modum adaptationis et congruentiae, quam per modum causae et necessitatis.

Ad quintum dicendum, quod jam ex dictis patet quod non est eadem causa secundum diversa tempora gradus consanguinitatis prohibendi; unde quod aliquo tempore utiliter conceditur, alio salubriter prohibetur.

Ad sextum dicendum, quod statutum non imponit modum praeteritis, sed futuris; unde si modo prohiberetur quintus gradus, qui nunc est concessus, illi qui jam sunt in quinto gradu conjuncti, non essent separandi; nullum enim impedimentum matrimonio superveniens ipsum potest dirimere; et sic conjunctio quae prius fuit matrimonium, non efficeretur per statutum Ecclesiae stuprum; et similiter si aliquis gradus concederetur qui nunc est prohibitus, illa conjunctio non efficeretur matrimonialis ex statuto Ecclesiae ratione primi contractus, quia possent separari si vellent; sed tamen possent de novo contrahere, et alia conjunctio esset.

Ad septimum dicendum, quod in gradibus consanguinitatis prohibendis Ecclesia praecipue observat rationem amoris; et quia non est minor ratio amoris ad nepotem quam ad patruum, sed etiam major, quanto propinquior est filio pater quam patri filius, ut dicitur in 8 Ethic. (cap. 11, vel 14); propter hoc aequaliter prohibuit gradus consanguinitatis in patruis et nepotibus. Sed lex vetus in personis prohibendis attendit praecipue cohabitationem contra concupiscentiam, illas personas prohibens ad quas facilior pateret accessus propter mutuam cohabitationem. Magis autem consuevit cohabitare neptis patruo quam amita nepoti; quia filia est quasi idem cum patre, cum sit aliquid ejus; sed soror non est hoc modo idem cum fratre, cum non sit aliquid ejus, sed magis ex eodem nascitur; et ideo non erat eadem ratio prohibendi neptem et amitam.

Expositio textus.

Quia truncum inter gradus non computat. Truncum appellat consanguinitatis radicem, qui est pater filiorum. Principium autem alicujus generis potest accipi dupliciter. Uno modo principium quod est in genere illo; ut si primam partem lineae principium dicamus. Alio modo principium, quia non recipit generis praedicationem, sicut principium lineae dicitur punctus; et hoc modo principium et radix consanguinitatis potest dici dupliciter. Uno modo ipsa persona prima a qua consanguinitas dicitur, quae persona non est consanguinitas, sed consanguinitatis principium; et secundum hoc filius qui distat a persona patris, facit primae distantiae gradum, et filius filii secundum, et sic deinceps. Alio modo prima consanguinitas quae est causa omnis alterius consanguinitatis; et sic ipsa consanguinitas quae est inter patrem et filium, radix ponitur, et computantur secundum hoc pater et filius pro uno principio, a quorum consanguinitate primo distat filius filii; et ideo haec distantia facit primum gradum, et sic deinceps; et secundum hoc diversimode fit computatio graduum in littera. Sed primus modus computandi magis est in communi usu.

Sicut sex aetatibus mundi generatio et hominis status finitur; ita propinquitas generis tot gradibus terminetur. Mundo non assignantur aetates quantum ad substantiam, quia sic in perpetuum durabit; sed quantum ad statum; sic enim transibit mundus, et sic antiquatur et senescit; et secundum hoc distinguuntur aetates mundi metaphorice ad similitudinem aetatis unius hominis. Variantur enim in homine aetates secundum diversas notabiles varietates in statu ipsius; unde prima aetas dicitur infantia usque ad septimum annum; secunda pueritia usque ad quartumdecimum; tertia adolescentia usque ad vigesimum quintum; quae tres aetates computantur quandoque pro una; quarta est juventus usque ad quinquaginta annos; quinta vero aetas est senectus usque ad septuaginta; sexta senium usque in finem. Et similiter in mundo dicitur prima aetas ab Adam usque ad Noe, in qua fuit humani generis institutio et lapsus; secunda a Noe usque ad Abraham, in qua fuit humani generis destructio per diluvium, et renovatio; tertia ab Abraham usque ad David, in qua fuit circumcisionis institutio; quarta a David usque ad transmigrationem Babylonis, in qua lex floruit sub Regibus et Prophetis; quinta a transmigratione Babylonis usque ad Christum, in qua fuit populi captivatio et liberatio; sexta a Christo usque ad finem, in qua est humani generis redemptio. Sed tamen non oportet quod aequali numero annorum mundi aetas humani generis compleatur, sicut nec aetas unius hominis; quia ultima aetas hominis quandoque habet tantum quantum omnes primae.

DISTINCTIO XLI.

De gradibus affinitatis.

Nunc de affinitate videndum est de qua Gregorius ait (1): « Porro de affinitate quam dicitis parentelam esse, quae ad virum ex parte uxoris, seu quae ex parte viri ad uxorem pertinet, manifesta ratio est: quia si secundum divinam sententiam ego et uxor mea sumus una caro, profecto mihi et illi mea suaque parentela propinquitas una efficitur. Quocirca ego et soror uxoris meae in uno et primo gradu erimus; filius vero ejus in secundo gradu erit a me, neptis vero in tertio: idque utrinque in ceteris agendum est successionibus. Uxorem vero propinqui, cujuscumque gradus sit, ita me oportet attendere, quemadmodum ipsius quoque gradus aliqua femina propriae propinquitatis sit: quod nimirum uxori meae de propinquitate viri sui in cunctis cognationis gradibus convenit observare. Qui vero aliorsum sentiunt, antichristi sunt. » Item Julius Papa (2): « Aequaliter vir conjungatur consanguineis propriis, et consanguineis uxoris. » Item Isidorus: « Sane consanguinitas quae in proprio viro conservanda est, etiam in uxoris parentela de lege nuptiarum custodienda est: quia constat eos duos fuisse in carne una: ideoque communis est illis utraque parentela. » Item Julius Papa: « Nullum in utroque sexu permittimus ex propinquitate sui sanguinis vel uxoris usque in septimum generationis gradum uxorem ducere, vel incesti macula copulari: quia sicut non licet cuiquam Christiano de sua consanguinitate, sic nec de consanguinitate uxoris conjugem ducere, propter carnis unitatem. » Item Gregorius: « De affinitate consanguinitatis per gradus cognationis placuit usque ad septimam generationem observare. Nam et hereditas rerum per legales instrumentorum definitiones sancita, usque ad septimum gradum heredi protendit successionem. Non enim ei succederent, nisi eis (3) de propagine cognationis deberetur. » His auctoritatibus insinuatur et quae sit affinitas, et usque ad quem gradum sit observanda, scilicet usque ad septimum.

Variae traditiones de affinitate.

Sed alii videntur concedere in quinta generatione inter affines contrahi conjugium: et in quarta etiam, si contractum fuerit, non (4) separari. Ait enim Fabianus Papa (ut refertur in decr. causa 35, quaest. 3, cap. « De propinquis »): « De propinquis, qui ad affinitatem per virum et uxorem veniunt, defuncta uxore vel viro, in quinta generatione jungantur; in quarta si inventi fuerint, non separentur; in tertia vero propinquitate non licet uxorem alterius accipere post obitum ejus. Aequaliter vir jungatur in matrimonio eis quae sibi consanguineae sunt, et uxoris suae consanguineis, post mortem uxoris. » Ecce hic conceditur in quinta vel quarta propinquitate affinium fieri conjugium. Julius etiam Papa ait (ubi supra, cap. « Ex hoc quoque »): « Statutum est ut relictam patris uxoris suae, relictam fratris uxoris suae, relictam filii uxoris suae nemo sibi in matrimonium sumat; relictam (5) consanguineorum uxoris suae usque in tertiam progeniem nemo in uxorem sumat. In quarta vero et quinta si inventi fuerint, non separentur. » Ecce quam varie de affinitatis observatione loquuntur auctores. Alii enim usque ad septimum gradum eam observari faciunt; alii vero in quinto vel quarto matrimonia contracta non dividunt. Sed illi veritatis rigorem, isti misericordiae dispensationem videntur proponere. Potest enim Ecclesia dispensare in copula affinium usque ad tertium gradum, sicut Gregorius dispensavit in quarto gradu consanguinitatis. Illud autem non est praetereundum quod Gregorius Venerio Episcopo scripsit (1): « Sedem apostolicam consulere decrevisti, si mulier copula nuptiali extraneo viro conjuncta cognationi ejus pertineat, si eo defuncto cognatio maneat, vel sub alio viro cognationis vocabula dissolvantur; vel si susceptae soboles possunt legitime ad prioris viri cognationis transire copulam . . . . Si una caro fiunt (2), quomodo aliquis eorum potest propinquo (3) uni pertinere nisi pertineat (4) alteri? Hoc minime posse fieri credendum est. Porro uno defuncto, in superstite affinitas non deletur, nec alia copula conjugalis affinitatem copulae prioris solvere valet. Sed nec alterius conjunctionis soboles placet ad affinitatis prioris viri consortium transire . . . . Si quis ergo sacrilego et temerario ausu in defuncto quaerit propinquitatem extinguere, vel sub altero affinitatis vocabulo dissipare, vel susceptas soboles alterius copulae propinquitati prioris credit legitime sociari; hic negat Dei verbum validum esse, quod dixit (Gen. 11, 24,): Erunt duo in carne una. » Ecce hic prohibet, si mortuo primo viro uxor ejus alii nupserit, filios de secundo viro genitos ducere uxores de cognatione prioris viri: quia filii mediante matre ad cognationem prioris viri pertinent, cum quo mater eorum una caro extiterat. Hoc idem etiam Innocentius Papa (in Romana Synodo) ait: « Si qua mulier ad secundas nuptias transierit, et ex eis sobolem genuerit, nullatenus potest ad consortium cognationis prioris viri pertingere (5). Hoc autem observandum est usque ad septimum generis gradum; sed maxime usque ad tertium et quartum, sicut supra positum est. »

Si conjugium sit inter eos qui nota consanguinitate dividuntur.

Et est sciendum, quod Ecclesia infra praedictos gradus consanguinitatis conjunctos separat. Si autem ignoranter conjuncti fuerint in conspectu Ecclesiae, et postmodum probata consanguinitate ejusdem judicio separati, quaeritur, utrum copula illa conjugium fuerit. Quibusdam videtur non fuisse conjugium, quia non erant legitimae personae; sed tamen de crimine excusantur per ignorantiam, et quasi conjugium reputatur, quia bona fide et per manum Ecclesiae convenerunt: unde et filii eorum legitimi habentur. Alii vero dicunt fuisse conjugium, licet non essent legitimae personae: quia talium conjunctiones vocant canones conjugia, ubi de personis agitur, quarum testimonio consanguineorum sit dirimenda conjunctio. Unde Urbanus Papa (6): « Si duo viri vel tres consanguinitatem jurejurando firmaverint, vel ipsi forte confessi fuerint, conjugia dissolvuntur. Si vero neutrum contigerit, Episcopi eos per fidem Christi (7) obtestentur, quatenus palam fateantur, si se recognoscunt consanguineos. Si se judicio Episcoporum segregaverint, alia matrimonia non

---

(1) Ex Gregorio refertur in Decretis causa 35, quaest. 3, cap. *Porro;* sed Zachariae potius esse jam notatum est (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) Quod subjungitur ex Julio Papa, et Isidoro, et iterum Julio Papa, sumptum est ex praedicta causa quaest. 3, cap. *Æqualiter*, cap. *Sane*, cap. *Nullum*: et quod infra ex Gregorio, est potius Concilii Meldensis, ut cap. *De affinitate* appendix notat (*Ex edit. P. Nicolai*).

(3) *Al. deest* eis.

(4) *In edit. Nicolai omittitur* non.

(5) *Al. additur* uxorem.

(1) Refertur in Decretis causa indicata quaest. 10, cap. *Fraternitatis*, et Venerio Episcopo Calaritano inscribitur. Sed extat quidem brevis aliqua epistola inter Gregorianas Venerio Episcopo inscripta sine additamento *Calaritani* lib. 10, epist. 18: nihil tamen in illa huc pertinens, ut nec in epistolis quae multae passim Januario Episcopo Calaritano inscribuntur (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Al.* fuerit.

(3) *Al.* propinquus.

(4) *Al.* pertineret.

(5) *Nicolai.* Item: « Si qua mulier ad secundas transierit nuptias, et filios et filias ad secundum maritum genuerit, eas nepotibus prioris mariti jungi sancta Romana Synodus prorsus inhibuit, ut in alio capite subjungitur. Hoc autem observandum est usque ad septimum generis gradum, sed maxime usque ad tertium et quartum, sicut supra positum est. » Unde Hyginus Papa rursum ibi: « Si qua mulier transierit ad secundas nuptias, et ex eis prolem habuerit, ipsa proles non potest se copulare cognationi prioris viri usque ad quartam generationem. » *Et ad marginem.* Mirum est an hoc Hygini possit esse qui ex antiquissimis Pontificibus fuit, et secundo saeculo vixit; cum longe posterius restrictio ad quartam generationem facta fuisse videatur. Nec indicatur locus ullus praedicta causa et quaest. ubi praecedentia duo capita referuntur.

(6) Ut refertur in Decretis, causa 35, quaest. 6, cap. *Si duo*, ex Concilio Urbani Papae in Apulia celebrato (*Ex edit. P. Nicolai*).

(7) *Nicolai*: per baptismum, per fidem, per judicium Christi.

» prohibeantur contrahere. » Idem (ubi supra, cap. « Notificamus »): « Notificamus tibi, ut cum tres vel duo ex » propinquioribus ejus qui accusatur, hanc propinquitatem » juramento firmaverint, vel si duo vel tres ex antiquioribus » Januensibus (1), quibus haec propinquitas est nota, qui » bonae famae et veracis testimonii sint, remoto amore, » timore, pretio, et omni malo studio, praedicta firmaverint, » sine mora conjugia dissolvantur. Consanguineos vero ex» traneorum nullus accuset, vel consanguinitatem in Synodo » computet; sed propinqui, ad quorum notitiam pertinet Si » autem progenies tota defecerit, ab antiquioribus et vera» cioribus, quibus propinquitas tota nota sit, Episcopus ca» nonice requirat; et si inventa fuerit, separentur » (2). Ecce quibus accusantibus et testificantibus dirimenda sit consanguineorum conjunctio, quae conjugium vocatur.

Distinctio utilis.

Hic dicendum est, quod aliud est fornicatio, aliud stuprum, aliud adulterium, aliud incestus, aliud raptus. Fornicatio, licet sit genus omnis illiciti coitus qui fit extra uxorem, tamen specialiter intelligitur in usu viduarum, vel meretricum, vel concubinarum. Stuprum proprie est virginum illicita defloratio. Adulterium est quasi alieni tori violatio: unde adulterium dicitur quasi ad alterius torum accessio. Incestus est consanguinearum vel affinium abusus: unde incestuosi dicuntur qui consanguineis vel affinibus suis abutuntur. Raptus admittitur, cum puella violenter a domo patris educitur, ut corrupta in uxorem habeatur, sive puellae, sive parentibus vis illata constiterit: et hic morte mulctatur; sed si ad Ecclesiam cum rapta confugerit, privilegio Ecclesiae mortis impunitatem meretur. Attendendum etiam illud Alexandri, qui ait (1): « Quod frater sororve uxoris tuae cognati dicun» tur, aequivocationis jure fit, et necessitate vulgaris appel» lationis potius quam ulla cognationis causa. Uxor enim » fratris fratrissa potius quam cognata vocatur. Mariti frater » levir dicitur. Duorum fratrum uxores janitrices vocantur, » quasi eamdem januam intrantes (2). Viri soror glos appel» latur. Sororis autem vir non habet speciale nomen, nec » uxoris frater. »

(1) *Nicolai:* idest Genuensibus.

(2) Ut Fabianus Papa dicit eadem causa 35, quaest. 6, cap. *Consanguineos*; ubi quid est *consanguinitatem in Synodo computare*, nisi causam probandam in Concilio Episcoporum, vel consensu judicum suscipere, puta enumerando gradus quibus constat (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) Quod ex Alexandro subjungitur, sumptum est ex cap. *Quod autem frater*, causa 35, quaest. 5, ubi ex Alexandro II praenotatur (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Nicolai*: quasi eamdem januam terentes, vel per eamdem januam intrantes.

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de consanguinitatis impedimento, hic determinat de impedimento matrimonii quod provenit ex affinitate; et dividitur in partes duas: in prima ostendit quomodo affinitas matrimonium impediat; in secunda docet affinitatis nomina, ibi: *Attendendum est etiam illud Alexandri etc.* Prima in tres: in prima ostendit quomodo affinitas matrimonium impediat, sicut et consanguinitas; in secunda ostendit quomodo matrimonium propter consanguinitatem et affinitatem sit separandum, ibi: *Et est sciendum, quod Ecclesia infra praedictos gradus consanguinitatis conjunctos separat;* in tertia determinat de incestu, quo consanguinitatis et affinitatis foedus per carnalem copulam violatur, per differentiam ad alia vitia ejusdem generis, ibi: *Hic dicendum est, quod aliud est fornicatio, aliud stuprum etc.* Prima in duas: in prima ostendit quod affinitas ex matrimonio contracta impedit matrimonium; in secunda inquirit, utrum affinitas maneat matrimonio transeunte, quod ejus causa erat, ibi: *Illud non est praetermittendum quod Gregorius Venerio Episcopo scripsit.* Prima in duas: in prima ostendit usque ad quot gradus affinitas matrimonium impedit, sicut et consanguinitas; in secunda objicit in contrarium, et solvit, ibi: *Sed alii videntur concedere, in quinta generatione inter affines contrahi conjugium.*

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur quinque: 1.° de causa affinitatis; 2.° utrum impediat matrimonium, sicut et consanguinitas; 3.° de illegitimitate filiorum quae ex impedimento matrimonii causatur; 4.° de incestu quem ex violatione consanguinitatis et affinitatis incurrit aliquis; 5.° de separatione matrimonii quae fit propter consanguinitatem et affinitatem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum ex matrimonio consanguinei affinitas causetur.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod ex matrimonio consanguinei affinitas non causetur. Quia propter quod unumquodque, illud magis. Sed mulier ducta per matrimonium non conjungitur alicui de consanguinitate viri, nisi ratione viri. Cum ergo non fiat viro affinis, nec alicui consanguineorum viri affinis erit.

2. Praeterea, eorum quae sunt ab invicem separata, si uni aliquid conjungatur, non oportet propter hoc quod sit alteri conjunctum. Sed consanguinei jam sunt ad invicem separati. Ergo non oportet quod si aliqua mulier conjungatur alicui viro, propter hoc conjungatur omnibus consanguineis ejus per affinitatem.

3. Praeterea, relationes ex aliquibus unitionibus innascuntur. Sed nulla unitio fit in consanguineis viri, per hoc quod ille ducit uxorem. Ergo non accrescit eis affinitatis relatio.

Sed contra, vir et uxor efficiuntur una caro. Si ergo vir secundum carnem omnibus consanguineis suis attinet, et mulier eadem attinebit eisdem.

Praeterea, hoc patet per auctoritates in littera inductas.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod affinitas non manet post mortem viri inter uxorem et consanguineos viri. Quia cessante causa cessat effectus. Sed causa affinitatis fuit matrimonium, quod cessat in morte viri: quia tunc solvitur mulier a lege viri, ut dicitur Roman. 7. Ergo nec affinitas praedicta manet.

2. Praeterea, consanguinitas causat affinitatem. Sed consanguinitas cessat per mortem viri ad consanguineos suos. Ergo et affinitas uxoris ad eos.

Sed contra, affinitas ex consanguinitate causatur. Sed consanguinitas est perpetuum vinculum

quamdiu personae vivunt, inter quos est consanguinitas. Ergo et affinitas; et ita non solvitur affinitas soluto matrimonio per mortem tertiae personae.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod illicitus concubitus affinitatem non causet. Quia affinitas est quaedam res honesta. Sed res honestae non causantur ex inhonestis. Ergo ex inhonesto concubitu non potest affinitas causari.

2. Praeterea, ubi est consanguinitas, non potest esse affinitas: quia affinitas est *proximitas personarum ex carnali copula proveniens, omni carens parentela.* Sed aliquando contingeret ad consanguineos et ad seipsum esse affinitatem, si illicitus concubitus affinitatem causaret; sicut quando homo carnaliter consanguineam suam incestuose cognoscit. Ergo affinitas non causatur ex illicito concubitu.

3. Praeterea, illicitus concubitus est secundum naturam, et contra naturam. Sed ex illicito concubitu contra naturam non causatur affinitas, ut jura determinant. Ergo nec ex illicito concubitu secundum naturam tantum.

Sed contra est, quod adhaerens meretrici unum corpus efficitur, ut patet 1 Corinth. 6. Sed ex hac causa matrimonium affinitatem causabat. Ergo pari ratione illicitus concubitus.

Praeterea, carnalis copula est causa affinitatis, ut patet per definitionem affinitatis, quae talis est: *Affinitas est propinquitas personarum ex carnali copula proveniens, omni carens parentela.* Sed carnalis copula est etiam in illicito concubitu. Ergo illicitus concubitus affinitatem causat.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod ex sponsalibus nulla affinitas causari possit. Quia affinitas est perpetuum vinculum. Sed sponsalia quandoque separantur. Ergo non possunt esse causa affinitatis.

2. Praeterea, si aliquis claustrum pudoris alicujus mulieris invasit et aperuit, sed non pervenit ad operis consummationem, non contrahitur ex hoc affinitas. Sed talis magis est propinquus carnali copulae quam ille qui sponsalia contrahit. Ergo ex sponsalibus affinitas non causatur.

3. Praeterea, in sponsalibus non fit nisi quaedam sponsio futurarum nuptiarum. Sed aliquando fit sponsio futurarum nuptiarum, et ex hoc non contrahitur aliqua affinitas; sicut si fiat ante septennium, vel si aliquis habens perpetuum impedimentum tollens potentiam coeundi, alicui mulieri spondeat futuras nuptias; aut si talis sponsio fiat inter personas quibus nuptiae per votum reddantur illicitae, vel alio quocumque modo. Ergo sponsalia non possunt esse causa affinitatis.

Sed contra est quod Alexander III Papa (extra. de Sponsal. et Matrim., cap. *Ad audientium*) prohibuit mulierem quamdam cuidam viro conjungi in matrimonium, quia fratri suo fuerat desponsata. Sed hoc non esset, nisi per sponsalia affinitas contraheretur. Ergo etc.

QUAESTIUNCULA V.

Ulterius. 1. Videtur quod etiam affinitas sit causa affinitatis. Quia Julius Papa dicit: *Relictam consanguineam uxoris suae nullus ducat uxorem*, ut habetur 35, quaest 3, cap. *Contradicimus*; et in sequenti capitulo dicitur, quod duae consanguineorum uxores uni viro altera post alteram nubere prohibentur. Sed hoc non est nisi ratione affinitatis quae contrahitur ex conjunctione ad affinem. Ergo affinitas est causa affinitatis.

2. Praeterea, carnalis commixtio conjungit sicut et carnis propagatio: quia aequaliter computatur gradus affinitatis et consanguinitatis. Sed consanguinitas est causa affinitatis. Ergo et affinitas.

3. Praeterea, quaecumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Sed uxor viri alicujus efficitur ejusdem attinentiae cum omnibus consanguineis viri. Ergo omnes consanguinei viri sui efficiuntur unum cum omnibus qui attinent mulieri per affinitatem; et sic affinitas est causa affinitatis.

4. Sed contra, si affinitas ex affinitate causatur, aliquis qui cognovisset duas mulieres, neutram earum posset ducere in uxorem; quia secundum hoc una efficeretur alteri affinis. Sed hoc falsum est. Ergo affinitas non causat affinitatem.

5. Praeterea, si affinitas ex affinitate nasceretur, aliquis contrahens cum uxore defuncti fieret affinis omnibus consanguineis prioris viri, ad quos mulier habet affinitatem. Sed hoc non potest esse, quia maxime fieret affinis viro defuncto. Ergo etc.

6. Praeterea, consanguinitas est fortius vinculum quam affinitas. Sed consanguinei uxoris non efficiuntur affines consanguinei viri. Ergo multo minus affines uxoris efficientur eis affines; et sic idem quod prius.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod amicitia quaedam naturalis in communicatione naturali fundatur, ut supra dictum est. Naturalis autem communicatio est duobus modis, secundum Philosophum 8 Ethic. (cap. 12, vel 14). Uno modo per carnis propagationem; alio modo per conjunctionem ad carnis propagationem ordinatam; unde ipse ibidem dicit, quod amicitia viri ad uxorem est naturalis. Unde sicut persona conjuncta alteri per carnis propagationem quoddam vinculum amicitiae naturalis facit, ita si conjungantur per carnalem copulam. Sed in hoc differt, quod persona conjuncta alicui per carnis propagationem, sicut filius patri, fit particeps ejusdem radicis et sanguinis; unde eodem genere vinculi colligatur filius consanguineis patris quo pater conjungebatur, scilicet consanguinitate, quamvis secundum alium gradum, propter majorem distantiam a radice. Sed persona conjuncta per carnalem copulam non fit particeps ejusdem radicis, sed quasi extrinsecus adjuncta; et ideo ex hoc efficitur aliud genus vinculi, quod affinitas dicitur; et hoc est quod in hoc versu dicitur: *Mutat nupta genus, sed generata gradum:* quia scilicet persona per generationem fit in eodem genere attinentiae, sed in alio gradu; per carnalem vero copulam fit in alio genere.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis causa sit potior effectu, non tamen oportet semper quod nomen idem effectui et causae conveniat: quia quandoque illud quod est in effectu, invenitur in causa non eodem modo, sed altiori; et ideo non convenit causae et effectui per idem nomen, neque per eamdem rationem, sicut patet in omnibus causis aequivoce agentibus; et hoc modo conjunctio viri et uxoris est potior quam conjunctio uxoris ad con-

sanguineos viri; non tamen debet dici affinitas, sed matrimonium, quod est unitas quaedam; sicut homo sibi ipsi est idem, non consanguineus.

Ad secundum dicendum, quod consanguinei sunt quodammodo separati, et quodammodo conjuncti; et ratione conjunctionis accidit quod persona quae uni conjungitur, omnibus aliquo modo conjungatur; sed propter separationem et distantiam accidit quod persona quae uni conjungitur uno modo, alii conjungatur alio modo, vel secundum aliud genus, vel secundum alium gradum.

Ad tertium dicendum, quod relatio quandoque innascitur ex motu utriusque extremi, sicut paternitas et filiatio; et talis relatio est realiter in utroque: quandoque vero innascitur ex motu alterius tantum; et hoc contingit dupliciter. Uno modo quando relatio innascitur ex motu unius sine motu alterius vel praecedente vel concomitante, sicut in creatura et Creatore patet, et sensibili et sensu, et scientia et scibili; et tunc relatio in uno est secundum rem, et in altero secundum rationem tantum. Alio modo quando innascitur ex motu unius sine motu alterius tunc existente, non tamen sine motu praecedente; sicut aequalitas fit inter duos homines per augmentum unius sine hoc quod alius tunc augeatur vel minuatur; sed tamen prius ad hanc quantitatem quam habet, per aliquem motum vel mutationem, pervenit; et ideo in utroque extremorum talis relatio realiter fundatur. Et similiter est de consanguinitate et affinitate: quia relatio fraternitatis quae innascitur, aliquo puero nato, alicui jam provecto, causatur quidem sine motu ipsius tunc existente, sed ex motu ipsius praecedente, scilicet generationis ejus: hoc enim accidit quod ex motu alterius sibi nunc talis relatio innascitur. Similiter ex hoc quod iste descendit per generationem propriam ab eadem radice cum viro, provenit affinitas in ipso ad uxorem sine aliqua nova mutatione ipsius.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod relatio aliqua desinit esse dupliciter. Uno modo ex corruptione subjecti; alio modo ex subtractione causae; sicut similitudo esse desinit, quando alter similium moritur, vel quando qualitas quae erat causa similitudinis, subtrahitur. Sunt autem quaedam relationes quae habent pro causa actionem vel passionem, aut motum, ut in 5 Metaph. (text. 20) dicitur: quarum quaedam causantur ex motu, inquantum aliquid movetur actu, sicut ipsa relatio quae est moventis et moti; quaedam autem inquantum habent aptitudinem ad motum, sicut motum et mobile, et dominus et servus; quaedam autem ex hoc quod aliquid prius motum est: sicut pater et filius, non ex hoc quod est generari nunc, ad invicem dicuntur, sed ex hoc quod est generatum esse. Aptitudo autem ad motum, et etiam ipsum moveri, transit; sed motum esse, perpetuum est; quia quod factum est, nunquam desinit esse factum; et ideo paternitas et filiatio nunquam destruuntur per destructionem causae, sed solum per corruptionem subjecti per alterutrum extremorum. Et similiter dicendum est de affinitate, quae causatur ex hoc quod aliqui conjuncti sunt, non ex hoc quod conjunguntur; unde non dirimitur manentibus illis personis inter quas affinitas est contracta, quamvis moriatur persona ratione cujus contracta fuit.

Ad primum ergo dicendum, quod conjunctio matrimonii causat affinitatem non solum secundum hoc quod est actu conjungi, sed secundum hoc quod est prius conjunctum esse.

Ad secundum dicendum, quod consanguinitas non est causa proxima affinitatis, sed conjunctio ad consanguineum, non solum quae est, sed quae fuit; et propter hoc ratio non sequitur.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod secundum Philosophum in 8 Ethic., conjunctio viri et uxoris dicitur naturalis principaliter propter prolis productionem, et secundario propter operum communicationem; quorum primum pertinet ad matrimonium ratione carnalis copulae; sed secundum inquantum est quaedam societas in communem vitam. Primum autem horum est invenire in qualibet carnali copula, ubi est commixtio seminum, quia ex tali copula potest produci, quamvis secunda desit; et ideo, quia matrimonium affinitatem causabat secundum quod erat quaedam carnis commixtio, etiam fornicarius concubitus affinitatem causat, inquantum habet aliquod de naturali conjunctione (1).

Ad primum ergo dicendum, quod in fornicario concubitu est aliquid naturale, quod est commune fornicationi et matrimonio, et ex hac parte affinitatem causat: aliud est ibi inordinatum, per quod a matrimonio dividitur; et ex hac parte affinitas non causatur; unde affinitas semper honesta remanet, quamvis causa sit aliquo modo inhonesta.

Ad secundum dicendum, quod non est inconveniens relationes ex opposito divisas eidem inesse ratione diversorum; et ideo potest inter aliquas duas personas esse affinitas et consanguinitas non solum per illicitum concubitum, sed etiam per licitum; sicut cum consanguineus meus ex parte patris duxit in uxorem consanguineam meam ex parte matris; unde quod dicitur in definitione affinitatis inducta, *omni carens parentela*, intelligendum est, inquantum hujusmodi. Nec tamen sequitur quod aliquis consanguineam suam cognoscens, sibi ipsi sit affinis; quia affinitas, sicut et consanguinitas, diversitatem requirit, sicut et similitudo (2).

Ad tertium dicendum, quod concubitus contra naturam non habet commixtionem seminum quae possit esse causa generationis; et ideo ex tali concubitu non causatur aliqua affinitas.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod sicut sponsalia non habent perfectam rationem matrimonii, sed sunt quaedam praeparatio ad matrimonium; ita ex sponsalibus non causatur affinitas sicut ex matrimonio, sed aliquid affinitati simile, quod dicitur *publicae honestatis justitia*, quae impedit matrimonium, sicut affinitas et consanguinitas, et secundum eosdem gradus; et definitur sic: *Publicae honestatis justitia est propinquitas ex sponsalibus proveniens, robur trahens ab Ecclesiae institutione propter ejus honestatem.* Ex quo patet ratio nominis et causa; quia scilicet talis propinquitas ab Ecclesia instituta est propter honestatem.

Ad primum ergo dicendum, quod sponsalia non sui ratione, sed ratione ejus ad quod ordinantur, causant hoc genus affinitatis, quod dicitur *publicae honestatis justitia;* et ideo sicut matrimonium est perpetuum vinculum, ita et praedictus affinitatis modus.

---

(1) *Ita Nicolaius ex ms. Al.* cognitione.

(2) *Al.* et e converso.

Ad secundum dicendum, quod vir et mulier efficiuntur in carnali copula una caro per commixtionem seminum; unde, quantumcumque aliquis claustra pudoris invadat vel frangat, nisi commixtio seminum sequatur, non contrahitur ex hoc affinitas. Sed matrimonium affinitatem causat non solum ratione carnalis copulae, sed etiam ratione societatis conjugalis, secundum quam etiam matrimonium naturale est; unde et affinitas contrahitur ex ipso contractu matrimonii per verba de praesenti ante carnalem copulam; et similiter etiam ex sponsalibus, in quibus fit quaedam pactio conjugalis societatis, contrahitur aliquid affinitati simile, scilicet *publicae honestatis justitia.*

Ad tertium dicendum, quod omnia impedimenta quae faciunt sponsalia non esse sponsalia, non permittunt ex pactione nuptiarum affinitatem fieri; unde sive habens defectum aetatis, sive habens votum solemne continentiae, aut aliquod hujusmodi impedimentum, sponsalia de facto contrahat, ex hoc non sequitur aliqua affinitas; quia sponsalia nulla sunt, nec aliquis affinitatis modus. Si tamen aliquis minor, frigidus vel maleficiatus habens impedimentum perpetuum, ante annos pubertatis post septennium contrahat sponsalia cum adulta, ex tali contractu contrahitur *publicae honestatis justitia;* quia adhuc non erat in actu impediendi, cum in aetate puer frigidus et non frigidus quantum ad actum illum sint aequaliter impotentes (1).

Solutio V. Ad quintam quaestionem dicendum, quod duplex est modus quo aliquid ex alio procedit. Unus secundum quem procedit in similitudinem speciei, sicut ex homine generatur homo; alius secundum quem procedit dissimile in specie; et hic processus semper est in inferiorem speciem, ut patet in omnibus agentibus aequivoce. Primus autem modus processionis quotiescumque iteretur, semper remanet eadem species; sicut si ex homine generetur homo per actum generativae virtutis, ex hoc quoque generabitur homo, et sic deinceps. Secundus autem modus, sicut in primo facit aliam speciem, ita quotiescumque iteratur, aliam speciem facit; ut si ex puncto per motum procedit linea, non punctus, quia punctus motus lineam facit; ex linea linealiter mota non procedit linea, sed superficies; et ex superficie corpus; et ulterius per talem modum processus aliquis esse non potest. Invenimus autem in processu attinentiae duos modos, quibus vinculum hujusmodi causatur. Unus per carnis propagationem; et hic facit semper eamdem speciem attinentiae: alius per matrimonialem conjunctionem; et hic facit aliam speciem in principio; sicut patet quod conjuncta matrimonialiter consanguineo non fit consanguinea, sed affinis. Unde, etsi iste modus procedendi iteretur, non erit affinitas, sed aliud attinentiae genus; unde persona quae matrimonialiter affini conjungitur, non est affinis, sed est aliud genus affinitatis, quod dicitur secundum genus. Et rursus, si affini in secundo genere aliquis per matrimonium conjungatur, non erit affinis in secundo genere, sed in tertio; ut in hoc versu supra posito ostenditur:

Mutat nupta genus, sed generata gradum.

Et haec duo genera olim erant prohibita propter publicae honestatis justitiam magis quam propter affinitatem, quia deficiunt a vera affinitate, sicut illa attinentia quae ex sponsalibus contrahitur; sed modo prohibitio illa cessavit, et remanet sub prohibitione solum primum genus affinitatis, in quo est vera affinitas.

Ad primum ergo dicendum, quod alicui viro consanguineus uxoris ejus (1) efficitur affinis in primo genere, et uxor ejus in secundo; unde mortuo viro (2), qui erat affinis, non poterat eam ducere in uxorem propter secundum affinitatis genus. Similiter etiam si aliquis viduam in uxorem ducat, consanguineus prioris viri, qui est affinis uxori in primo genere, efficitur affinis secundo viro in secundo genere, et uxor illius consanguinei quae est affinis uxori viri hujus in secundo genere, efficitur affinis viro secundo in tertio genere. Et quia tertium genus erat prohibitum propter honestatem quamdam magis quam propter affinitatem, ideo canon (*Porro,* causa 36, quaest. 4), dicit: *Duas consanguineorum uxores uni viro altera post alteram nubere publicae honestatis justitia contradicit.* Sed nunc talis prohibitio cessavit.

Ad secundum dicendum, quod quamvis carnalis conjunctio conjungat, non tamen eodem genere conjunctionis.

Ad tertium dicendum, quod uxor viri efficitur ejusdem attinentiae consanguineis viri quantum ad eumdem gradum, sed non quantum ad idem attinentiae genus.

Sed quia ex rationibus quae in oppositum inducuntur, videtur ostendi, quod nullum vinculum ex affinitate causetur; ad alias rationes respondendum est, ne antiqua Ecclesiae prohibitio irrationabilis videatur.

Ad quartum dicendum, quod mulier non efficitur affinis in primo genere viro cui conjungitur carnaliter, ut ex praedictis patet. Unde communiter alii mulieri a viro eodem cognitae efficitur affinis in genere secundo; unde nec ducenti in uxorem unam earum efficitur alia affinis in tertio genere; et ita duas mulieres cognitas ab eodem viro, nec etiam antiqua jura eidem successive copulari prohibebant.

Ad quintum dicendum, quod sicut vir non est affinis uxoris suae in primo genere, ita non efficitur affinis secundo viro ejusdem uxoris in secundo genere; et sic ratio non procedit.

Ad sextum dicendum, quod mediante una persona non conjungitur mihi alia, nisi ex hoc quod ei adjungitur; unde mediante muliere quae mihi est affinis, nulla persona fit mihi attinens, nisi quae illi mulieri adjungitur; quod non potest esse nisi per carnis propagationem ex ipsa, vel propter conjunctionem matrimonialem ad eam; et utroque modo aliqua attinentia mediante praedicta muliere secundum antiqua jura mihi proveniebat; quia filius ejus etiam ex alio viro efficitur mihi affinis in eodem genere, sed in alio gradu, ut ex regula prius data patet. Et iterum secundus vir ejus efficitur mihi etiam affinis in secundo genere, sed consanguinei alii illius mulieris non adjunguntur ei; sed ipsa vel conjungitur eis, sicut patri et matri, inquantum procedit ab eis, vel principio eorumdem, sicut fratribus; unde frater affinis meae vel pater non efficitur mihi affinis in aliquo genere.

(1) *Al.* fuit aequaliter impotens.

(1) *Al.* consanguineo uxori suae.
(2) *Nicolaus addit* ille.

ARTICULUS II.

Utrum affinitas matrimonium impediat.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod affinitas matrimonium non impediat. Nihil enim impedit matrimonium nisi quod est illi contrarium. Sed affinitas non contrariatur matrimonio, cum sit effectus ejus. Ergo non impedit matrimonium.

2. Praeterea, uxor efficitur per matrimonium res quaedam viri. Sed consanguinei viri defuncti succedunt in rebus ejus. Ergo possunt succedere in uxore, ad quam tamen manet affinitas, ut ostensum est. Ergo affinitas non impedit matrimonium.

Sed contra est quod dicitur Levit. 18, 8: *turpitudinem uxoris patris tui non revelabis.* Sed illa est tantum affinis. Ergo affinitas impedit matrimonium.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod affinitas habeat etiam per seipsam gradus. Cujuslibet enim propinquitatis est accipere aliquos per se gradus. Sed affinitas propinquitas quaedam est. Ergo habet gradus per se sine gradibus consanguinitatis ex quibus causatur.

2. Praeterea, in littera dicitur, quod soboles secundae conjunctionis non potest transire ad consortium affinitatis prioris viri. Sed hoc non esset, nisi filius affinis esset etiam affinis. Ergo affinitas habet per se gradus, sicut consanguinitas.

Sed contra, affinitas ex consanguinitate causatur. Ergo et omnes gradus affinitatis causantur ex gradibus consanguinitatis; et sic non habet per se aliquos gradus.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod gradus affinitatis non extendantur sicut gradus consanguinitatis. Quia vinculum affinitatis est minus forte quam consanguinitatis, cum affinitas ex consanguinitate causetur in diversitate speciei, sicut a causa aequivoca. Sed quanto fortius est vinculum, tanto diutius durat consanguinitas. Ergo vinculum affinitatis non durat usque ad tot gradus ad quot durat consanguinitas.

2. Praeterea, jus humanum debet imitari jus divinum. Sed secundum jus divinum aliqui gradus consanguinitatis erant prohibiti, in quibus gradibus affinitas matrimonium non impediebat; sicut patet de uxore fratris, quam aliquis poterat ducere in uxorem ipso defuncto, non tamen sororem propriam. Ergo et nunc non debet esse prohibitio aequalis de affinitate et consanguinitate.

Sed contra, ex hoc ipso est aliqua mihi affinis quod meo consanguineo est conjuncta. Ergo in quocumque gradu sit vir mihi consanguineus, in illo gradu erit uxor mihi affinis; et sic gradus affinitatis computari debent in eodem numero sicut et gradus consanguinitatis.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod affinitas praecedens matrimonium impedit contrahendum, et dirimit contractum eadem ratione qua et consanguinitas; sicut enim inest necessitas quaedam cohabitandi consanguineis ad invicem, ita et affinibus; et sicut est quoddam amicitiae vinculum inter consanguineos, ita inter affines; sed si affinitas matrimonio superveniat, non potest ipsum dirimere, ut supra dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod affinitas non contrariatur matrimonio ex quo causatur, sed contrariatur matrimonio quod cum affine contrahendum esset, inquantum impediret amicitiae multiplicationem, et concupiscentiae repressionem, quae per matrimonium quaeruntur.

Ad secundum dicendum, quod res possessae a viro non efficiuntur aliquid unum cum ipso viro, sicut uxor efficitur una caro cum ipso; unde sicut consanguinitas impedit conjunctionem ad virum, ita ad uxorem viri.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod res non dividitur divisione per se, nisi ratione illius quod competit sibi secundum suum genus, sicut animal per rationale et irrationale, non autem per album et nigrum. Carnis autem propagatio per se comparatur ad consanguinitatem, quia ex ea immediate consanguinitatis vinculum contrahitur; sed ad affinitatem non comparatur nisi mediante consanguinitate, quae est causa ejus. Unde cum gradus attinentiae per propagationem carnis distinguantur, distinctio graduum per se et immediate competit consanguinitati, sed affinitati mediante consanguinitate; et ideo ad inveniendum gradus affinitatis est regula generalis quod quoto gradu consanguinitatis attinet mihi vir, toto gradu affinitatis attinet mihi uxor.

Ad primum ergo dicendum, quod gradus in propinquitate attinentiae non possunt accipi nisi secundum ascensum et descensum propagationis, ad quam non computatur affinitas, nisi mediante consanguinitate; et ideo non habet affinitas gradus per se, sed sumptos juxta gradus consanguinitatis.

Ad secundum dicendum, quod filius affinis meae ex alio matrimonio non per se loquendo, sed quasi per accidens dicebatur antiquitus affinis; unde prohibebatur a matrimonio magis propter publicae honestatis justitiam quam propter affinitatem; et propter hoc etiam illa prohibitio (1) est revocata.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod ex quo gradus affinitatis sumitur juxta gradus consanguinitatis, oportet quod tot sint gradus affinitatis quot sunt gradus consanguinitatis. Sed tamen quia affinitas est minus vinculum quam consanguinitas; facilius et olim et nunc dispensatio fit in remotis gradibus affinitatis quam in remotis gradibus consanguinitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod illa minoritas vinculi affinitatis respectu consanguinitatis facit varietatem in genere attinentiae, non in gradibus; et ideo ratio illa non est ad propositum.

Ad secundum dicendum, quod frater non poterat accipere uxorem fratris sui defuncti, nisi in casu, quando scilicet moriebatur sine prole, ut suscitaret semen fratri suo: quod tunc requirebatur, quando per propagationem carnis cultus religionis multiplicabatur; quod nunc locum non habet; et sic patet quod non ducebat eam in uxorem quasi gerens propriam personam, sed quasi supplens defectum fratris sui.

ARTICULUS III.

Utrum filii qui nascuntur extra verum matrimonium, sint illegitimi.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod filii

(1) *Al.* non est.

qui nascuntur extra verum matrimonium, non sint illegitimi. Quia secundum legem naturae natus legitimus filius dicitur. Sed quilibet filius nascitur secundum legem ad minus naturae, quae est fortissima. Ergo quilibet filius est legitimus.

2. Praeterea, communiter dicitur quod legitimus filius est qui est de legitimo matrimonio natus, vel de eo quod in facie Ecclesiae legitimum reputatur. Sed contingit quandoque quod aliquod matrimonium reputatur legitimum in facie Ecclesiae, quod habet impedimentum ne sit verum matrimonium; et tamen a contrahentibus in facie Ecclesiae scitur; et si occulte nubant, et impedimentum nesciant, legitimum videtur in facie Ecclesiae, ex quo per Ecclesiam non prohibentur. Ergo filii extra verum matrimonium nati, non sunt illegitimi.

Sed contra, illegitimum dicitur quod est contra legem. Sed illi qui nascuntur extra matrimonium, nascuntur contra legem. Ergo sunt illegitimi.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod illegitimi filii non debeant ex hoc aliquod damnum reportare. Quia filius non debet puniri pro peccato patris, ut patet per sententiam Domini Ezech. 18. Sed quod iste nascatur ex illicito coitu, non est peccatum proprium, sed peccatum patris. Ergo ex hoc non debet aliquod damnum incurrere.

2. Praeterea, justitia humana est exemplata a divina. Sed Deus aequaliter largitur bona naturalia legitimis et illegitimis filiis. Ergo et secundum jura humana filii illegitimi debent legitimis aequiparari.

Sed contra est quod dicitur Genes. 25, quod Abraham dedit omnia bona sua Isaac, et filiis concubinarum largitus est munera; et tamen illi non erant ex illicito coitu nati. Ergo multo magis debent illi qui ex illicito coitu nascuntur, hoc damnum reportare, quod non succedant in bonis paternis.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod filius illegitimus non possit legitimari. Quantum enim distat legitimus ab illegitimo, tantum e converso illegitimus a legitimo. Sed legitimus nunquam fit illegitimus. Ergo nec illegitimus legitimus.

2. Praeterea, coitus illegitimus causat illegitimum filium. Sed coitus illegitimus nunquam fit legitimus. Ergo nec filius illegitimus legitimari potest.

Sed contra, quod per legem indicitur, per legem revocari potest. Sed illegitimitas filiorum est per legem positivam inducta. Ergo potest filius illegitimus legitimari ab eo qui habet auctoritatem legis.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quadruplex est status filiorum. Quidam enim sunt naturales et legitimi, sicut qui nascuntur ex legitimo matrimonio. Quidam naturales et non legitimi, ut filii qui nascuntur ex simplici fornicatione. Quidam legitimi et non naturales, sicut filii adoptivi. Quidam nec legitimi nec naturales, sicut spurii nati de adulterio vel de stupro: tales enim nascuntur et contra legem positivam, et expresse contra legem naturae. Et sic concedendum est quosdam filios esse illegitimos.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis illi qui nascuntur ex illicito coitu, nascantur secundum naturam quae communis est homini et aliis animalibus; tamen nascuntur contra legem naturae quae est propria hominibus: quia fornicatio et adulterium et hujusmodi, sunt contra legem naturae; et ideo tales secundum nullam legem sunt legitimi.

Ad secundum dicendum, quod ignorantia excusat illicitum coitum a peccato, nisi sit affectata; unde illi qui conveniunt bona fide in facie Ecclesiae, quamvis sit impedimentum, dum tamen ignorent, non peccant, nec filii sunt illegitimi. Si autem sciant, quamvis Ecclesia sustineat, quae ignorat impedimentum, non excusantur a peccato, nec filii ab illegitimitate. Si autem nesciant, et in occulto contrahant, non excusantur, quia talis ignorantia videtur affectata.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod aliquis dicitur damnum incurrere dupliciter. Uno modo ex hoc quod ei subtrahitur quod erat ei debitum; et sic filius illegitimus nullum damnum incurrit. Alio modo certitudo quod ei aliquid non est debitum, quod alias poterat ei esse debitum; et sic filius illegitimus damnum incurrit duplex: Unum, quia non admittitur ad actus legitimos, sicut ad officia vel dignitates, quae requirunt quamdam honestatem in illis qui hoc exercent. Aliud damnum incurrunt, quando non succedunt in hereditate paterna. Sed tamen naturales filii succedere possunt in sexta parte tantum, spurii autem in nulla parte, quamvis ex jure naturali parentes eis in necessariis providere teneantur; unde pertinet ad solicitudinem Episcopi ut utrumque parentum cogat ad hoc quod eis provideant.

Ad primum ergo dicendum, quod incurrere damnum hoc secundo modo, non est poena; et ideo non dicimus quod sit poena alicui quod non succedit in regno aliquo per hoc quod non est filius regis; et similiter non est poena quod alicui qui non est legitimus, non debentur ea quae sunt legitimorum filiorum.

Ad secundum dicendum, quod coitus illegitimus non est contra legem inquantum est actus generativae virtutis, sed inquantum ex prava voluntate procedit; et ideo filius illegitimus non incurrit damnum in his quae acquiruntur per naturalem originem, sed in his quae per voluntatem fiunt vel possidentur.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod filius illegitimus potest legitimari, non ut fiat de legitimo coitu natus, quia coitus ille transivit, et nunquam potest fieri legitimus ex quo semel fuit illegitimus; sed dicitur legitimari inquantum damna quae filius illegitimus incurrit, subtrahuntur per legis auctoritatem. Et sunt sex modi legitimandi: duo secundum canones, scilicet cum quis ducit in uxorem illam ex qua filium illegitimum generavit, si non fuit adulterium; et per specialem indulgentiam et dispensationem Domini Papae. Quatuor autem alii modi sunt secundum leges. Primus est, si pater filium naturalem curiae Imperatoris offert; ex hoc enim ipso legitimatur propter curiae honestatem. Secundus, si pater testamento nominet eum legitimum heredem, et filius postmodum testamentum offerat. Tertius est, si nullus sit filius legitimus, et ipsemet filius seipsum principi offerat. Quartus est, si pater in publico instrumento, vel cum trium testium subscriptione, eum *legitimum* nominet, nec adjiciat *naturalem*.

Ad primum ergo dicendum, quod alicui potest sine injustitia gratia fieri; sed non potest aliquis

magis damnificari nisi pro culpa; et ideo magis potest illegitimus fieri legitimus quam e converso: etsi enim aliquando legitimus privetur hereditate pro culpa, non tamen dicitur illegitimus filius, quia generationem legitimam habuit.

Ad secundum dicendum, quod actus illegitimus habet defectum intra se inseparabilem, quo legi opponitur; et ideo non potest fieri legitimus. Nec est simile de filio illegitimo, qui non habet hujusmodi defectum.

ARTICULUS IV.

Utrum incestus differat specie ab aliis speciebus luxuriae. — (2-2, *qu.* 154, *art.* 9.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod incestus non differat specie ab aliis speciebus luxuriae quas Magister in littera tangit. Materia enim non diversificat speciem. Sed ea quae Magister in littera enumerat, non differunt nisi penes materiam. Ergo non sunt diversae species peccati.

2. Praeterea, Coloss. 3, super illud: *Fornicationem, immunditiam etc.* dicit Glossa interlinearis, quod fornicatio est omnis concubitus praeter legitimum connubium. Sed incestus est hujusmodi. Ergo est fornicatio: et ita non dividitur specie a fornicatione.

Sed contra, virtutes et vitia distinguuntur specie penes objecta. Sed illa quae hic ponuntur, diversificantur per objecta. Ergo differunt specie.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod dividat species luxuriae inconvenienter. Quia Apostolus, Ephes. 5, 3, videtur tantum duas species ponere, ubi dicitur: *Fornicatio et omnis immunditia . . . non nominetur in vobis.*

2. Praeterea, ad Coloss. 3, ponuntur quatuor species, scilicet fornicatio, immunditia, concupiscentia, libido.

3. Praeterea, ad Galatas 5, ponuntur aliae species quatuor; scilicet fornicatio, immunditia, impudicitia, luxuria. Ergo cum ipse praetermittat has species, videtur insufficienter dividere.

4. Praeterea, maximum peccatum in genere luxuriae est peccatum contra naturam. Sed de illo nullam facit mentionem. Ergo videtur insufficiens.

5. Praeterea, plus distat vidua a meretrice quam virgo a vidua. Sed luxuria quae committitur cum virgine, distinguitur ab illa quae committitur cum vidua. Ergo et illa quae committitur cum vidua, deberet distingui ab illa quae committitur cum meretrice.

6. Praeterea, Isidorus (Gelasius Papa, 36, qu. 1, cap. *Lex illa*) dicit, quod stuprum est virginum illicita defloratio, quando scilicet pactio conjugalis non praecessit. Sed hoc est etiam in raptu. Ergo raptus non debet contra stuprum distingui.

7. Praeterea, inter species luxuriae nominatur etiam sacrilegium, quod committitur cum aliquis violat mulierem Deo consecratam, vel cum qua habet spiritualem cognationem. Ergo cum hoc praetermittat, videtur insufficiens.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod male ordinet ista vitia. Quia nobilior est castitas virginalis quam conjugalis. Sed adulterium est contra castitatem conjugalem, stuprum autem contra virginalem. Ergo stuprum est gravius peccatum; et sic deberet praeponi adulterio.

2. Praeterea, nulla dispensatione fieri potest quod aliquis licite concumbat cum illa cum qua committit adulterium; potest autem fieri per aliquam dispensationem quod aliquis licite concumbat cum qua committit incestum; sicut per dispensationem potest accipere uxorem consanguineam in quarto gradu (1), cum qua erat prius incestus. Ergo adulterium est gravius peccatum quam incestus; et sic non deberet praemitti.

3. Praeterea, ad puellam quae rapitur, potest esse matrimonium, quando non fit violentia ipsi, sed parentibus. Sed ad illam quae per incestum violatur, non potest esse matrimonium. Ergo incestus est gravius peccatum quam raptus; et sic videtur quod male ordinet.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sicut supra, dist. 16, qu. 3, art. 2, quaestiunc. 3, in corp., dictum est, circumstantia peccatum in aliud genus mutat, quando alterius generis peccati deformitatem addit; et secundum hoc, isti luxuriae modi qui hic ponuntur, differunt specie; quia fornicatio non importat, quantum est de se, aliam deformitatem nisi quae ad genus luxuriae pertinet, est enim soluti cum soluta; et dicitur fornicatio a fornice, quia juxta fornices, idest arcus triumphales, et in aliis locis ubi homines conveniebant, congregabantur meretrices, et ibi polluebantur. Sed stuprum, quod est illicita virginum defloratio, addit aliam deformitatem, scilicet damnificationem mulieris violatae, quae non est ita apta ad nubendum sicut ante; et haec damnificatio etiam per se specialem legis prohibitionem habet. Similiter etiam adulterium, quod est alterius tori violatio, addit specialem deformitatem alterius generis, quae est ex usu rei alienae illicito, quod pertinet ad genus injustitiae. Similiter etiam incestus, qui est consanguinearum vel affinium abusus, ab incendio nomen habens, vel a privatione castitatis, quasi antonomastice, quia castitatem violat in illis qui maximo foedere conjunguntur, addit specialem deformitatem, scilicet naturalis foederis violationem. Similiter etiam raptus, qui committitur ex hoc quod puella a domo patris violenter abducitur, ut corrupta in matrimonium habeatur, sive vis puellae seu parentibus illata constiterit, patet quod alterius generis deformitatem addit, scilicet violentiam, quam lex in quacumque re prohibet; et sic patet quod sunt diversae species peccatorum; unde etiam circumstantiae quibus diversificantur, non sunt in confessione omittendae.

Ad primum ergo dicendum, quod materialis diversitas in proposito habet secum annexam formalem diversitatem objecti; ideo sequitur diversitas in specie.

Ad secundum dicendum, quod illa species luxuriae quae non addit aliquam specialem deformitatem alterius generis, retinet sibi nomen commune, nec dividitur contra alias species, nisi secundum

(1) *Al. deest* gradu.

quod accipitur cum praecisione illorum quae per alias species adduntur.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod species luxuriae distinguuntur primo per concubitum secundum naturam et contra naturam. Sed quia luxuria contra naturam innominabilis est, relinquatur. Si autem sit peccatum in concubitu secundum naturam, tunc aut non addit aliquam deformitatem super luxuriae genus, et sic est fornicatio: aut addit; et hoc dupliciter; quia vel quantum ad modum agendi, et sic est raptus, qui violentiam importat; vel ex conditione ejus cum qua luxuria committitur; et haec conditio vel est ipsius absolute, sicut virginitas, et sic est stuprum; vel est ipsius in ordine ad alterum; et hoc, vel ad concumbentem cum ea, sicut est conditio affinitatis vel consanguinitatis, et sic est incestus; vel ad alium aliquem, sicut est matrimonium; et sic est adulterium.

Ad primum ergo dicendum, quod immunditia ponitur pro omni luxuriae specie, quae addit deformitatem specialem supra genus luxuriae; et sic comprehendit alias quatuor species.

Ad secundum dicendum, quod illae quatuor differentiae sic distinguuntur; quia vel est secundum naturam, et sic ponitur fornicatio quantum ad actum exteriorem, concupiscentia quantum ad actum interiorem: vel contra naturam; et sic est immunditia quantum ad actum exteriorem, libido quantum ad actum interiorem, quae intensionem concupiscentiae importat.

Ad tertium dicendum, quod in illis quatuor fornicatio pertinet ad concubitum soluti cum soluta; impudicitia comprehendit adulterium et incestum, sicut immunditia continet species contra naturam; luxuria autem refertur ad actus interiores.

Ad quartum dicendum, quod Magister determinat hic de istis speciebus, secundum quod habent ordinem ad affinitatem et consanguinitatem; et quia ex concubitu contra naturam non sequitur affinitas, ideo praetermisit species innaturales; et quia talis luxuria non est humana, sed bestialis, ut dicitur in 7 Ethicorum.

Ad quintum dicendum, quod virgo ex hoc quod defloratur, aliquod damnum incurrit praeter damnum castitatis, quia redditur minus apta ad matrimonium sequens; non autem vidua, sicut nec meretrix; et ideo non est similis ratio.

Ad sextum dicendum, quod raptus supra stuprum addit specialem deformitatem, scilicet violentiam, et eductionem de domo patris; et ideo distincta species ponitur a stupro.

Ad septimum dicendum, quod sacrilegium illud reducitur ad species de quibus hic fit mentio; quia violatio habentis votum continentiae reducitur ad stuprum, vel magis ad adulterium, inquantum est Deo desponsata; sed illud quod committitur cum ea quae est conjuncta cognatione spirituali, reducitur ad incestum.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod secundum hoc aliquis concubitus est magis peccatum, secundum quod magis distat a matrimoniali concubitu. Inter species autem hic enumeratas aliqua distat a matrimonio et quantum ad essentiam matrimonii, et quantum ad causam, quae est consensus; scilicet raptus; et ideo est maximum peccatum inter illa quae hic enumerantur. Aliae vero distant a matrimonio quantum ad essentiam tantum; sed hoc est dupliciter; quia illa cum qua concumbit, vel non est matrimonio conjuncta; vel nec est conjuncta, nec potest conjungi; et hoc magis distat. Si autem primo modo; aut per concubitum praestatur aliquod impedimentum sequenti matrimonio, aut non: primum enim magis distat. Si autem non potest matrimonio conjungi: vel non potest aliqua conditione extante, vel non potest simpliciter in perpetuum; et hoc magis distat. Et secundum hoc patet quod fornicatio simplex est minimum peccatum inter ista; quia illi cum qua concumbitur, nullum novum impedimentum respectu sequentis matrimonii infertur; et post hoc est stuprum, per quod infertur impedimentum mulieri, ut non illa facile postmodum nubere possit; et post hoc est adulterium, quod est concubitus ad illam quae non potest duci in uxorem, dum vir ejus vivit; et post hoc est incestus, qui committitur cum illa quae simpliciter uxor esse non potest; et post hoc est raptus, qui matrimonio contrariatur non solum quantum ad essentiam, sed etiam quantum ad causam. Et hic est ordo eorum secundum genus suum consideratorum. Tamen potest quandoque hic ordo variari secundum diversas circumstantias. Omnium tamen horum gravius est peccatum contra naturam.

Ad primum ergo dicendum, quod adulterium non solum est peccatum quia est contra castitatem, sed quia est contra jus divinum quod habet vir in uxorem.

Ad secundum dicendum, quod quamvis non possit dispensari quod aliquis ducat in uxorem illam cum qua committit adulterium vivente viro: tamen aliquo casu contingente potest eam in uxorem ducere absque dispensatione, scilicet post mortem viri: quia adulterium primum non dirimit matrimonium contractum nisi in aliquo casu, ut prius, dist. 35, in expositione litterae, dictum est.

Ad tertium dicendum, quod quamvis possit postmodum duci in matrimonium consentiente puella et parentibus; tamen quantum ad praesens pertinet, maxime a matrimonio distat, ut ex dictis patet.

ARTICULUS V.

Utrum conjugium quod inter affines vel consanguineos est contractum, semper sit per divortium dirimendum.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod conjugium quod inter affines vel consanguineos est contractum, non semper sit per divortium dirimendum. Quia quos conjunxit Deus, homo separare non debet. Cum ergo Deus facere intelligatur quod Ecclesia facit, quae quandoque tales ignoranter conjungit; videtur quod si postmodum in notitiam veniant, non sint separandi.

2. Praeterea, favorabilius est vinculum matrimonii quam dominii. Sed homo per longi temporis praescriptionem acquirit dominium in re cujus non erat dominus. Ergo per diuturnitatem temporis matrimonium ratificatur, etiam si prius ratum non fuit.

3. Praeterea, de similibus simile est judicium. Sed si matrimonium esset dirimendum propter consanguinitatem, tunc in casu illo quando duo fratres habent duas sorores in uxores, si unus separatur propter consanguinitatem, et alius separari deberet pari ratione; quod non videtur. Ergo matrimonium non est separandum propter consanguinitatem vel affinitatem.

Sed contra, consanguinitas et affinitas impediunt contrahendum, et dirimunt contractum. Ergo si probatur consanguinitas vel affinitas, separandi sunt, si de facto contraxerint.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod ad separationem matrimonii quod est inter affines et consanguineos contractum non sit procedendum per viam accusationis. Quia accusationem inscriptio praecedit, qua aliquis se ad talionem obligat, si in probatione (1) defecerit. Sed haec non requiruntur quando agitur de matrimonii separatione. Ergo accusatio ibi locum non habet.

2. Praeterea, in causa matrimonii audiuntur solum propinqui, ut in littera dicitur. Sed in accusationibus audiuntur etiam extranei. Ergo in causa separationis matrimonii non agitur per viam accusationis.

3. Praeterea, si matrimonium accusari deberet, tunc praecipue hoc esset faciendum quando minus difficile est quod separetur. Sed hoc est quando sunt tantum sponsalia contracta: tunc autem non accusatur matrimonium. Ergo nunquam de cetero debet fieri accusatio.

4. Praeterea, ad accusandum non praecluditur alicui via per hoc quod non statim accusat. Sed hoc fit in matrimonio: quia si primo tacuit quando matrimonium contrahebatur, non potest postea matrimonium accusare, nisi quasi suspectus. Ergo etc.

Sed contra, omne illicitum potest accusari. Sed matrimonium affinium vel consanguineorum est illicitum. Ergo de eo potest esse accusatio.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod in tali causa non sit procedendum per testes sicut in aliis causis. Quia in aliis causis adducuntur ad testificandum quicumque sunt omni exceptione majores. Sed hic non admittuntur extranei, quamvis sint omni exceptione majores. Ergo etc.

2. Praeterea, testes suspecti de privato odio vel amore, a testimonio repelluntur. Sed maxime possunt propinqui esse suspecti de amore respectu unius partis, et odio ad partem alteram. Ergo non est audiendum eorum testimonium.

3. Praeterea, matrimonium est favorabilius quam aliae causae, in quibus de rebus pure corporalibus agitur. Sed in illis non potest esse idem accusator et testis. Ergo nec in matrimonio; et ita videtur quod non convenienter in ista causa per testes procedatur.

Sed contra, testes inducuntur in causis, ut super his de quibus dubitatur, fiat judici fides. Sed ita facienda est judici fides in causa ista sicut in aliis causis, quia non debet praecipitare sententiam de eo quod non constat. Ergo procedendum est hic ex testibus, sicut in aliis causis.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod cum omnis concubitus praeter legitimum matrimonium sit peccatum mortale, quod Ecclesia omnibus modis impedire conatur, ad ipsam pertinet eos inter quos non potest esse verum matrimonium, separare, et praecipue consanguineos et affines, qui sine incestu contrahere non possunt carnaliter.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Ecclesia dono et auctoritate divina fulciatur; tamen inquantum est hominum congregatio, aliquid ex defectu humano in actibus ejus provenit, quod non est divinum; et ideo illa conjunctio quae fit in facie Ecclesiae impedimentum ignorantis, non habet inseparabilitatem ex auctoritate divina, sed est contra auctoritatem divinam errore humano inducta, quae excusat a peccato, cum sit error facti, quamdiu manet; et propter hoc quando impedimentum ad notitiam Ecclesiae venit, debet praedictam conjunctionem separare.

Ad secundum dicendum, quod illa quae sine peccato esse non possunt, nulla praescriptione firmantur: quia, ut Innocentius dicit (extra. de Consang. et Affinit. cap. *Non debet*, in fine), diuturnitas temporis non minuit peccatum, sed auget. Nec ad hoc facit aliquid favor (1) matrimonii, quod inter illegitimas personas esse non poterat.

Ad tertium dicendum, quod res inter alios acta alii non praejudicat in foro contentioso; unde quamvis unus frater repellatur a matrimonio unius sororum ex causa consanguinitatis, non propter hoc separat Ecclesia aliud matrimonium quod non accusatur. Sed in foro conscientiae non oportet quod semper obligetur ad hoc alius frater ad dimittendum uxorem suam: quia frequenter tales accusationes ex malevolentia procedunt, et per falsos testes probantur. Unde non oportet quod conscientiam suam informet ex his quae sunt circa aliud matrimonium facta

Sed distinguendum videtur in hoc. Quia aut habet certam scientiam de impedimento matrimonii, aut opinionem, aut neutrum. Si primo modo, nec exigere nec reddere debitum debet. Si secundo, debet reddere, sed non exigere. Si tertio, potest et reddere et exigere.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod accusatio ad hoc est instituta ne aliquis sustineatur quasi innocens qui culpam habet. Sicut autem ex ignorantia facti contingit quod aliquis homo reputatur innocens qui in culpa est; ita ex ignorantia alicujus circumstantiae contingit quod aliquod factum reputatur licitum quod illicitum est; et ideo, sicut homo accusatur quandoque, ita et factum ipsum accusari potest; et sic matrimonium excusatur quando propter ignorantiam impedimenti aestimatur legitimum quod est illegitimum.

Ad primum ergo dicendum, quod obligatio ad poenam talionis habet locum quando accusatur persona de crimine, quia tunc agitur ad punitionem ejus. Sed quando accusatur factum, tunc non agitur ad poenam facientis, sed ad impediendum hoc quod est illicitum. Et ideo in matrimonio accusator non se obligat ad aliquam poenam; sed talis accusatio potest et verbo et scripto fieri, ita quod exprimatur et persona accusans matrimonium quod accusatur, et impedimentum propter quod accusatur.

Ad secundum dicendum, quod extranei non possunt scire consanguinitatem nisi per consanguineos, de quibus probabilius est quod sciant; unde quando ipsi tacent, suspicio habetur contra extraneum quia ex malevolentia procedat, nisi per consanguineos probare voluerit; unde repellitur ab accusatione, quando sunt consanguinei qui tacent, et per quos probari non potest. Sed consanguinei, quantumcum-

(1) *Al.* nisi probatione.

(1) *In edit. Nicolai deest* favor.

qui sunt propinqui, non repelluntur ab accusatione, quando accusatur matrimonium propter aliquod impedimentum perpetuum, quod impedit contrahendum, et dirimit contractum. Sed quando accusatur ex hoc quod dicitur non fuisse contractum, tunc parentes tamquam suspecti sunt repellendi, nisi ex parte illius qui est inferior dignitate et divitiis, de quibus probabiliter aestimari potest quod libenter vellent quod matrimonium staret.

Ad tertium dicendum, quod cum matrimonium nondum est contractum, sed sponsalia tantum, non potest accusari, quia non accusatur quod non est; sed potest denuntiari impedimentum, ne matrimonium contrahatur.

Ad quartum dicendum, quod ille qui primo tacuit, quandoque auditur postea, si velit matrimonium accusare, quandoque repellitur; quod patet ex Decretali (Innocentii III, extra: *Qui matrimonium accusare possunt* cap. *Quod in tua* § *Si vero*) quae sic dicit: *Si post contractum matrimonium aliquis appareat accusator, cum non prodierit in publicum, quando secundum consuetudinem in Ecclesiis edebantur* (1), *utrum vox suae debeat accusationis admitti, merito quaeri potest. Super quo respondemus, quod si tempore denuntiationis praemissae is qui jam conjunctos impetit* (2), *extra dioecesim existebat, vel alias denuntiatio ad ejus non potuit notitiam pervenire, utputa si nimio infirmitatis fervore laborans sanae mentis patiebatur exilium, vel in annis erat tam teneris constitutus quod ad comprehensionem talium ejus aetas sufficere non valebat, seu alia causa legitima fuerit impeditus; ejus accusatio debet audiri: alioquin, tamquam suspectus, esset proculdubio repellendus, nisi juramento firmaverit quod post didicerit ea quae objecerit, et ad hoc ex malitia non procedat.*

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in hac causa oportet quod per testes veritas patefiat, sicut et in aliis. Tamen, ut Juristae dicunt, in hac causa multa specialia inveniuntur; scilicet quod idem potest esse accusator et testis; et quod non juratur de calunnia, cum sit quasi causa spiritualis; et quod consanguinei admittuntur ad testificandum: et quod non observatur omnino ordo judiciarius, quia tali denuntiatione facta contumax potest excommunicari lite non contestata; et valet hic testimonium de auditu, et post publicationem testium testes possunt induci. Et hoc totum est ut peccatum impediatur, quod in tali conjunctione esse potest.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

(1) Nicolai: *quando banna secundum consuetudinem in Ecclesia edebantur.*
(2) Al. *conjunctus impedit.*

Expositio textus.

Illud etiam non est praetermittendum quod Gregorius Venerio Episcopo scripsit. Totum est abrogatum per nova jura; sed etiam gradus consanguinitatis et affinitatis sunt restricti usque ad gradum quartum (ut habetur extra: de Consang. et affinit. cap. *Non debet*, § *prohibitio.*)

Et est sciendum, quod Ecclesia infra praedictos gradus consanguinitatis conjunctos separat. Sciendum, quod cum Ecclesia non intendat privare aliquem jure suo, si decepta per falsos testes separaverit matrimonium, altera personarum expoliata vi (1), juste debet ei fieri restitutio, etiam si altera votum emisisset religionis, ita tamen quod ei non liceret petere debitum, sed solum reddere. Quando autem mulier ad reintegrationem matrimonii agit, distinguendum est. Quia si agit *petitorio*, ut scilicet ei detur aliquis vir, qui cum ea contraxit, antequam fiat restitutio, tractabitur de exceptione ex parte mariti proposita. Si autem agat *possessorio*, primo restituendus est sibi vir quam exceptio praedicta tractetur; et eadem ratio est, si vir agat. Sed excipiuntur ab utroque communiter quinque casus. Primus est, quando vir excipiendo proponit publicam fornicationem uxoris. Secundus, quando proponit gradum consanguinitatis jure divino prohibitum; tamen si differatur, oportet fieri restitutionem per sententiam; sed ille non tenebitur reddere debitum, si habeat conscientiam de consanguinitate praedicta. Tertius, si objiciatur exceptio rei judicatae, a qua non est appellatum. Quartus, quando est tanta saevitia viri, quod non potest sufficiens cautio adhiberi, puta quod vir persequitur uxorem odio capituli. Quintus est, quando ille qui agit, spoliavit alium sine causa.

(1) *Nicolai*: per vim.

DISTINCTIO XLII.

De spirituali cognatione.

De parentalium graduum famosa quaestione aliquid, licet minus sufficienter, diximus. Item de spirituali cognatione addamus, quae etiam personas impedit ut non sint legitimae ad ineundas nuptias. Tria quaedam sunt (1) consanguinitas, affinitas, et spiritualis germanitas. Consanguinitas est inter eos qui junguntur secundum lineam generis. Affinitas inter eos qui genere quidem non sunt conjuncti, sed mediante genere sunt sociati; verbi gratia, uxor filii fratris mei, quae non est de genere meo, per ipsum qui est de genere meo (2), mihi affinis facta est, et ego illi. Spiritualis proximitas est inter compatrem et commatrem, et inter eos quorum unus alterum de sacro fonte levavit, vel in catechizatione aut confirmatione tenuit. Est etiam inter filios ejusdem hominis carnales et spirituales.

Qui sint filii spirituales.

Spirituales filii sunt quos de sacro fonte levamus, vel in catechizatione seu confirmatione tenemus. Filii etiam et filiae spirituales eorum (1) sunt qui trinae mersionis vocabulo eos sacro baptismate tingunt. Dicitur etiam spiritualis filia sacerdotis, quae ei peccata sua confitetur. Unde Symmachus Papa (2): « Omnes quos in poenitentia suscipimus, ita nostri » spirituales sunt filii, ut et ipsi quos vel nobis suscipientibus, vel sub trinae mersionis vocabulo mergentibus, unda » baptismi regeneravit. » Sylvester etiam admonet, ut ad

(1) *Nicolai*: tria quaedam sunt in quibus Christianorum conjugio lex indicta est consanguinitatis etc.
(2) *In edit. Nicolai deest* per ipsum qui est de genere meo.

(1) *Al.* duorum.
(2) Refertur in Decretis causa 30, quaest. 2, cap. *Omnes* (*Ex edit. P. Nicolai*).

suam filiam poenitentialem nullus sacerdos accedat; quia scriptum est: « Omnes quos in poenitentia accepimus, ita » nostri filii sunt, ut in baptismo suscepti, quorum omnium » flagitiosa est commixtio. » Quod autem compater, et commater sibi jungi nequeant, nec pater spiritualis nec mater filiae vel filio spirituali, ex Concilio Moguntinensi docetur (1). « De eo quod interrogasti; si aliquis filiolam suam duxerit » uxorem, et de eo qui concubuit cum matre spirituali, et » de eo qui filium suum baptizavit, et uxor ejus eum de » fonte suscepit hac de causa ut dissidium fieret conjugii; » si post in tali copula possunt permanere, sic respondendum » est. Si filiolam aut commatrem suam aliquis in conjugium » duxerit, separandos esse judicamus, et gravi poenitentia » plectendos. Si vero conjuges legitimi, vel unus vel ambo, » ex industria hoc fecerint, ut filium suum de fonte susciperent; si innupti manere voluerint, bonum est. Sin autem, » gravis poenitentia insidiatori injungatur, et simul maneant; » et si praevaricator conjugi supervixerit, acerrima poenitentia mulctetur, et sine spe conjugii maneat. » Ex his apparet quod aliquis filiolam suam vel commatrem non potest sibi copulare nuptialiter; et si praesumptum fuerit, separandi sunt. Qui autem legitime conjuncti sunt, non ideo separandi sunt, quia alter eorum insidiose filium de fonte levavit. Quod etiam Nicolaus confirmat dicens (ubi supra, cap. « Nosse desideras »): « Nosse desideras, utrum mulier quae viri filium ex alia femina genitum de sacro fonte levaverit, post» modum possit cum eodem viro copulari. Quos ideo con» jungi posse decernimus, quia secundum canones sacros, » nisi amborum consensu, nullius religionis obtentu debet » conjux dimittere conjugem, cum Apostolus praecipiat (1 » Corinth. 7, 5): Nolite fraudari invicem, nisi forte ex con» sensu ad tempus etc. » Item (2): « Dictum est nobis, quas» dam feminas desidiose, quasdam vero fraudulenter, ut a » viris suis separentur, proprios filios coram Episcopis ad » confirmandum tenuisse. Unde nos dignum duximus ut si » qua mulier filium suum, desidia, aut aliqua fraude coram » Episcopo tenuerit ad confirmandum, propter fallaciam vel » fraudem, quamdiu vivit, poenitentiam agat; tamen a viro » suo non separetur. » Item Joannes Papa (3): « Ad limina » sancti Petri homo nomine Stephanus veniens, nostro prae» sulatui innotuit, quod filium suum in extremo vitae posi» tum nondum baptismi unda lotum, absentia sacerdo» tum cogente baptizavit, eumque propriis manibus susce» pit, atque pro hujusmodi negotio reverentia tua prae» fatum hominem a sua conjuge judicavit esse separandum; » quod fieri nullatenus debet, dicente Scriptura (Matth. 19, » 6): Quos Deus conjunxit, homo non separet. Et Dominus » non dimittere uxorem nisi causa fornicationis jubet. Et nos » tanta auctoritate freti dicimus dimittendam esse, et inculpa» bile judicandum, quod necessitas intulit. Nam baptizandi » opus laicis fidelibus, si tamen necesse fuerit, libere conce» ditur. Unde si supradictus homo filium morientem aspiciens, » ne animam perpetuo perire dimitteret, unda baptismi lavit, » ut eum de potestate mortis eriperet, bene fecisse laudatur. » Ideoque suae uxori sibi jam olim legitime sociatae impune, » dum vixerit, judicamus manere conjunctum, nec ob hoc » separari debere. » His aliisque pluribus auctoritatibus edocetur, conjuges non esse separandos, si post legitimam copulam alter alterius filium de fonte levaverit, vel in confirmatione tenuerit.

Quid praemissis obviat.

His autem obviare videtur quod Deusdedit Papa (4) ait: « Pervenit ad nos diaconus vester (5), sanctitatis vestrae » epistolam deferens, quod quidam viri et mulieres praeterito » sabbato paschali prae magno populi (6) incursu nescientes » filios suos suscepissent de lavacro. Cupis ergo scire, an » propter hoc (7) debeant viri ac mulieres ad proprium usum » redire, vel non. Nos vero hac re moesti priorum (8) inqui» sivimus dicta, et invenimus in archiviis, idest in armariis » apostolicae sedis, jam talia contigisse in pluribus Ecclesiis, » quarum Episcopis ab hac apostolica sede volentibus scire, » utrum viri ac mulieres redirent ad proprium torum, bea» tae memoriae sancti (1) patres Julius Papa (2), Innocentius » et Caelestinus cum Episcoporum plurimorum consensu in » Apostolorum Principis Ecclesiae praesidentes talia rescri» pserunt (3), et confirmaverunt, ut nullo modo se in con» jugio reciperent viri ac mulieres, quicumque hac ratione » susceperint natos, sed separent se, ne suadente diabolo » tale vitium invalescat. » Item (4): « Si quis filiastrum vel » filiastram suam ante Episcopum tenuerit ad confirmationem, » separetur ab uxore sua, et aliam numquam accipiat. » Haec autem vel ad terrorem dicta sunt, non quod ita esset faciendum, sed ne illud fieret summopere cavendum; vel de illis est intelligendum qui prius filios suos vicissim de fonte susceperunt, quam fierent conjuges. Praemissis autem auctoritatibus omnino consentiendum est, ut sive proprium, sive tantum viri filium mulier de fonte susceperit, non ideo a viro separetur; quod de viro similiter oportet intelligi.

De copula spiritualium vel adoptivorum, et naturalium filiorum.

Quod autem spirituales vel adoptivi filii naturalibus copulari nequeant, Nicolaus Papa testatur (5), ita inquiens: « Ita diligere debet homo eum qui se suscepit de sacro » fonte sicut patrem. Inter fratres et filios spirituales gratuita » et sancta communio est, quae dicenda non est consangui» nitas, sed habenda spiritualis proximitas. Unde inter eos » arbitror non posse fieri legale conjugium, quia nec inter » eos qui natura, et eos qui adoptione filii sunt, venerandae » leges matrimonia contrahi permittunt. » Item: « Si inter » eos non contrahitur matrimonium quos adoptio jungit, » quanto potius a carnali oportet inter se contubernio ces» sare quos per caeleste sacramentum regeneratio sancti » Spiritus vincit? »

Si filii qui ante compaternitatem (6) vel post nati sunt, valeant conjungi.

Hoc autem quidam volunt intelligere de illis tantum filiis quibus compatres facti sint De aliis vero qui ante compaternitatem vel post geniti sunt, concedunt quod legitime et licite possunt; quibus videtur consentire Urbanus secundus (7) dicens: « Super quibus consuluit nos tua dilectio, sic videtur » respondendum, ut et baptismus fiat, si instante necessitate » femina puerum in nomine Trinitatis baptizaverit; et quod » spiritualium parentum filii vel filiae ante vel post com» paternitatem geniti, possunt legitime conjungi, praeter illam » personam qua compatres effecti sunt. »

Paschalis Papa.

Paschalis vero secundus, post compaternitatem genitos copulari prohibet, scribens Rhegino Episcopo: « Post susce» ptum filium de fonte, vel filiam spiritualem, qui ex com» patre vel ex commatre fuerint nati, matrimonio jungi non » possunt (ubi sup., cap. « Post susceptum »). Illud etiam » notandum est quod in Triburiensi Concilio legitur: Si quis » suae spiritualis commatris filiam fortuito, et ita contingente » rerum casu, in conjugium duxerit, maturiori servato con» silio habeat, atque legitimo connubio honeste operam det » (ubi supra cap. « Illud etiam »).

Si quis ducere possit duas commatres alteram post alteram.

Solet etiam quaeri, si commatrem uxoris post ejus obitum quis ducere valeat. De hoc Nicolaus Papa sic scribit (8): « Sciscitatur a nobis sanctitas vestra, si quis duas comma-

---

(1) *Al. deest* docetur.
(2) Ex Concilio Cabilonensi 2, cap. 31 (*Ex edit. P. Nicolai*).
(3) Nempe 8, in rescripto ipso Papae, ut videre est ubi supra (*Ex edit. P. Nicolai*).
(4) Gordiano Episcopo Hispalensi rescribens: et refertur in Decretis caus. 30, *quaest.* 1, cap. *Pervenit* (*Ex edit. P. Nicolai*).
(5) *Al. deest* vester.
(6) *Nicolai* populorum.
(7) *Idem* propterea.
(8) *Idem addit* patrum.

(1) *Idem* sanctissimi.
(2) *Apud eumdem deest* Papa.
(3) *Idem* prohibentes talia praescripserunt: *ut in textu Decreti.*
(4) Ex Concilio Vermeriensi cap. 5, et refertur ibid. cap. *Ad limina* (*Ex edit. P. Nicolai*).
(5) Nempe primus Bulgarorum consultis respondebo: et refertur ubi supra quaest. 3, cap. *Ita diligere* (*Ex edit. P. Nicolai*).
(6) *Al.* paternitatem.
(7) Ad Vitalem presbyterum Brixiensem: et refertur in Decretis ubi supra cap. *Super quibus* (*Ex edit. P. Nicolai*).
(8) Refertur in Decretis causa 30, quaest. 4, cap. *Sciscitatur*, ad Salomonem Episcopum Constantiensem praenotato (*Ex edit. P. Nicolai*).

tres habere valeat, unam post alteram. In quo meminisse debes scriptum esse (Genes. 2, 24): Erunt duo in carne una. Cum ergo constet quod vir et mulier una caro efficiuntur, restat virum compatrem constitui mulieri cujus assumpta uxor commater erat; et ideo virum illi feminae non posse conjungi quae commater ejus erat, cum qua idem fuerat una caro effectus. » Huic autem illud contrarium videtur (1): « Qui spiritualem habet compatrem, cujus filium de lavacro acceperit, et uxor ejus commater non est, licet ei defuncto compatre suo, ejus viduam ducere in uxorem, quos nulla generatio spiritualis secernit. » Item ex epistola Paschalis Papae (ad Rheginum, ut supra): « Post uxoris obitum cum commatre uxoris conjugio copulari, nulla ratio vel auctoritas videtur prohibere. Non enim per carnis unionem ad unionem spiritus pertransitur. » Sed sciendum, quod auctoritas Nicolai de illo agit qui uxori suae debitum reddidit, postquam commater illius extitit. Aliae vero auctoritates de illo agunt cujus uxor, postquam a viro suo derelinquitur, illius commater efficitur, nec post compaternitatem a viro suo agnoscitur; vel de viro potius agunt cujus uxor ante defungitur quam ab eo agnoscatur.

Si vir et uxor possint simul tenere puerum.

Solet etiam quaeri, si uxor cum viro simul debeat in baptismo suscipere puerum. De hoc Urbanus ait (ubi supra): « Quod uxor cum marito in baptismo simul non debeat suscipere puerum, nulla auctoritate videtur (2) vel reperitur prohibitum. Sed ut ipsa puritas spiritualis paternitatis ab omni labe et infamia conservetur immunis, decrevimus ut utrique simul ad hoc aspirare non praesumant. Quia vero piaculare flagitium commisit qui duabus commatribus vel sororibus nupsit, magna poenitentia debet ei injungi. »

De secundis et tertiis nuptiis, et deinceps.

Sciendum est etiam, quod non solum primae vel secundae nuptiae sunt licitae, sed etiam tertiae et quartae non sunt damnandae. Unde Augustinus (lib. de bono Vid., cap. 4, et 19, ut refertur in Decret. causa 33, quaest. 1, cap. « Quod si »): « Secundas nuptias omnino licitas Apostolus concedit. De tertiis autem et quartis et de pluribus ultra nuptiis solent homines movere quaestionem. Sed quis audeat definire quod nec Apostolum video definivisse? Ait enim (1 Corinth. 7, 39): Si dormierit vir ejus, cui vult, nubat. Non dicit primus vel secundus vel tertius vel quotuslibet; nec nobis definiendum est quod non definit Apostolus. Unde ut breviter respondeam, nec illas nuptias debeo damnare, nec eis verecundiam numerositatis auferre, nec contra humanae verecundiae sensum audeo dicere, ut quoties voluerint nubant, nec ex meo corde praeter Scripturae auctoritatem quotaslibet nuptias damnare. » Idem testatur Hieronymus (ad Pammachium; et habetur causa 31, quaest. 1, cap. « Aperiant »): « Ego nunc libera voce exclamo, nec damnari in Ecclesia bigamiam, immo nec trigamiam, et ita licere quinto et sexto (1), quemadmodum secundo marito nubere. Apostolus tamen bigamos a sacerdotali honore excludit. Sed hoc non facit pro vitio bigamiae, immo pro sacramenti virtute, ut sit una unius, sicut unica unici. » Illud tamen Caesariensis Concilii (quod refertur cap. « De his qui frequenter ») videtur innuere bigamiam esse peccatum. « Presbyterum (inquit) in nuptiis bigami prandere non convenit; quia cum poenitentia bigamus indigeat, quis erit presbyter qui talibus nuptiis possit praebere consensum? » Sed hoc de illo intelligi potest qui primae uxori insidiatus putatur desiderio secundae; vel pro signaculo sacramenti illud dicitur, quod in bigamo non servatur. Ambrosius (Ambrosiaster in 1 Corinth. 7), etiam dicit, quod primae nuptiae tantum a Domino sunt institutae, secundae vero sunt permissae; et primae nuptiae sub benedictione Dei celebrantur sublimiter, secundae vero etiam in praesenti carent gloria.

(1) *Nicolai* (quod in Concilio Triburiensi, cap. 47 invenitur).
(2) *Nicolai omittit* videtur.

(1) *Idem addit* ultra.

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de carnalis propinquitatis impedimento, hic determinat de impedimento spiritualis propinquitatis; et dividitur in partes duas: in prima ostendit quomodo spiritualis cognatio matrimonium impediat; in secunda inquirit, utrum secundae nuptiae sint licitae, ibi: *Sciendum est etiam, quod non solum primae, vel secundae nuptiae sunt licitae, sed etiam tertiae et quartae non sunt damnandae.* Prima in duas: in prima distinguit propinquitatem spiritualem a carnalibus, de quibus supra (1) actum est; in secunda prosequitur de propinquitate spirituali, ibi: *Spirituales filii sunt quos de sacro fonte levamus.* Et haec pars dividitur in duas: in prima ostendit unde spiritualis propinquitas contrahatur; in secunda ostendit quomodo matrimonium impediat, ibi: *Quod autem compater vel commater (2) sibi jungi nequeant . . . . ex Concilio Maguntinensi docetur.* Et haec in duas: in prima ostendit quomodo impedit matrimonium propinquitas spiritualis quam aliqua persona directe contrahit, quae assimilatur consanguinitati; in secunda quomodo impediat matrimonium illa quae indirecte ex uxore in virum redundat per modum cujusdam affinitatis, vel e contra, ibi: *Solet etiam quaeri, si commatrem uxoris post ejus obitum quis ducere valeat.* Prima in duas: in prima ostendit quando spiritualis cognatio impediat matrimonium inter compatrem spiritualem et matrem naturalem, aut e converso; in secunda ostendit quando matrimonium impediat inter filios spirituales et naturales, ibi: *Quod autem spirituales vel adoptivi filii naturalibus copulari nequeant, Nicolaus Papa testatur.* Prima in duas: in prima ostendit quando spiritualis cognatio matrimonium praecedens impediat matrimonium contrahendum, et dirimat contractum inter compatrem et commatrem; non autem si sequatur; in secunda objicit in contrarium, et solvit, ibi: *His autem obviare videtur quod Deusdedit Papa ait.*

Quod autem spirituales vel adoptivi filii naturalibus copulari nequeant, Nicolaus Papa testatur. Hic ostendit quando impeditur matrimonium inter prolem spiritualem et naturalem unius hominis: et circa hoc duo facit: primo probat propositum; secundo inquirit, utrum haec probatio se extendat ad fratres naturales spiritualis prolis, quod scilicet possint copulari filiis naturalibus spiritualis patris, ibi: *Hoc autem quidam volunt intelligere tantum de illis filiis quibus compatres facti sunt.*

Solet etiam quaeri si commatrem uxoris post ejus obitum quis ducere valeat. Circa hoc duo facit. Primo ostendit quod spiritualis cognatio transit a viro in uxorem. Secundo inquirit, utrum possint spiritualiter effici parentes alicujus prolis, ibi: *Solet etiam quaeri, si uxor cum viro simul debeat in baptismo suscipere puerum.*

(1) *Nicolai* sigillatim actum est.
(2) Al. *comparatur, vel communiter.*

QUAESTIO I.

Hic est triplex quaestio. Prima de cognatione spirituali. Secunda de legali. Tertia de secundis nuptiis.

Circa primum quaeruntur tria: 1.° utrum spiritualis cognatio matrimonium impediat; 2.° ex qua causa contrahatur; 3.° inter quos contrahatur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum spiritualis cognatio matrimonium impediat.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod spiritualis cognatio matrimonium non impediat. Nihil enim impedit matrimonium quod non contrariatur alicui bono matrimonii. Sed spiritualis cognatio non contrariatur alicui bono matrimonii. Ergo non impedit matrimonium.

2. Praeterea, perpetuum impedimentum matrimonii non potest stare simul cum matrimonio. Sed cognatio spiritualis stat simul aliquando cum matrimonio, ut in littera dicitur, sicut cum aliquis in casu necessitatis filium suum baptizat: quia tunc fit uxori suae spirituali cognatione conjunctus, nec tamen matrimonium separatur. Ergo spiritualis cognatio matrimonium non impedit.

3. Praeterea, unio spiritus non transit in carnem. Sed matrimonium est carnalis conjunctio. Ergo cum cognatio spiritualis sit unio spiritus, non potest transire ad matrimonium impediendum.

4. Praeterea, contrariorum non sunt iidem effectus. Sed spiritualis cognatio videtur esse contraria disparitati cultus; cum spiritualis cognatio sit propinquitas proveniens ex datione sacramenti, vel tentione ad idem; disparitas autem cultus consistit in sacramenti carentia, ut prius, dist. 39, quaest. 1, art. 1, dictum est. Cum ergo disparitas cultus matrimonium impediat, videtur quod spiritualis cognatio non habeat hunc effectum.

Sed contra, quanto aliquod vinculum est sanctius, tanto est magis custodiendum. Sed vinculum spirituale est sanctius quam corporale. Ergo cum vinculum propinquitatis corporalis matrimonium impediat, videtur etiam quod spiritualis cognatio idem faciat.

Praeterea, in matrimonio conjunctio animarum est principalior quam conjunctio corporum, quia praecedit ipsam. Ergo multo fortius spiritualis cognatio matrimonium impedire potest quam carnalis.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sicut per carnis propagationem homo accipit esse naturae, ita per sacramenta accipit esse spirituale gratiae. Unde sicut vinculum quod ex carnis propagatione contrahitur, est naturale homini, inquantum est res quaedam naturae; ita vinculum quod contrahitur ex sacramentorum susceptione, est quodammodo naturale alicui, inquantum est membrum Ecclesiae; et ideo sicut carnalis cognatio impedit matrimonium, ita spiritualis ex Ecclesiae statuto. Tamen distinguendum est de spirituali cognatione. Quia aut praecessit matrimonium, aut sequitur. Si praecessit, impedit contrahendum, et dirimit contractum; si sequitur, tunc non dirimit vinculum matrimonii. Sed quantum ad actum matrimonii est distinguendum. Quia aut spiritualis cognatio inducitur causa necessitatis, sicut cum pater baptizat puerum in articulo mortis; et tunc non impedit actum matrimonii ex neutra parte: aut inducitur extra casum necessitatis, ex ignorantia tamen; et tunc si ille ex cujus actu inducitur, diligentiam adhibuit, est eadem ratio sicut et de primo; aut ex industria extra casum necessitatis; et tunc ille ex cujus actu inducitur, amittit jus petendi debitum; sed tamen debet reddere, quia ex culpa ejus non debet aliquod incommodum alius reportare.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis spiritualis cognatio non impediat aliquod de principalibus bonis matrimonii, tamen impedit aliquod de secundariis bonis, quod est amicitiae multiplicatio: quia spiritualis cognatio est sufficiens ratio amicitiae per se; unde oportet quod ad alios per matrimonium familiaritas et amicitia quaeratur.

Ad secundum dicendum, quod matrimonium est perpetuum vinculum; et ideo nullum impedimentum superveniens potest ipsum dirimere; et sic quandoque contingit quod matrimonium et matrimonii impedimentum stant simul; non autem si impedimentum praecedat.

Ad tertium dicendum, quod in matrimonio non tantum est conjunctio corporalis, sed etiam spiritualis; et ideo propinquitas spiritus ei impedimentum praestat sine hoc quod propinquitas spiritualis transire debeat in carnalem.

Ad quartum dicendum, quod non est inconveniens quod duo contraria ad invicem contrarientur eidem, sicut magnum et parvum aequali; et sic disparitas cultus et spiritualis cognatio matrimonio repugnant: quia in uno est major distantia, et in altero major propinquitas quam matrimonium requirat; et ideo ex utraque parte matrimonium impeditur.

ARTICULUS II.

Utrum per solum baptismum spiritualis propinquitas contrahatur.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod per solum baptismum spiritualis propinquitas contrahatur. Sicut enim se habet cognatio corporalis ad corporalem generationem, ita spiritualis ad spiritualem. Sed solus baptismus dicitur spiritualis generatio. Ergo per solum baptismum contrahitur spiritualis cognatio, sicut per solam generationem carnalem cognatio carnalis.

2. Praeterea, sicut in confirmatione imprimitur character, ita in ordine. Sed ex susceptione ordinis non sequitur spiritualis cognatio. Ergo nec ex confirmatione; et sic solum ex baptismo.

3. Praeterea, sacramenta sunt digniora sacramentalibus. Sed ex quibusdam sacramentis spiritualis cognatio non sequitur, sicut patet in extrema unctione. Ergo multo minus ex catechismo, ut quidam dicunt.

4. Praeterea, inter sacramentalia baptismi multa alia praeter catechismum numerantur, ut patet supra, distinct. 6. Ergo ex catechismo non magis contrahitur spiritualis cognatio quam ex aliis.

5. Praeterea, oratio non est minus efficax ad promovendum in bonum quam instructio sive catechizatio. Sed ex oratione non contrahitur spiritualis cognatio. Ergo nec ex catechismo.

6. Praeterea, instructio quae fit baptizatis per praedicationem, non minus valet quam illa quae fit nondum baptizatis. Sed ex praedicatione non

contrahitur aliqua spiritualis cognatio. Ergo nec ex catechismo.

7. Sed contra. 1 Corinth. 4, 15: *In Christo Jesu per Evangelium ego vos genui.* Sed spiritualis generatio causat spiritualem cognationem. Ergo ex praedicatione Evangelii et instructione fit spiritualis cognatio, et non solum ex baptismo.

8. Praeterea, sicut per baptismum tollitur peccatum originale, ita per poenitentiam actuale. Ergo sicut baptisma causat spiritualem cognationem, ita et poenitentia.

9. Praeterea, pater nomen cognationis est. Sed per poenitentiam et doctrinam et pastoralem curam et multa hujusmodi aliquis dicitur alteri spiritualis pater. Ergo ex multis aliis praeter baptismum et confirmationem spiritualis cognatio contrahitur.

SOLUTIO. Respondeo dicendum, quod circa hoc est triplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod spiritualis regeneratio sicut per septiformem Spiritus sancti gratiam datur, ita per septem efficitur, incipiendo a primo pabulo salis sacramenti usque ad confirmationem per Episcopum factam, et per quodlibet horum septem spiritualis cognatio contrahitur. Sed illud non videtur rationabile: quia cognatio carnalis non contrahitur nisi per actum generationis completum; unde etiam affinitas non contrahitur nisi sit facta conjunctio seminum, ex qua potest sequi carnalis generatio. Spiritualis autem generatio non perficitur nisi per aliquod sacramentum. Et ideo inconveniens est quod spiritualis cognatio contrahatur nisi per aliquod sacramentum.

Et ideo alii dicunt, quod per tria tantum sacramenta spiritualis cognatio contrahitur; scilicet per catechismum, baptismum, et confirmationem. Sed isti propriam vocem videntur ignorare: quia catechismus non est sacramentum, sed sacramentale.

Et ideo alii dicunt, quod tantum per duo sacramenta, scilicet per baptismum, et confirmationem; et haec opinio est communior. Tamen de catechismo quidam horum dicunt, quod est debile impedimentum quod impedit contrahendum, sed non dirimit matrimonium contractum.

Ad primum ergo dicendum, quod duplex est carnalis nativitas. Prima in utero, in quo adhuc id quod natum est, est adeo debile quod non possit extra exponi sine periculo; et huic nativitati similatur generatio per baptismum, in quo regeneratur aliquis adhuc quasi fovendus intra uterum Ecclesiae. Secunda est nativitas ex utero, quando jam id quod natum erat in utero, tantum roboratum est (1) quod potest sine periculo exponi exterioribus, quae nata sunt corrumpere; et huic similatur confirmatio, per quam homo roboratus exponitur in publicum ad confessionem nominis Christi. Et ideo congrue per utrumque istorum sacramentorum contrahitur spiritualis cognatio.

Ad secundum dicendum, quod per ordinis sacramentum non fit aliqua regeneratio, sed quaedam promotio potestatis; et propterea mulier non suscipit ordinem; et sic non potest ex hoc aliquod impedimentum praestare matrimonio; et ideo talis cognatio non computatur.

Ad tertium dicendum, quod in catechismo fit quaedam professio futuri baptismi, sicut in sponsalibus fit quaedam sponsio futurarum nuptiarum; unde sicut in sponsalibus contrahitur quidam modus (1) propinquitatis, ita et in catechismo, ad minus impediens contrahendum, ut quidam dicunt; non autem in aliis sacramentis.

Ad quartum dicendum, quod talis professio fidei non fit in aliis sacramentalibus baptismi, sicut in catechismo; et ideo non est similis ratio.

Et similiter dicendum ad quintum de oratione, et ad sextum de praedicatione.

Ad septimum dicendum, quod Apostolus eos ad fidem instruxerat per modum catechismi; et sic aliquo modo talis instructio habebat ordinem ad spiritualem cognationem.

Ad octavum dicendum, quod per sacramentum poenitentiae non contrahitur, proprie loquendo, spiritualis cognatio; unde filius sacerdotis potest contrahere cum illa quam sacerdos in confessione audit: alias filius sacerdotis non inveniret in toto una parochia mulierem cum qua contraheret. Nec obstat quod per poenitentiam tollitur peccatum actuale: quia hoc non est per modum generationis, sed magis per modum sanationis. Sed tamen per poenitentiam contrahitur quoddam foedus inter sacerdotem et mulierem confitentem, simile cognationi spirituali, ut tantum peccet eam carnaliter cognoscens, ac si esset sua spiritualis filia; et hoc ideo quia maxima familiaritas est inter sacerdotem et confitentem; et ex hoc ista prohibitio est inducta, ut tollatur peccandi occasio.

Ad nonum dicendum, quod pater spiritualis dicitur ad similitudinem patris carnalis. Pater autem corporalis, ut dicit Philosophus in 8 Ethic. (cap. 11 et 12, vel 13 et 14), tria dat, esse, nutrimentum, et instructionem; et ideo spiritualis pater aliquis alicujus dicitur ratione alicujus horum trium. Tamen ex hoc quod est spiritualis pater, non habet cognationem spiritualem, nisi conveniat cum patre quantum ad generationem, per quam est esse. Et sic etiam potest solvi octavum quod praecessit.

ARTICULUS III.

Utrum cognatio spiritualis contrahatur inter suscipientem sacramentum baptismi et levantem de sacro fonte.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod cognatio spiritualis non contrahatur inter suscipientem sacramentum baptismi et levantem de sacro fonte. Quia in generatione carnali contrahitur propinquitas solum ex parte ejus cujus semine generatur proles, non autem ex parte ejus qui puerum natum suscepit. Ergo nec spiritualis cognatio contrahitur inter eum qui suscipit de sacro fonte, et eum qui suscipitur.

2. Praeterea, ille qui in sacro fonte levat *anadocus* a Dionysio dicitur (de eccl. Hierarch., cap. 2, part. 2), et ad ejus officium spectat puerum instruere. Sed instructio non est sufficiens causa spiritualis cognationis, ut dictum est. Ergo nulla cognatio contrahitur inter eum et illum qui de sacro fonte levatur.

3. Praeterea, potest contingere quod aliquis levet aliquem de sacro fonte antequam ipse sit baptizatus. Sed ex hoc non contrahitur aliqua spiritualis cognatio: quia ille qui non est baptizatus,

(1) *Al.* erat.

(1) *Al.* motus

non est capax alicujus spiritualitatis. Ergo levare aliquem de sacro fonte non sufficit ad cognationem spiritualem contrahendam.

Sed contra est definitio spiritualis cognationis supra inducta, et auctoritates quae ponuntur in littera.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod spiritualis cognatio non transeat a viro in uxorem. Quia spiritualis unio et corporalis sunt disparatae, et diversorum generum. Ergo mediante carnali conjunctione, quae est inter virum et uxorem, non transitur ad spiritualem cognationem.

2. Praeterea, magis conveniunt in spirituali generatione, quae est causa spiritualis cognationis, pater et mater spiritualis, quam vir qui est pater spiritualis et uxor. Sed pater et mater spiritualis nullam ex hoc cognationem spiritualem contrahunt. Ergo nec uxor contrahit aliquam cognationem spiritualem ex hoc quod vir ejus sit pater spiritualis alicujus.

3. Praeterea, potest contingere quod vir est baptizatus et uxor non est baptizata, sicut quando unus est ab infidelitate conversus sine alterius conjugis conversione. Sed spiritualis cognatio non potest pervenire ad non baptizatum. Ergo non transit semper de viro ad uxorem.

4. Praeterea, vir et uxor possunt aliquem simul de sacro fonte levare. Si ergo spiritualis cognatio a viro transiret in uxorem, sequeretur quod uterque conjugum esset bis pater vel mater spiritualis ejusdem; quod est inconveniens.

Sed contra, bona spiritualia magis multiplicabilia sunt quam corporalia. Sed consanguinitas corporalis viri transit ad uxorem per affinitatem. Ergo multo magis spiritualis cognatio.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod non transeat ad filios carnales patris spiritualis. Quia spirituali cognationi non assignantur gradus. Essent autem gradus, si transiret a patre in filium; quia persona generata mutat gradum, ut supra, dist. 40, quaest. unica, art. 2, in corp., dictum est. Ergo non transit ad filios carnales patris spiritualis.

2. Praeterea, pater eodem gradu attinet filio, et frater fratri. Si ergo spiritualis cognatio transit a patre in filium, eadem ratione transibit a fratre in fratrem; quod falsum est.

Sed contra est quod in littera probatur pari auctoritate.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sicut in generatione carnali aliquis nascitur ex patre et matre; ita in generatione spirituali aliquis renascitur filius Dei sicut patris, et Ecclesiae sicut matris. Sicut autem ille qui sacramentum confert, gerit personam Dei, cujus instrumentum et minister est; ita ille qui baptizatum suscipit de sacro fonte, aut confirmandum tenet, gerit personam Ecclesiae; unde ad utrumque spiritualis cognatio contrahitur.

Ad primum ergo dicendum, quod non tantum pater ex cujus semine generatur proles, habet cognationem carnalem ad natum, sed etiam mater, quae materiam ministrat, et in cujus utero generatur; et ita etiam anadocus qui baptizandum vice totius Ecclesiae offert et suscipit, et confirmandum tenet, spiritualem cognationem contrahit.

Ad secundum dicendum, quod non ratione instructionis debitae, sed ratione generationis spiritualis, ad quam cooperatur, spiritualem cognationem contrahit.

Ad tertium dicendum, quod non baptizatus non potest aliquem levare de sacro fonte, cum non sit membrum Ecclesiae, cujus typum gerit in baptismo suscipiens; quamvis possit baptizare, quia est creatura Dei, cujus typum gerit baptizans. Nec tamen aliquam cognationem contrahere spiritualem potest; quia est expers spiritualis vitae, in quam homo primo per baptismum nascitur.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod aliquis potest alicujus fieri compater dupliciter. Uno modo per actum alterius qui baptizat, vel in ipso baptismo suscipit filium ejus; et sic cognatio spiritualis non transit a viro in uxorem, nisi forte ille sit filius uxoris; quia tunc uxor directe contrahit cognationem spiritualem, sicut et vir. Alio modo per actum proprium, sicut cum levat filium alterius de sacro fonte; et sic cognatio spiritualis transit ad uxorem quam jam carnaliter cognovit; non autem si nondum sit consummatum matrimonium, quia nondum effecti sunt una caro; et hoc est per modum cujusdam affinitatis; unde etiam pari ratione videtur transire ad mulierem quae est carnaliter cognita, quamvis non sit uxor; unde versus:

> Qui mihi, vel cujus mea natum de fonte levavit,
> Haec mea commater, fieri mea non valet uxor.
> Si qua meae natum, non ex me, fonte levavit,
> Hanc post fata meae, non inde vetabor habere.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc quod sunt diversorum generum unio spiritualis et corporalis, potest concludi quod una non est altera; non autem quod una non possit esse causa alterius; quia eorum quae sunt in diversis generibus, unum quandoque est causa alterius vel per se vel per accidens.

Ad secundum dicendum, quod pater spiritualis et mater spiritualis eidem non conjunguntur in generatione spirituali nisi per accidens; quia unus ad hoc per se sufficeret; unde non oportet quod ex hoc aliqua cognatio spiritualis inter eos nascatur, quin possit esse inter eos matrimonium; unde versus:

> Unus semper erit compatrum spiritualis,
> Alter carnalis: nec fallit regula talis.

Sed per matrimonium fit vir et uxor una caro, per se loquendo; et ideo non est simile.

Ad tertium dico, quod si uxor non sit baptizata, non perveniet ad eam spiritualis cognatio propter hoc quod non est capax, non ex hoc quod non possit per matrimonium traduci spiritualis cognatio a viro in uxorem.

Ad quartum dicendum, quod ex quo inter patrem spiritualem et matrem non contrahitur aliqua cognatio, nihil prohibet quin vir et uxor simul aliquem de sacro fonte levarent; nec est inconveniens quod uxor ex diversis causis efficiatur bis mater spiritualis ejusdem; sicut et potest esse quod est affinis et consanguinea ejusdem per carnalem propinquitatem.

SOLUTIO III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod filius est aliquid patris, et non e converso, ut dicitur in 8 Ethic.: et ideo spiritualis cognatio transit a patre in filium, sed non e converso; et sic patet quod sunt tres spirituales cognationes. Una quae dicitur spiritualis paternitas, quae est inter patrem spiritualem et filium spiritualem. Alia quae dicitur compaternitas, quae est inter patrem spiritualem et carnalem ejusdem. Tertia autem dicitur spiritualis fraternitas, quae est inter filium spiritualem et filios carnales ejusdem patris. Et quaelibet harum impedit contrahendum matrimonium, et dirimit contractum.

Ad primum ergo dicendum, quod persona addita per carnis propagationem, facit gradum respectu illius personae quae eodem genere attinet, non autem respectu ejus quae attinet in alio genere; sicut filius attinet in eodem gradu uxori patris in quo et pater, quamvis alio genere attinentiae. Spiritualis autem cognatio est alterius generis quam carnalis; et ideo non in eodem gradu attinet filius spiritualis filio naturali patris sui spiritualis in quo attinet ei pater ejus, quo mediante cognatio spiritualis transit; et ita non oportet quod spiritualis cognatio habeat gradum.

Ad secundum dicendum, quod frater non est aliquid fratris, sicut filius est aliquid patris; sed uxor est aliquid viri, cum qua effecta est unum corpus; et ideo a fratre in fratrem non transit, sive sit genitus ante, sive post fraternitatem spiritualem.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de cognatione legali, quae est per adoptionem; et circa hoc quaeruntur tria: 1.° de adoptione; 2.° utrum ex adoptione contrahatur aliquod vinculum impediens matrimonium; 3.° inter quas personas contrahatur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum convenienter adoptio definiatur.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter adoptio definiatur: *Adoptio est extraneae personae in filium vel nepotem, vel deinceps, legitima assumptio.* Filius enim debet esse subditus patri. Sed aliquando ille qui adoptatur, non transit in potestatem patris adoptantis. Ergo non semper per adoptionem aliquis in filium assumitur.

2. Praeterea, parentes debent filiis thesaurizare; 2 Corinth., 12. Sed pater adoptans non oportet quod semper adoptato thesaurizet; quia quandoque adoptatus non succedit in bona adoptantis. Ergo adoptio non est assumptio alicujus in filium.

3. Praeterea, adoptio per quam aliquis in filium assumitur, similatur generationi naturali, per quam naturaliter filius producitur. Ergo cui competit naturalis generatio filii, competit adoptio. Sed hoc est falsum; quia ille qui non est sui juris, et qui est minor vigintiquinque annis, et mulier, non possunt adoptare, qui tamen possunt naturaliter filium generare. Ergo adoptio non proprie dicitur assumptio alicujus in filium.

4. Praeterea, assumptio extraneae personae in filium videtur esse necessaria ad supplendum defectum naturalium filiorum. Sed ille qui non potest generare, ut spado vel frigidus, maxime patitur defectum in filiis naturalibus. Ergo ei maxime competit assumere in filium aliquem. Sed non competit adoptare ei. Ergo adoptio non est assumptio alicujus in filium.

5. Praeterea, in spirituali cognatione, ubi aliquis in filium assumitur sine carnis propagatione, potest indifferenter major aetate effici pater minoris, et e converso; quia juvenis potest senem baptizare, et e converso. Si ergo per adoptionem aliquis assumitur in filium sine carnis propagatione, similiter posset indifferenter senior juniorem, vel junior seniorem adoptare; quod non est verum; et sic idem quod prius.

6. Praeterea, adoptatus non differt secundum aliquem gradum ab adoptante. Ergo quilibet adoptatus adoptatur in filium; et sic inconvenienter dicitur, quod adoptatur in nepotem.

7. Praeterea, adoptatio ex dilectione procedit; unde et Deus dicitur nos per caritatem in filios adoptasse. Sed caritas major est habenda ad proximum quam ad extraneos. Ergo non debet esse adoptatio extraneae personae, sed magis personae propinquae.

SOLUTIO. Respondeo dicendum, quod ars imitatur naturam, et supplet defectum naturae in illis in quibus natura deficit; unde sicut per naturalem generationem aliquis filium producit, ita per jus positivum, quod est ars aequi et boni, potest aliquis sibi assumere aliquem in filium ad similitudinem filii naturalis, et ad supplendum filiorum praedictorum defectum, propter quod praecipue adoptatio est introducta. Et quia assumptio importat terminum a quo, propter quod assumens non est assumptum, ut in 3 lib., dist. 5, quaest. 1, art. 1, quaestiunc. 3, in corp., dictum est, oportet quod ille qui assumitur in filium, sit persona extranea. Sicut ergo naturalis generatio habet terminum ad quem, scilicet formam quae est finis generationis, et terminum a quo, scilicet formam contrariam; ita generatio legalis habet terminum ad quem, filium vel nepotem; terminum a quo, personam extraneam. Et sic patet quod praedicta assignatio comprehendit genus adoptionis, quia dicitur *legitima assumptio;* et terminum a quo, quia dicitur *extraneae personae;* et terminum ad quem, quia dicitur *in filium vel nepotem.*

Ad primum ergo dicendum, quod filiatio adoptionis est quaedam imitatio filiationis naturalis; et ideo duplex est adoptionis species. Una quae perfecte imitatur naturalem filiationem, et haec vocatus *adrogatio*, per quam reducitur adoptatus in potestatem adoptantis, et sic adoptatus succedit patri adoptanti ex intestato, nec potest eum pater sine culpa privare quarta parte hereditatis. Sic autem adoptari non potest nisi ille qui sui juris est, qui scilicet postquam adoptatur, non habet potestatem, aut si habet, est emancipatus; et haec adoptatio non fit nisi auctoritate Principis. Alia est adoptatio quae imitatur naturalem filiationem imperfecte, quae vocatur *simplex adoptio*, per quam adoptatus non transit in potestatem adoptantis; unde magis est dispositio quaedam ad perfectam adoptionem quam adoptio perfecta: et secundum hanc potest adoptari etiam ille qui non est sui juris; et sine auctoritate Principis ex auctoritate magistratus; et sic adoptatus non succedit in bonis adoptantis, nec tenetur ei adoptans aliquid de bonis suis in testamento dimittere, nisi velit.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod generatio naturalis ordinatur ad speciem consequendam; et ideo competit omnibus posse naturaliter generare in quibus natura speciei non est impedita: sed adoptio ordinatur ad hereditatis successionem; et ideo illis solis competit qui habent potestatem disponendi de hereditate sua; unde ille qui non est sui juris, vel qui est minor vigintiquinque annis, aut mulier, non potest adoptare aliquem, nisi ex speciali concessione Principis.

Ad quartum dicendum, quod per eum qui habet impedimentum perpetuum ad generandum, non potest hereditas transire in posterum; unde ex hoc ipso jam debetur illis qui ei succedere debent jure propinquitatis; et ideo ei non competit adoptare, sicut nec naturaliter generare. Et praeterea major est dolor de filiis qui nunquam habiti sunt; et ideo habentes (1) impedimentum generationis non indigent solatio contra carentiam filiorum, sicut illi qui habuerunt, et amiserunt; vel etiam qui habere potuerunt, sed aliquo impedimento accidentali (2) carent.

Ad quintum dicendum, quod spiritualis cognatio contrahitur per sacramentum quo fideles renascuntur in Christo, in quo non differt masculus a femina, servus et liber, juvenis et senex; et ideo indifferenter quilibet potest effici pater spiritualis alterius. Sed adoptio fit per hereditatis successionem, et quamdam subjectionem adoptati ad adoptantem. Non est autem inconveniens quod antiquior juveni in cura rei familiaris subdatur; et ideo minor non potest adoptare seniorem; sed oportet secundum leges quod adoptatus sit intantum adoptante junior quod possit ejus naturalis esse filius.

Ad sextum dicendum, quod sicut contingit amitti filios, ita et nepotes; et ideo cum adoptatio sit inducta ad solatium filiorum amissorum, sicut potest aliquis per adoptionem subrogari in locum filii, ita in locum nepotis, et sic deinceps.

Ad septimum dicendum, quod propinquus jure propinquitatis debet succedere; et ideo non competit ei quod per adoptionem ad successionem deducatur; et si aliquis propinquus cui non competat successio hereditatis, adoptetur, non adoptatur inquantum est propinquus, sed inquantum est extraneus a jure successionis in bonis adoptantis.

ARTICULUS II.

Utrum ex adoptione contrahatur aliquod vinculum impediens matrimonium.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ex adoptione non contrahatur aliquod vinculum impediens matrimonium. Quia cura spiritualis est dignior quam cura corporalis. Sed ex hoc quod aliquis curae alicujus subjicitur spiritualiter, non contrahitur aliquod propinquitatis vinculum; alias omnes qui habitant in parochia, essent propinqui sacerdotis, et cum filio ejus non possent contrahere. Ergo nec adoptio, quae trahit adoptatum in curas adoptantis, hoc facere potest.

2. Praeterea, ex hoc quod aliquis alicui fit beneficus, non contrahitur propinquitatis vinculum. Sed nihil aliud est adoptio quam collatio cujusdam beneficii. Ergo ex adoptione non fit aliquod vinculum propinquitatis.

3. Praeterea, pater naturalis principaliter filio providet in tribus, ut Philosophus dicit (3 Ethic., cap. 11); quia scilicet ab ipso habet esse, nutrimentum, et disciplinam: hereditatis autem successio est posterius ad ista. Sed per hoc quod aliquis alicui providet in nutrimento et disciplina, non contrahitur aliquod propinquitatis vinculum; alias nutrientes et paedagogi et magistri essent propinqui; quod falsum est. Ergo nec per adoptionem, per quam aliquis succedit in hereditatem alterius, contrahitur aliqua propinquitas.

4. Praeterea, sacramenta Ecclesiae non subduntur humanis legibus. Sed matrimonium est sacramentum Ecclesiae. Cum ergo adoptio sit inducta per legem humanam, videtur quod non possit impediri matrimonium per aliquod vinculum ex adoptione contractum.

Sed contra, cognatio matrimonium impedit. Sed ex adoptione quaedam cognatio causatur, scilicet legalis, ut patet per ejus definitionem; est enim cognatio legalis *quaedam proximitas proveniens ex adoptione.* Ergo adoptio causat vinculum per quod matrimonium impeditur.

Praeterea, hoc idem habetur ex auctoritatibus in littera positis.

Solutio. Respondeo dicendum, quod lex divina illas personas praecipue e matrimonio exclusit quas necesse erat cohabitare, ne, ut Rabbi Moyses dicit, si ad eas liceret carnalis copula, facilis pateret concupiscentiae locus; ad quam reprimendam matrimonium est ordinatum; et quia filius adoptatus versatur in domo patris adoptantis sicut filius naturalis, ideo legibus humanis prohibitum est inter tales matrimonium contrahi; et talis prohibitio est per Ecclesiam approbata; et inde habetur quod legalis cognatio matrimonium impediat.

Et per hoc patet solutio ad prima tria; quia per omnia illa non inducitur talis cohabitatio quae possit fomentum concupiscentiae praestare; et ideo ex eis non causatur propinquitas quae matrimonium impediat.

Ad quartum dicendum, quod prohibitio legis humanae non sufficeret ad impedimentum matrimonii, nisi interveniret auctoritas Ecclesiae, quae idem etiam interdicit.

ARTICULUS III.

Utrum talis cognatio non contrahatur nisi inter patrem adoptantem et filium adoptatum.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod talis cognatio non contrahatur nisi inter patrem adoptantem et filium adoptatum. Maxime enim videretur quod deberet contrahi inter patrem adoptantem et matrem naturalem adoptati, sicut accidit in cognatione spirituali. Sed inter tales nulla est cognatio legalis. Ergo nec inter alias personas praeter adoptantem et adoptatum.

2. Praeterea, cognatio impediens matrimonium est perpetuum impedimentum. Sed inter filium adoptatum et filiam naturalem adoptantis non est perpetuum impedimentum; quia soluta adoptione

(1) *Al.* qui nunquam habentes etc. *intermediis omissis.*
(2) *Al.* impedimento alicujus. *Nicolai:* sed ob aliquod impedimentum accidentale.

per mortem adoptantis, vel emancipationem adoptati, potest contrahere cum ea. Ergo cum ea non habuit aliquam propinquitatem quae matrimonium impediret.

3. Praeterea, cognatio spiritualis in nullam personam transit quae non possit ad aliquod sacramentum tenere, vel suscipere; unde in non baptizatum non transit. Sed mulier non potest adoptare, ut ex dictis patet. Ergo cognatio legalis non transit a viro in uxorem.

4. Praeterea, cognatio spiritualis est fortior quam legalis. Sed spiritualis cognatio non transit in nepotem. Ergo nec legalis.

Sed contra plus concordat cognatio legalis cum carnis conjunctione vel propagatione quam spiritualis. Sed spiritualis transit in alteram personam modis praedictis, ut dictum est. Ergo et legalis.

Solutio. Respondeo dicendum, quod triplex est legalis cognatio. Prima quasi descendentium, quae contrahitur inter patrem adoptantem et filium adoptatum, et filium filii adoptivi, et nepotem, et sic deinceps. Secunda quae est inter filium adoptatum et filium naturalem. Tertia per modum cujusdam affinitatis, quae est inter patrem adoptantem et uxorem filii adoptati, vel e converso inter filium adoptatum et uxorem patris adoptantis. Prima ergo cognatio et tertia perpetuo matrimonium impediunt; secunda autem non nisi quamdiu in potestate manet patris adoptantis; unde mortuo patre, vel filio emancipato, potest contrahi inter eos matrimonium.

Ad primum ergo dicendum, quod per generationem spiritualem non trahitur filius extra potestatem patris, sicut fit per adoptionem; et sic filius spiritualis manet filius utriusque simul, non autem filius adoptivus; et ideo non contrahitur aliqua propinquitas inter patrem adoptantem et matrem vel patrem naturalem, sicut erat in cognatione spirituali.

Ad secundum dicendum, quod cognatio legalis impedit matrimonium propter cohabitationem; et ideo quando solvitur necessitas cohabitationis, non est inconveniens si praedictum vinculum non maneat, sicut quando fuerit extra potestatem ejusdem patris. Sed pater adoptans et uxor ejus semper quamdam auctoritatem retinent super filium adoptatum et uxorem ejus; et propter hoc, vinculum manet inter eos.

Ad tertium dicendum, quod etiam mulier ex concessione principis adoptare potest; unde etiam in ipsam potest transire cognatio legalis. Et praeterea causa quare cognatio spiritualis non transit in non baptizatum, non est quia (1) non potest tenere ad sacramentum, sed quia non est alicujus spiritualitatis capax.

Ad quartum dicendum, quod per cognationem spiritualem filius non ponitur in potestate et cura patris spiritualis, sicut in cognatione legali. Oportet enim quod quidquid est in potestate filii, transeat in potestatem patris adoptantis; unde adoptato patre adoptantur filii et nepotes, qui sunt in potestate adoptati.

QUAESTIO III.

Deinde quaeritur de secundis nuptiis; et circa hoc quaeruntur duo: 1.° utrum sint licitae; 2.° utrum sint sacramentales.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum secundae nuptiae sint licitae.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod secundae nuptiae non sint licitae. Quia judicium de re debet esse secundum veritatem. Dicit enim Chrysostomus (Auctor Oper. Imperf. in Matth., hom. 22), quod secundum virum accipere, secundum veritatem est fornicatio: quae non est licita. Ergo nec secundum matrimonium.

2. Praeterea, omne quod non est bonum, non est licitum. Sed Ambrosius dicit (tract. de viduis), quod duplex matrimonium non est bonum. Ergo non est licitum.

3. Praeterea, nullus arceri debet ne intersit illis quae sunt honesta et licita. Sed sacerdotes arcentur ne intersint secundis nuptiis, ut in littera patet. Ergo non sunt licitae.

4. Praeterea, nullus reportat poenam nisi pro culpa. Sed pro secundis nuptiis aliquis reportat irregularitatis poenam. Ergo non sunt licitae.

Sed contra est quod Abraham legitur secundas nuptias contraxisse: Gen. 25.

Praeterea, 1 Tim. 5, 14, dicit Apostolus: *Volo autem juniores,* scilicet viduas, *nubere, filios procreare.* Ergo secundae nuptiae sunt licitae.

Solutio. Respondeo dicendum, quod vinculum matrimoniale non durat nisi usque ad mortem, ut patet Rom. 7; et ideo moriente altero conjugum, vinculum matrimoniale cessat. Unde propter praecedens matrimonium non impeditur aliquis a secundo, mortuo conjuge, et sic non solum secundae, sed tertiae, et sic deinceps nuptiae sunt licitae.

Ad primum ergo dicendum, quod Chrysostomus loquitur quantum ad causam quae aliquando solet ad secundas nuptias incitare, scilicet concupiscentiam, quae etiam ad fornicationem incitat.

Ad secundum dicendum, quod matrimonium secundum dicitur non esse bonum, non quia sit illicitum, sed quia caret illo honore significationis qui est in primis nuptiis, ut sit una unius, sicut est in Christo et Ecclesia.

Ad tertium dicendum, quod homines divinis deditі non solum ab illicitis, sed etiam ab illis quae habent aliquam turpitudinis speciem arcentur; et ideo etiam arcentur a secundis nuptiis, quae carent honestate quae erat in primis.

Ad quartum dicendum, quod irregularitas, sicut supra dictum est, dist. 29, quaest. 3, art. 1, non semper inducitur propter culpam, sed propter defectum sacramenti; et ideo ratio non est ad propositum.

ARTICULUS II.

Utrum secundum matrimonium sit sacramentum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod secundum matrimonium non sit sacramentum. Qui enim iterat sacramentum, facit ei injuriam. Sed nulli sacramento facienda est injuria. Ergo si secundum matrimonium esset sacramentum, nullo modo esset iterandum.

2. Praeterea, in omni sacramento adhibetur a-

(1) *Al.* et praeterea non est causa quare cognatio spiritualis non transit in baptizatum, non quia etc.

liqua benedictio. Sed in secundis nuptiis non adhibetur, ut in littera dicitur. Ergo non fit ibi aliquod sacramentum.

3. Praeterea, significatio est de essentia sacramenti. Sed in secundo matrimonio non salvatur significatio matrimonii; quia non est una unius, sicut Christus et Ecclesia. Ergo non est sacramentum.

4. Praeterea, unum sacramentum non impedit a susceptione alterius. Sed secundum matrimonium impedit a susceptione ordinis. Ergo non est sacramentum.

Sed contra, coitus in secundis nuptiis excusatur a peccato, sicut etiam in primis. Sed per tria bona conjugii excusatur matrimonialis coitus, quae sunt fides, proles et sacramentum. Ergo secundum matrimonium est sacramentum.

Praeterea, ex secunda conjunctione viri ad mulierem non sacramentali, non contrahitur irregularitas, sicut patet de fornicatione. Sed in secundis nuptiis contrahitur irregularitas. Ergo sunt sacramentales.

Solutio. Respondeo (1) dicendum, quod ubicumque inveniuntur illa quae sunt de essentia sacramenti, illud est verum sacramentum; unde cum in secundis nuptiis inveniantur omnia quae sunt de essentia sacramenti, quia debita materia quam facit personarum legitimitas, et debita forma, scilicet expressio consensus interioris per verba; constat etiam quod secundum matrimonium est sacramentum sicut primum.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc intelligitur de sacramento quod inducit effectum perpetuum: tunc enim si iteratur sacramentum, datur intelligi quod primum non fuit efficax; et sic fit primo injuria, sicut patet in omnibus sacramentis quae imprimunt characterem. Sed illa sacramenta quae habent effectum non perpetuum, possunt iterari sine injuria sacramenti, sicut patet de poenitentia. Et quia vinculum matrimoniale tollitur per mortem, nulla fit injuria sacramento, si mulier post mortem viri iterato nubat.

Ad secundum dicendum, quod secundum matrimonium quamvis in se consideratum sit perfectum sacramentum, tamen in ordine ad primum consideratum habet aliquid de defectu sacramenti, quia non habet plenam significationem, cum non sit una unius, sicut est in matrimonio Christi et Ecclesiae; et ratione hujus defectus benedictio a secundis nuptiis subtrahitur. Sed hoc est intelligendum, quando secundae nuptiae sunt secundae et ex parte viri et ex parte mulieris, vel ex parte mulieris tantum. Si enim virgo contrahat cum illo qui habuit aliam uxorem, nihilominus nuptiae benedicuntur: salvatur enim aliquo modo significatio etiam in ordine ad primas nuptias: quia Christus, etsi unam Ecclesiam sponsam habeat, habet tamen plures personas desponsatas in una Ecclesia; sed anima non potest esse sponsa alterius quam Christi, quia cum daemone fornicatur, nec est ibi matrimonium spirituale; et propter hoc quando mulier secundo nubit, nuptiae non benedicuntur propter defectum sacramenti.

Ad tertium dicendum, quod significatio perfecta invenitur in secundo matrimonio secundum se consideratο, non autem si consideretur in ordine ad praecedens matrimonium; et sic habet defectum sacramenti.

Ad quartum dicendum, quod secundum matrimonium impedit sacramentum ordinis quantum ad id quod habet de defectu sacramenti, et non inquantum est sacramentum.

(1) *Al.* ulterius dicendum.

Expositio textus.

Omnes quos in poenitentia accipimus, ita nostri filii sunt ut in baptismo suscepti: non ratione alicujus cognationis, sed propter periculum evitandum, ut dictum est.

Paschalis vero secundus post compaternitatem genitos copulari prohibet. Illa prohibitio nunc locum non habet; magis enim fuit propter quamdam honestatem quam propter aliquod vinculum.

Si quis suae spiritualis commatris filiam fortuito . . . duxerit, maturiori servato consilio habeat. Hoc ideo dicitur, quia spiritualis cognatio ad filium spiritualem transit a patre in filium naturalem, quia omnes filii naturales spiritualis patris sunt ei fratres spirituales; non autem respectu patris: patri enim spirituali non fiunt filii spirituales filii naturales matris, nec e converso.

Quia vero piaculare flagitium commisit qui duabus commatribus vel sororibus nupsit, magna poenitentia debet ei injungi. Hoc est intelligendum, qaando una illarum est facta commater alteri, postquam uxor ejus est matrimonio consummato, et per actum proprium: alias enim prohibetur, ut dictum est.

DISTINCTIO XLIII.

De resurrectionis et judicii conditione.

Postremo de conditione resurrectionis, et modo resurgentium, nec non et de judicii et misericordiae qualitate breviter disserendum est. Omnibus quaestionibus quae de hac re moveri solent, satisfacere non valeo: resurrecturam tamen carnem omnium quicumque nati sunt atque nascentur, et mortui sunt et morientur, nullatenus ambigere debet Christianus. Ait enim Isaias (cap. 26, 19): Resurgent mortui, et resurgent qui erant in sepulcris; et Apostolus (1 Thess. 4, 12): « Nolumus vos ignorare, fratres, de dormientibus, ut » non contristemini, sicut et ceteri qui spem non habent » (scilicet resurrectionis). Hoc enim vobis dicimus in verbo » Domini, quia nos qui vivimus, qui residui sumus, non praevenîemus eos qui dormierunt: quoniam ipse Dominus in » jussu et in voce Archangeli et in tuba Dei descendet de » caelo, et mortui qui in Christo sunt, resurgent primi. » Deinde nos qui vivimus, qui relinquimur, simul rapiemur » cum illis in nubibus obviam Christo in aera; et sic semper » cum Domino erimus. » His verbis et veritas resurrectionis et causa, atque ordo resurgentium preclarissime insinuatur.

De voce tubae.

Causa enim resurrectionis mortuorum erit vox tubae, quae in adventu judicis ab omnibus audietur, et cujus virtute excitabuntur mortui, et de monumentis resurgent. Unde Propheta (Psalm. 67, 34): « Dabit vocem virtutis, » idest effectum resuscitandi mortuos. Et Joannes Evangelista (cap. 28): « Venit hora in qua omnes qui in monumentis sunt,

» audient vocem Filii Dei, et procedent qui bona fecerunt, » in resurrectionem vitae, qui vero mala egerunt, in resur- » rectionem judicii. » Si vero quaeritur, cujus vel qualis erit vox illa, Apostolus dicit, quod erit Archangeli, idest ipsius Christi, qui est Princeps Archangelorum. Vel vox erit alicujus vel plurium Angelorum. Eademque dicitur tuba, quia erit manifesta, et novissima, quia post eam non erit alia. Haec tuba, ut ait Augustinus (epistola 120 ad Honoratum, cap. 34), est clamor de quo dicitur in Evangelio (Matth. 25, 6): « Media nocte clamor factus est: ecce sponsus venit, » exite obviam ei. » Tubae nomine aliquod evidens et praeclarum signum intelligitur; quod vox Archangeli et tuba Dei ab Apostolo dicitur; et in Evangelio vox Filii Dei, et clamor appellatur; quod signum mortui audient, et resurgent.

De media nocte.

Media autem nocte dicitur venturus, ut ait Augustinus (ubi supra), non pro hora temporis, sed quia tunc veniat, cum non speratur. Media ergo nocte, scilicet cum valde obscurum erit, idest occultum, veniet: dies enim Domini sicut fur in nocte, ita veniet. Potest tamen non incongrue intelligi mediae noctis tempore venturus: quia, ut ait Cassiodorus (super Psalm. 118), hoc tempore primogenita Aegypti percussa sunt (Exod. 12), quando etiam sponsus venturus est. Pluribus etiam locis contestantur auctores, quod adventus Christi dicitur dies Domini, non pro qualitate temporis, sed rerum: quia tunc cogitationes et consilia singulorum patebunt. Unde in Daniele (cap. 7, 9): « Vetustus dierum sedit, et » libri aperti sunt coram eo. » Libri sunt conscientiae singulorum, quae tunc aperientur eis vel aliis, et tunc implebitur: « Nihil occultum quod non reveletur. » (Matth. 10, 26). Adveniente autem summo judice, non solum aeris tenebrae illuminabuntur, sed abscondita cordium manifestabuntur. Virtute ergo divina fiet ut cuique opera sua bona vel mala cuncta in memoriam revocentur, et mentis intuitu mira celeritate cernantur, ut accuset vel excuset hominem conscientia, eaque teste damnetur vel salvetur.

De memoria electorum, si tunc praecedentia mala teneat.

Hic quaeritur, utrum electis tunc adsit memoria praecedentium malorum, sicut bonorum. Quaedam auctoritates videntur tradere, bonos non habituros tunc memoriam praecedentium malorum, idest peccatorum vel tormentorum. Ait enim Isaias (cap. 65, 17): « Ego creo caelos novos et ter- » ram novam: et non erunt in memoria priora, et non ascen- » dent super cor; sed gaudebitis in aeternum. » Item (ibid. 16): « Oblivioni traditae sunt angustiae priores, et absconditae » ab oculis nostris. » Quae de futuro exponens Hieronymus ait: « Oblivioni tradentur priora mala, quia forsitan in futuro » pristinae conversationis memoria omnino delebitur, succe- » dentibus bonis aeternis, ne sit pars malorum prioris angu- » stiae memorari. » Sed haec et similia possunt accipi sicut non excludant memoriam praecedentium malorum, sed ex ea molestiam et laesionem amoveant. Non enim eorum memoria sanctos contristabit, vel eorum beatitudinem obscurabit, sed gratiores Deo reddet. Unde super Psal. 88, ait Gregorius (1): « Quomodo in aeternum misericordias Domini canit » qui miseriae non meminit? Quomodo autem plena beati- » tudo, si memoria reatus mentem tangit? Sed saepe laeti » tristium meminimus, et sani dolorum meminimus sine » dolore, et inde amplius laeti et grati sumus. » Ex his apparet quod si priorum malorum memoriam sancti habebunt in futuro, non eis tamen erit ad poenam, vel gloriae derogationem, sed ad gratiarum actionem. Si vero quaeritur, utrum peccata quae fecerunt electi, prodeant tunc in notitiam omnium, sicut mala damnandorum omnibus erunt nota; non legi hoc expressum in Scriptura. Unde non irrationabiliter putari potest, peccata hic per poenitentiam tecta et deleta, illic etiam tegi aliis; alia vero cunctis propalari.

De his qui vivi reperientur.

Quaeri solet, utrum illi quos vivos inveniet Christus, nunquam omnino morituri sint, an ipso temporis puncto quo rapientur obviam Christo, ad immortalitatem mira celeritate sint transituri. Non enim dicendum est fieri non posse ut dum per aerem in sublime portantur, in illo spatio et moriantur et reviviscant. Ad hunc autem sensum quo aestimemus illos in parvo spatio et passuros mortem et accepturos immortalitatem, Apostolus nos urgere videtur ubi dicit (1 Corinth. 15, 21): « Omnes in Christo vivificabuntur; » et alibi (ibid. 36), « Quod seminas non vivificatur nisi prius moriatur. » Cur autem nobis incredibile videatur illam multitudinem corporum in aere quodammodo seminari, atque ibi protinus immortaliter et incorruptibiliter reviviscere, cum credamus in ictu oculi futuram resurrectionem, et in membra (1) sine fine victura, tanta velocitate rediturum antiquissimorum cadaverum pulverem? Sed vellem de his potius audire doctiores. Si ergo sanctos qui reperientur Christo veniente viventes, eique obviam rapientur, crediderimus in eodem raptu de mortalibus exituros, et ad eadem mox immortalia redituros; nullas in verbis Apostoli patiemur angustias, generaliter accipientes illud quod dictum est (1 Corinth. 15, 51): « Omnes » quidem resurgemus (scilicet tam boni quam mali), sed non » omnes immutabimur, » scilicet in solemnitatem resurrectionis. De hoc etiam Ambrosius (Ambrosiaster in 1 Thess. 4) ait: « In ipso raptu eorum qui vivi reperientur, mors erit et » resurrectio, ubi anima quasi per soporem egressa de cor- » pore, eidem in momento reddetur (2). » E contra vero scribens ad Marcellam Hieronymus testari videtur, dicens, quosdam in fine saeculi adveniente Christo non esse morituros, sed vivos repertos in immortalitatem repente mutandos. Horum autem quod verius sit, non est humani judicii definire.

Quomodo intelligitur Christus judex vivorum et mortuorum.

His autem adjiciendum est, dupliciter intelligi quod dicitur: Christus judicaturus est vivos et mortuos. Aut enim vivi accipiuntur qui in adventu ejus vivi reperientur, licet in raptu moriantur, et mortui qui ante decesserant; vel vivi et mortui quidem accipiuntur justi et injusti.

Quomodo omnes incorrupti.

Cumque ex praedictis sane credi valeat omnes resurrecturos, credendum est etiam quod omnes resurgent incorrupti, non utique impassibiles, quia mortem patientur aeternam; sed sine diminutione membrorum omnia humani corporis habituri membra, nec tamen gloria ac spe (3) impassibilitatis induentur.

---

(1) Nempe in Glossa super illud: ***Misericordias Domini in aeternum cantabo***, ubi nomine Cassiodori refertur, sed ex Gregorio sumptum est lib. 4 Moral., cap. 31 (***Ex edit. P. Nicolai***).

(1) ***Al.*** in memoria.
(2) ***Al.*** reddatur.
(3) ***Forte*** specie.

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de sacramentis quae pertinent ad Ecclesiae praesentem statum, in parte ista incipit determinare de his quae pertinent ad Ecclesiae ultimum terminum, scilicet de resurrectione, et de remuneratione. Dividitur ergo haec pars in duas: in prima parte determinat ea quae pertinent ad corporum resurrectionem; in secunda ea quae pertinent ad remunerationem, ad quam etiam resurrectio ordinatur, 45 dist., ibi: ***Praeterea sciendum est, quod omnes animae (ut ait Augustinus) cum de hoc saeculo exierint, diversas habent receptiones.*** Prima in duas: in prima determinat de resurrectione et circumstantiis ejus; in secunda de qualitate resurgentium, 44 dist., ibi: ***Solent autem percontari, et quaerere, an in eadem aetate et statura corporis omnes resurrecturi sint.***

Prima in duas: in prima probat resurrectionem futuram esse; in secunda determinat quasdam resurrectionis circumstantias, ibi: *Causa enim resurrectionis mortuorum erit vox tubae.* Et circa hoc tria facit: primo determinat resurrectionis causam; secundo tempus, ibi: *Media autem nocte dicitur venturus;* tertio resurrectionis terminum, ibi: *Quaeri solet, utrum illi quos vivos inveniet Christus, nunquam omnino morituri sunt etc.* Circa secundum duo facit: primo determinat resurrectionis tempus; secundo ex dictis movet quamdam dubitationem, ibi: *Hic quaeritur, utrum electis tunc adsit memoria praecedentium malorum.* Tertia etiam pars dividitur in duas: in prima determinat terminum resurrectionis a quo, scilicet a morte; secundo terminum ad quem, scilicet integritatem corporis, ibi: *Cumque ex praedictis sane credi valeat omnes resurrecturos, credendum est etiam quod omnes resurgent incorrupti, non utique impassibiles.* Circa primum duo facit: primo inquirit, utrum omnes moriantur, ut a morte resurgere possint; secundo explanat quoddam quod circa determinata dubium esse posset, ibi: *His autem adjiciendum est.*

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur quinque: 1.° de ipsa resurrectione; 2.° de causis ejus; 3.° de tempore; 4.° de termino a quo erit resurrectio, quia de termino ad quem in sequenti dicetur; 5.° de memoria et cognitione resurgentium.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum corporum resurrectio sit futura. — (*4 cont. Gent., cap.* 79, 80 *et* 81; *et* 1 *Corinth.* 15, *lect.* 7.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod corporum resurrectio non sit futura. Job 14, 12: *Homo, cum dormierit, non resurget, donec alteratur caelum.* Sed caelum nunquam alteretur: quia terra, de qua minus videtur, in aeternum stat, ut patet Eccle. 1. Ergo homo mortuus nunquam resurget.

2. Praeterea, Dominus Matth. 22, 32, probat resurrectionem per auctoritatem illam: *Ego sum Deus Abraham, Deus Isaac, Deus Jacob*: quia *non est Deus mortuorum, sed viventium.* Sed constat quod quando illa verba dicebantur, Abraham, Isaac et Jacob non vivebant corpore, sed solum anima. Ergo resurrectio non erit corporum, sed solum animarum.

3. Praeterea, Apostolus, 1 Corinth. 15, videtur probare resurrectionem ex remuneratione laborum quos in hac vita sustinent sancti, qui si in hac vita tantum confidentes essent, miserabiliores essent omnibus hominibus. Sed sufficiens remuneratio omnium laborum hominis potest esse in anima tantum: non enim oportet quod instrumentum simul cum operante remuneretur: corpus enim animae instrumentum est; unde etiam in purgatorio ubi animae puniuntur pro his quae gesserunt in corpore, anima sine corpore punitur. Ergo non oportet ponere resurrectionem corporum, sed sufficit ponere resurrectionem animarum, quae est dum transferuntur de morte culpae et miseriae in vitam gratiae et gloriae.

4. Praeterea, ultimum rei est perfectissimum in re, quia per illud attingit finem suum. Sed perfectissimus status animae est ut sit a corpore separata: quia in hoc statu conformior est Deo et Angelis, et magis pura, quasi separata ab omni extranea natura. Ergo separatio a corpore est ultimus status ejus; et ita ex hoc statu non redit ad corpus, sicut nec ex viro fit puer.

5. Praeterea, mors corporalis in poenam homini est inflicta pro prima praevaricatione, ut patet Genes. 2: sicut et mors spiritualis, quae est separatio animae a Deo, est inflicta homini pro peccato mortali. Sed de morte spirituali nunquam redeunt ad vitam post sententiam damnationis acceptam. Ergo nec de morte corporali ad vitam corporalem erit regressus; et sic resurrectio non erit.

Sed contra est quod dicitur Job 19, 25: *Scio quod redemptor meus vivit, et in novissimo die de terra surrecturus sum, et rursum circumdabor pelle mea.* Ergo resurrectio erit etiam corporum.

Praeterea, donum Christi est majus quam peccatum Adae, ut patet Rom. 5. Sed mors per peccatum introducta est: quia si peccatum non fuisset, mors nulla esset. Ergo per donum Christi a morte reparabitur ad vitam.

Praeterea, membra debent esse corpori conformia. Sed caput nostrum vivit et in aeternum vivet in corpore et anima: quia *resurgens ex mortuis jam non moritur,* ut patet Rom. 6, 9. Ergo et homines, qui sunt ejus membra, vivent in corpore et anima; et sic oportet carnis resurrectionem esse.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod resurrectio non erit omnium generaliter. In Psalmo enim 1, 2, dicitur: *Non resurgent impii in judicio.* Sed resurrectio non erit hominum nisi tempore judicii universalis. Ergo impii nullo modo resurgent.

2. Praeterea, Daniel. 12, 2, dicitur: *Multi de his qui dormiunt in pulvere, evigilabunt.* Sed haec locutio quamdam partitionem (1) importat. Ergo non omnes resurgent.

3. Praeterea, per resurrectionem homines conformantur Christo resurgenti; unde 1 Corinth. 15, concludit Apostolus, quod si Christus resurrexit, et nos resurgemus. Sed illi soli debent Christo resurgenti conformari qui ipsius imaginem portaverunt, quod est solum bonorum. Ergo ipsi soli resurgent.

4. Praeterea, poena non dimittitur nisi ablata culpa. Sed mors corporalis est poena originalis peccati. Ergo cum non omnibus (2) sit dimissum originale peccatum, non omnes resurgent.

5. Praeterea, sicut per gratiam Christi renascimur, ita per gratiam ejus resurgemus. Sed illi qui in maternis uteris moriuntur, nunquam potuerunt renasci. Ergo nec resurgere poterunt; et sic non omnes resurgent.

Sed contra est quod dicitur Joan. 5, 28: *Omnes qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei; et qui audierint, vivent.* Ergo omnes mortui resurgent.

Praeterea, 1 Corinth. 15, 51, dicitur: *Omnes quidem resurgemus.*

---

(1) *Al.* participationem.
(2) *Al.* omne.

Praeterea, resurrectio ad hoc necessaria est, ut resurgentes recipiant pro meritis poenam vel praemium. Sed omnibus debetur poena vel praemium pro merito proprio, sicut adultis; vel alieno, sicut parvulis. Ergo omnes surgent.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod resurrectio sit naturalis. Quia, sicut dicit Damascenus in 3 lib. (de Fide orthod., cap. 7), *quod communiter in omnibus respicitur, naturam characterizat in his quae sub ipsa sunt atomis.* Sed resurrectio in omnibus communiter invenitur. Ergo est naturalis.

2. Praeterea, Gregorius dicit (14 Moral., cap. 14): *Qui resurrectionis fidem ex obedientia non tenent, certe hanc ex ratione tenere debuerant. Quid enim quotidie nisi resurrectionem nostram mundus in elementis suis imitatur?* Et ponit exemplum de luce, quae quasi moriendo oculis subtrahitur, et rursus quasi resurgendo revocatur; et de arbustis, quae viriditatem amittunt, et rursus quasi resurgentia reparantur; et de seminibus, quae putrescendo moriuntur, et rursum germinando quodammodo resurgunt: quod etiam exemplum Apostolus ponit 1 Corinth. 15. Sed nihil potest ex naturalibus operibus ratione cognosci nisi naturale. Ergo resurrectio erit naturalis.

3. Praeterea, illa quae sunt praeter naturam, non multo tempore manent, quia sunt quasi violenta. Sed vita quae per resurrectionem reparatur, in aeternum manebit. Ergo resurrectio erit naturalis.

4. Praeterea, illud ad quod tota naturae expectatio intendit, maxime videtur esse naturale. Sed resurrectio et glorificatio sanctorum est hujusmodi, ut patet Rom. 8. Ergo resurrectio erit naturalis.

5. Praeterea, resurrectio est motus quidam ad perpetuam conjunctionem animae et corporis. Sed motus est naturalis qui terminatur ad quietem naturalem, ut patet 5 Physic. (text. 60, et deinceps). Perpetua autem conjunctio animae et corporis erit naturalis: quia cum anima sit proprius motor corporis, habet sibi corpus proportionatum; et ita in perpetuum est naturaliter vivificabile ab ipsa, sicut ipsa in perpetuum vivit. Ergo resurrectio erit naturalis.

Sed contra, a privatione in habitum non fit regressus secundum naturam. Sed mors est privatio vitae. Ergo resurrectio, per quam est reditus de morte ad vitam, non est naturalis.

Praeterea, ea quae sunt unius speciei, unum habent determinatum modum originis; unde animalia quae generantur ex putrefactione et ex semine nunquam sunt unius speciei, ut dicitur a Commentatore in 8 Physic. (comm. 46). Sed naturalis modus quo homo oritur, est generatio ejus ex simili in specie; quod non erit in resurrectione: quare non est naturalis.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod secundum diversas sententias de ultimo fine hominis diversificatae sunt sententiae ponentium vel negantium resurrectionem. Ultimus enim finis hominis quem omnes homines naturaliter desiderant, est beatitudo; quam quidam homini posse provenire in hac vita posuerunt; unde non cogebantur ponere aliam vitam post istam, in qua homo ultimam suam perfectionem consequeretur; et sic resurrectionem negabant. Sed hanc opinionem satis probabiliter excludit varietas fortunae, et infirmitas humani corporis, scientiae et virtutis imperfectio et instabilitas, quibus omnibus beatitudinis perfectio impeditur, ut Augustinus prosequitur in fine de Civ. Dei. Et ideo alii posuerunt aliam vitam esse post hanc vitam, inquantum homo secundum animam tantum vivebat post mortem; et hanc vitam ponebant sufficere ad naturale desiderium implendum de beatitudine consequenda. Unde Porphyrius dicebat, ut Augustinus dicit in lib. de Civ. Dei (22, cap. 26), quod animae, ad hoc quod beata sit, omne corpus fugiendum est: unde tales resurrectionem non ponebant. Hujusmodi autem opinionis apud diversos diversa erant falsa fundamenta. Quidam enim haeretici posuerunt omnia corporalia esse a malo principio, spiritualia vero a bono; et secundum hoc oportebat quod anima summe perfecta non esset, nisi a corpore separata, per quod a suo principio distrahitur, cujus participatio ipsam beatam facit; et ideo omnes haereticorum sectae quae ponunt corporalia a diabolo esse creata vel formata, negant corporum resurrectionem. Hujusmodi autem fundamenti falsitas in secundi libri principio ostensa est. Quidam vero posuerunt totam hominis naturam in anima constare, ita ut anima corpore uteretur sicut instrumento, aut sicut nauta navi; unde secundum hanc opinionem sequitur quod sola anima beatificata naturali desiderio beatitudinis non frustraretur; et sic non oportet ponere resurrectionem. Sed hoc fundamentum sufficienter Philosophus in 2 de Anima (text. 7 et 24) destruit, ostendens animam corpori sicut formam materiae uniri. Et sic patet quod si in hac vita homo non potest esse beatus, necesse est resurrectionem ponere.

Ad primum ergo dicendum, quod caelum nunquam alteretur quantum ad substantiam, sed alteretur quantum ad effectum virtutis, per quam movet ad generationem et corruptionem inferiorum, ratione cujus dicit Apostolus 1 Corinth. 7, 31: *Praeterit figura hujus mundi.*

Ad secundum dicendum, quod anima Abrahae non est, proprie loquendo, ipse Abraham, sed est pars ejus; et sic de aliis; unde vita animae Abrahae non sufficeret ad hoc quod Abraham sit vivens; vel quod Deus Abraham sit Deus viventis; sed exigitur vita totius conjuncti, scilicet animae et corporis; quae quidem vita quamvis non esset actu quando verba proponebantur, erat tamen in ordine utriusque partis ad resurrectionem. Unde Dominus per verba illa subtilissime et efficaciter probat resurrectionem.

Ad tertium dicendum, quod anima non comparatur ad corpus solum ut operans ad instrumentum quo operatur, sed etiam ut forma ad materiam; unde operatio est conjuncti, et non tantum animae, ut patet per Philosophum in 1 de Anima (text. com. 12, 14 et 16). Et quia operanti debetur operis merces, oportet quod ipse homo compositus ex anima et corpore operis sui mercedem accipiat. Venialia autem sicut dicunt peccata quasi disponentia ad peccandum, non quod simpliciter habeant et perfecte rationem peccati; ita poena quae eis redditur in purgatorio, non est simpliciter retributio, sed magis purgatio quaedam, quae seorsum fit in corpore per mortem et incinerationem, et in anima per purgatorium ignem.

Ad quartum dicendum, quod ceteris paribus

perfectior est status animae in corpore quam extra corpus, quia est pars totius compositi, et omnis pars integralis materialis est respectu totius; quamvis sit Deo conformior secundum quid. Tunc enim, simpliciter loquendo, est aliquid maxime Deo conforme quando habet quidquid suae naturae conditio requirit, quia tunc perfectionem divinam maxime imitatur; unde cor animalis magis est conforme Deo immobili quando movetur, quam quando quiescit, quia perfectio cordis est etiam moveri, et ejus quies est ejus destructio.

Ad quintum dicendum, quod mors corporalis introducta est per peccatum Adae, quod est morte Christi deletum; unde poena illa non manet in perpetuum. Sed peccatum mortale, quod mortem aeternam per impoenitentiam inducit, ultra non expiabitur; et ideo mors illa aeterna erit.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod ea quorum ratio sumitur ex natura speciei, oportet similiter inveniri in omnibus quae sunt speciei ejusdem. Talis autem est resurrectio; haec enim est ejus ratio, ut ex dictis patet, quod anima in perfectione ultima speciei humanae esse non potest a corpore separata; unde nulla anima in perpetuum remanebit a corpore separata; et ideo necesse est, sicut unum, ita omnes resurgere.

Ad primum ergo dicendum, quod Psalmista loquitur de spirituali resurrectione, qua impii non resurgent in judicio discussionis conscientiae, ut Glossa exponit. Vel loquitur de impiis qui sunt omnino infideles, qui non resurgent ut judicentur, jam enim judicati sunt.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus (de Civ. Dei lib. 20, cap. 23), exponit, *multi*, idest omnes; et hic modus loquendi frequenter invenitur in sacra Scriptura. Vel perditio potest intelligi quantum ad pueros damnatos, qui quamvis resurgant, non proprie dicuntur evigilare, cum nec sensum poenae nec gloriae habituri sint; vigilia enim est solutio sensus.

Ad tertium dicendum, quod tam boni quam mali conformantur Christo, vivendo in hac vita, in his quae ad naturam speciei pertinent, non autem in his quae ad gratiam spectant; et ideo omnes ei conformabuntur in reparationem vitae naturalis, non autem in similitudine gloriae, sed soli boni.

Ad quartum dicendum, quod mortem quae est poena originalis peccati, illi qui in originali decedunt, exsolverunt moriendo; unde non obstante culpa originali possunt a morte resurgere. Poena enim originalis peccati magis est mori quam morte detineri.

Ad quintum dicendum, quod renascimur per gratiam Christi nobis datam, sed resurgimus per gratiam Christi, qua factum est ut nostram naturam susciperet, quia ex hoc ei in naturalibus conformamur; unde illi qui in maternis uteris decedunt, quamvis renati non fuerint per susceptionem gratiae, tamen resurgunt propter conformitatem naturae ad ipsum, quam consecuti sunt ad perfectionem humanae speciei pertingentes.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod motus sive actio aliqua se habet ad naturam tripliciter. Est enim aliquis motus sive actio, cujus natura nec est principium nec terminus; et alius motus quandoque est a principio supra naturam, ut patet de glorificatione corporis, quandoque autem a principio alio quocumque, sicut patet de motu violento lapidis sursum, qui terminatur ad quietem violentam. Est etiam aliquis motus cujus principium et terminus est natura, ut patet in motu lapidis deorsum. Est etiam aliquis motus cujus terminus est natura, sed non principium, sed quandoque aliquid supra naturam, sicut patet in illuminatione caeci; quia visus naturalis est, sed illuminationis principium est supra naturam; quandoque autem aliud, ut patet in acceleratione florum vel fructuum per artificium facta. Quod autem principium sit natura, et non terminus, esse non potest; quia principia naturalia sunt ad determinatos effectus definita, ultra quos se extendere non possunt. Operatio ergo vel motus primo modo se habens ad naturam nullo modo potest dici naturalis; sed vel est miraculosa, si sit a principio supra naturam; vel violenta, si sit ab alio quocumque principio. Operatio autem vel motus secundo modo se habens ad naturam, est simpliciter naturalis. Sed operatio quae tertio modo se habet ad naturam, non potest dici simpliciter naturalis, sed secundum quid; inquantum scilicet perducit ad id quod secundum naturam est; sed vel dicitur miraculosa, vel artificialis, vel violenta. Naturale enim proprie dicitur quod secundum naturam est; secundum naturam autem esse dicitur habens naturam, et quae consequuntur naturam, ut patet in 2 Physic. (text. 4 et 5). Unde motus, simpliciter loquendo, non potest dici naturalis, nisi ejus principium sit natura. Resurrectionis autem principium natura esse non potest, quamvis ad vitam naturae resurrectio terminetur. Natura enim est principium motus in eo in quo est, vel activum, ut patet in motu gravium et levium, et in alterationibus naturalibus animalium; vel passivum, ut patet in generatione simplicium corporum. Passivum autem principium naturalis generationis est potentia passiva naturalis, quae semper habet aliquam potentiam activam sibi respondentem in natura, ut dicitur 9 Metaph. (text. 2). Nec differt, quantum ad hoc, sive respondeat passivo principio activum principium in natura respectu ultimae perfectionis, scilicet formae; sive respectu dispositionis quae est necessitas ad formam ultimam, sicut est in generatione hominis secundum positionem fidei; vel etiam de omnibus aliis secundum opinionem Platonis et Avicennae. Nullum autem activum principium resurrectionis est in natura neque respectu conjunctionis animae ad corpus, neque respectu dispositionis quae est necessitas ad talem conjunctionem; quia talis dispositio non potest a natura induci nisi determinato modo per viam generationis ex semine. Unde etsi ponatur esse aliqua potentia passiva ex parte corporis, seu etiam inclinatio quaecumque ad animae conjunctionem, non est talis quod sufficiat ad rationem motus naturalis; unde resurrectio, simpliciter loquendo, est miraculosa, non naturalis, nisi secundum quid, ut ex dictis patet.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus loquitur de illis quae inveniuntur in omnibus individuis ex principiis naturae creatis; non enim si divina operatione omnes homines dealbarentur, vel in uno loco congregarentur, sicut tempore diluvii factum est, propter hoc albedo esset proprietas naturalis hominis, vel esse in tali loco.

Ad secundum dicendum, quod ex rebus naturalibus non cognoscitur aliquid non naturale (1)

(1) *Al.* ratione demonstrante non naturale.

ratione demonstrante; sed ratione persuadente potest cognosci aliquid supra naturam; quia eorum quae supra naturam sunt, ea quae sunt in natura, aliquam similitudinem repraesentant; sicut unio corporis et animae repraesentat unionem spiritus ad Deum per gloriam fruitionis, ut Magister in 2, dist. 1, dixit; et simili modo exempla quae Apostolus et Gregorius inducunt, fidei resurrectionis persuasive adminiculantur.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit de operatione illa quae determinatur ad id quod non est per naturam, sed naturae contrarium; hoc autem non est in resurrectione; et ideo non est ad propositum.

Ad quartum dicendum, quod tota operatio naturae est sub operatione divina, sicut operatio inferioris artis sub operatione superioris; unde sicut omnis operatio inferioris artis expectat aliquem finem ad quem non pervenitur nisi operatione artis superioris inducentis formam, vel utentis artificio facto; ita ad ultimum finem, ad quem tota naturae expectatio tendit, non potest perveniri operatione naturae; et propter hoc consecutio ejus non est naturalis.

Ad quintum dicendum, quod quamvis non possit esse motus naturalis qui terminatur ad quietem violentam, tamen potest esse motus non naturalis qui terminatur ad quietem naturalem, ut ex dictis patet.

ARTICULUS II.

Utrum Christi resurrectio sit causa nostrae resurrectionis. — (*3 p., qu.* 56, *art.* 1 *et* 2; *et* 1 *ad Thess., cap.* 4, *lect.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christi resurrectio non sit causa nostrae resurrectionis. Posita enim causa ponitur effectus. Sed posita resurrectione Christi non est secuta statim resurrectio aliorum mortuorum. Ergo resurrectio ejus non est causa nostrae resurrectionis.

2. Praeterea, effectus non potest esse nisi causa praecesserit. Sed resurrectio mortuorum esset, etiamsi Christus non resurrexisset; erat enim alius modus possibilis Deo ut homo liberaretur. Ergo resurrectio Christi non est causa nostrae resurrectionis.

3. Praeterea, idem est factivum unius in tota una specie. Sed resurrectio erit omnibus hominibus communis. Cum ergo resurrectio Christi non sit causa sui ipsius, non erit causa aliarum resurrectionum.

4. Praeterea, in effectu relinquitur aliquid de similitudine causae. Sed resurrectio, ad minus quorumdam, scilicet malorum, non habet aliquid simile resurrectioni Christi. Ergo resurrectionis illorum non erit causa resurrectio Christi.

Sed contra, illud quod est primum in quolibet genere, est causa eorum quae sunt post, ut patet in 2 Metaph. (text. 4). Sed Christus ratione suae resurrectionis corporalis dicitur primitiae dormientium (1) 1 Cor., 5, et primogenitus mortuorum Apoc. 1. Ergo sua resurrectio est causa resurrectionis aliorum.

Praeterea resurrectio Christi magis convenit cum nostra resurrectione corporali quam cum resurrectione spirituali, quae est per justificationem. Sed resurrectio Christi est causa justificationis nostrae, ut patet Rom. 4, 25: *Resurrexit propter justificationem nostram.* Ergo est causa nostrae resurrectionis corporalis.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod vox tubae non sit causa resurrectionis nostrae. Dicit enim Damascenus (lib. 4 de Fide orthod., cap. 28): *Crede resurrectionem futuram divina voluntate, virtute et nutu.* Ergo cum haec sint sufficiens causa resurrectionis, non oportet ponere causam ejus vocem tubae.

2. Praeterea, frustra vox emittitur ad eum qui audire non potest. Sed mortui non habebunt auditum. Ergo non est conveniens quod vox aliqua formetur ad resuscitandum eos.

3. Praeterea, si vox aliqua sit causa resurrectionis, hoc non erit nisi per virtutem divinitus voci datam; unde super illud Psalm. 67, 34: *Dabit voci suae vocem virtutis*, dicit Glossa, *resuscitandi corpora.* Sed ex quo potentia data est, quamvis alicui miraculose detur, tamen actus qui sequitur, est naturalis; sicut patet in caecis miraculose illuminatis, qui naturaliter vident. Ergo si vox aliqua esset causa resurrectionis, resurrectio esset naturalis; quod falsum est.

Sed contra est quod dicitur 1 Thessal. 4, 15: *Ipse Dominus . . . in tuba Dei descendet de caelo, et mortui qui in Christo sunt, resurgent primi.*

Praeterea, Joan. 5, 25 et 28 dicitur: *Qui in monumentis sunt, audient vocem Filii Dei; et qui audierint, vivent.* Haec autem vox dicitur tuba, ut in littera patet. Ergo etc.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod nullo modo ad resurrectionem Angeli operentur. Quia majoris virtutis est ostensiva resurrectio mortuorum quam generatio hominum. Sed quando homines generantur, anima non infunditur corpori mediantibus Angelis. Ergo nec resurrectio, quae est iterata conjunctio animae corpori, fiet ministerio Angelorum.

2. Praeterea, si ad aliquos Angelos hoc ministerium pertineat, maxime videtur pertinere ad Virtutes, quarum est miraculosa facere. Sed eis non ascribitur, sed Archangelis, ut in littera patet. Ergo resurrectio non fiet ministerio Angelorum.

Sed contra est quod dicitur 1 Thessal., 4, quod Dominus in voce Archangeli descendet de caelo, et mortui resurgent. Ergo resurrectio mortuorum ministerio angelico complebitur.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod Christus ratione humanae naturae dicitur Dei et hominum mediator, ut in 3 lib., dist. 19, qu. unic., art. 5, quaestiunc. 2 et 3 dictum est; unde divina dona a Deo in homines mediante Christi humanitate proveniunt. Sicut ergo (1) a morte spirituali liberari non possumus nisi per gratiae donum divinitus datum, ita nec a morte corporali nisi per resurrectionem divina virtute factam; et ideo sicut Christus primitias gratiae suscepit divinitus, et ejus gratia est causa nostrae

(1) *Al. deest* dormientium.

(1) *Al. deest* ergo.

gratiae; quia *de plenitudine ejus nos omnes accepimus; gratiam pro gratia;* Joan. 1, 16: ita in ipso inchoata est resurrectio, et resurrectio sua causa est nostrae resurrectionis: ut sic Christus, inquantum est Deus, sit prima causa nostrae resurrectionis quasi aequivoca: sed inquantum est Deus et homo resurgens, est causa proxima, et quasi univoca, nostrae resurrectionis. Causa autem univoca agens producit effectum in similitudine suae formae; unde non solum est causa efficiens, sed exemplaris, istius effectus. Hoc autem contingit dupliciter. Quandoque enim ipsa forma, per quam attenditur similitudo agentis ad effectum, est directe principium actionis qua producitur ille effectus, sicut calor in igne calefaciente. Quandoque autem illius actionis qua effectus producitur, non est principium primo et per se ipsa forma secundum quam attenditur similitudo, sed principia illius formae; sicut si homo albus generaret hominem album, ipsa albedo generantis non est principium generationis activae; et tamen albedo generantis dicitur causa albedinis generati, quia principia albedinis in generante sunt principia generativa facientia albedinem in generato; et per hunc modum resurrectio Christi est causa nostrae resurrectionis; quia illud quod facit resurrectionem Christi, qui est causa efficiens univoca nostrae resurrectionis, agit ad resurrectionem nostram, scilicet virtus Divinitatis ipsius Christi, quae sibi et Patri communis est; unde dicitur Roman. 8, 2: *Qui suscitavit Jesum Christum a mortuis, vivificabit mortalia corpora nostra.* Sed ipsa resurrectio Christi virtute Divinitatis adjunctae est causa quasi instrumentalis resurrectionis nostrae; operationes enim divinae agebantur mediante carne Christi quasi quodam organo, sicut ponit exemplum Damascenus in 3 lib. (de Fid. orthod., cap. 15), de tactu corporali quo mundavit leprosum, Matth. 8.

Ad primum ergo dicendum, quod causa sufficiens statim producit effectum suum ad quem ordinatur immediate, non autem effectum (1) ad quem ordinatur mediante alio, quantumcumque sit sufficiens; sicut calor, quantumcumque sit intensus, non statim in primo instanti causat calorem, sed statim incipit movere ad calorem, quia calor est effectus ejus mediante motu. Resurrectio autem Christi dicitur causa nostrae resurrectionis, ut dictum est, non quia ipsa agat resurrectionem nostram, sed mediante principio suo, scilicet virtute divina, quae nostram resurrectionem faciet ad similitudinem resurrectionis Christi. Virtus autem omnia operatur mediante voluntate, quae est propinquissima effectui; unde non oportet quod statim resurrectione Christi facta, nostra resurrectio sit secuta; sed tunc sequitur quando voluntas Dei ordinavit.

Ad secundum dicendum, quod virtus divina non alligatur causis aliquibus secundis, quin effectus illarum posset immediate, vel aliis causis mediantibus, producere; sicut posset generationem inferiorum corporum causare etiam motu caeli non existente; et tamen secundum ordinem quem in rebus statuit, motus caeli est causa generationis inferiorum corporum. Similiter etiam secundum ordinem quem rebus humanis divina providentia praefixit, resurrectio Christi est causa nostrae resurrectionis; potuit tamen alium ordinem praefigere; et tunc esset alia causa nostrae resurrectionis, qualem Deus ordinasset.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procedit quando omnia quae sunt in una specie, habent eumdem ordinem ad causam primam illius effectus qui est inducendus in totam speciem. Sic autem non est in proposito: quia humanitas Christi propinquior est Divinitati, cujus virtus est prima causa resurrectionis, quam humanitas aliorum; unde resurrectio Christi causatur a Divinitate immediate; sed resurrectio aliorum mediante Christo homine resurgente.

Ad quartum dicendum, quod resurrectio omnium hominum habebit aliquid de similitudine resurrectionis Christi, quod scilicet pertinet (1) ad vitam naturae, secundum quam omnes Christo fuerunt conformes; et ideo omnes resurgunt in vitam immortalem. Sed in sanctis, qui fuerunt Christo conformes per gratiam, erit conformitas quantum ad ea quae sunt gloriae.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod causam effectui oportet aliquo modo conjungi: quia movens et motum, faciens et factum sunt simul, ut probatur in 7 Physic. (text. 10, 11, 12). Christus autem resurgens est causa univoca nostrae resurrectionis, ut supra dictum est; unde oportet quod in resurrectione corporum communi aliquo signo corporali dato Christus resurgens operetur: quod quidem signum, ut quidam dicunt, erit ad litteram vox Christi resurrectionem imperantis, sicut imperavit mari et cessavit tempestas, Matth. 5, 8. Quidam vero dicunt, quod hoc signum nihil aliud erit quam ipsa praesentatio evidens Filii Dei in mundo, de qua dicitur Matth. 24, 27: *Sicut fulgur quod venit ab oriente, et apparet in occidente, ita erit adventus Filii hominis.* Et innituntur auctoritati Gregorii, qui dicit (2) (lib. 39 Moral., cap. 32), quod tubam sonare nihil aliud est quam mundo ut judicem Filium demonstrare. Et secundum hoc ipsa apparitio Filii Dei vox ejus dicitur: quia ei apparenti obediet tota natura ad corporum humanorum reparationem sicut imperanti; unde in jussu venire dicitur 1 Thessal. 4; et sic ejus apparitio inquantum habet vim cujusdam imperii, vox ejus dicitur; et haec vox quaecumque sit, quandoque dicitur clamor quasi praeconis ad judicium citantis; quandoque autem dicitur sonus tubae, vel propter evidentiam, ut in littera dicitur, vel propter convenientiam ad usum tubae qui erat in veteri testamento: tuba enim congregabantur ad concilium, commovebantur ad praelium, et vocabantur ad festum. Resurgentes autem congregantur ad concilium judicii, ad praelium quo orbis terrarum pugnabit contra insensatos, ad festum aeternae solemnitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus in verbis illis circa materialem causam resurrectionis tria tangit; scilicet voluntatem divinam quae imperat, virtutem quae exequitur, et facilitatem exequendi, in hoc quod nutum adjunxit, ad similitudinem eorum quae in nobis sunt: illud enim valde

(1) *Al.* non autem ad effectus. *Nicolai:* non sic autem effectum.

(1) *Nicolai*: illud scilicet.

(2) Sub his verbis expresse non occurrit, sed sic in Pastorali, part. 2, cap. 4, praeconis officium esse ut ante adventum judicis, qui terribiliter sequitur, quasi tuba clamando gradiatur (*Ex edit. P. Nicolai*).

facile est nobis facere quod statim ad dictum nostrum fit; sed multo major apparet facilitas. si ante verbum prolatum, ad primum signum voluntatis, quod nutus dicitur, executio nostrae voluntatis per ministros fiat; et talis noster nutus est quaedam causa praedictae executionis, inquantum per ipsum inducuntur alii ad nostram voluntatem explendam; nutus autem divinus, quo fiet resurrectio, nihil est aliud quam signum ab ipso datum, cui natura tota obediet ad resurrectionem mortuorum; et hoc signum idem est quod vox tubae, ut ex dictis patet.

Ad secundum dicendum, quod sicut formae sacramentorum habent virtutem sanctificandi, ut supra dictum est, non ex hoc quod audiuntur, sed ex hoc quod proferuntur; ita illa vox, quidquid sit, habebit efficaciam instrumentalem ad resuscitandum, non ex hoc quod sentitur, sed ex hoc quod profertur; sicut etiam vox ex ipsa impulsione aeris excitat dormientem solvendo organum sentiendi, non ex hoc quod cognoscatur; quia judicium de voce pervenientе ad aures sequitur excitationem, et non est causa ejus.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si virtus data illi voci esset ens perfectum in natura: quia tunc quod ex ea procederet, virtutem jam naturalem factam principium haberet. Non autem est talis virtus illa, sed qualis supra dictum est esse in formis sacramentorum.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod Augustinus dicit in 3 de Trinit. (cap. 4), quod sicut corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine reguntur; ita omnino corpora reguntur a Deo per spiritum vitae rationalem; et hoc etiam Gregorius in 4 Dialog. tangit. Unde in omnibus quae corporaliter a Deo fiunt, utitur Deus ministerio Angelorum. In resurrectione autem est aliquid ad transmutationem corporum pertinens, scilicet collectio cinerum, et eorum praeparatio ad reparationem humani corporis; unde quantum ad hoc in resurrectione utetur Deus ministerio Angelorum. Sed anima sicut immediate a Deo creata est, ita immediate a Deo corpori iterato unietur sine aliqua operatione Angelorum. Similiter etiam gloriam corporis ipse faciet absque ministerio Angelorum, sicut et animam immediate glorificat. Et istud Angelorum ministerium vox dicitur secundum unam expositionem, quae tangitur in littera.

Ad primum ergo patet solutio ex dictis.

Ad secundum dicendum, quod ministerium illud erit principaliter unius Archangeli, scilicet Michaelis, qui est Princeps Ecclesiae, sicut fuit synagogae, sicut dicitur Daniel. 10: qui tamen agit ex influentia virtutum, et aliorum superiorum ordinum; unde quod ipse faciet, superiores ordines quodammodo facient. Similiter inferiores Angeli cooperabuntur ei circa resurrectionem singulorum, quorum custodiae deputati fuerunt; et sic vox illa potest dici unius et plurium Angelorum.

ARTICULUS III.

Utrum tempus resurrectionis oporteat differri usque ad finem mundi, ut omnes simul resurgant.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod tempus resurrectionis non oporteat differri usque ad finem mundi, ut omnes simul resurgant. Quia major est convenientia capitis ad membra quam membrorum ad invicem, sicut causae ad effectus quam effectuum ad invicem. Sed Christus, qui est caput nostrum, non distulit resurrectionem suam usque ad finem mundi, ut simul cum omnibus resurgeret. Ergo nec oportet quod priorum sanctorum resurrectio usque ad finem mundi differatur, ut simul cum aliis resurgant.

2. Praeterea, resurrectio capitis causa est resurrectionis membrorum. Sed resurrectio quorumdam membrorum nobilium propter vicinitatem ad caput, non est dilata usque ad finem mundi, sed statim resurrectionem Christi secuta est, sicut pie creditur de beata Virgine et Joanne Evangelista. Ergo et aliorum resurrectio tanto propinquior erit resurrectioni Christi, quanto per gratiam et meritum magis ei fuerint conformes.

3. Praeterea, status novi testamenti est perfectior, et expressius portat imaginem Christi, quam status veteris. Sed quidam patres veteris testamenti Christo resurgente resurrexerunt, sicut dicitur Matth. 27, 52, quod *multa corpora sanctorum qui dormierant, resurrexerunt.* Ergo videtur quod nec sanctorum novi testamenti resurrectio differri debeat usque ad finem mundi, ut sit omnium simul.

4. Praeterea, post finem mundi non erit aliquis annorum numerus. Sed post resurrectionem mortuorum adhuc computantur multi anni usque ad resurrectionem aliorum, ut patet Apoc. 20; dicitur enim ibi vers. 4: *Vidi . . . animas decollatorum propter testimonium Jesu, et propter verbum Dei;* et infra: *Et vixerunt, et regnaverunt cum Christo mille annis*; et *ceteri mortuorum non vixerunt, donec consummentur mille anni.* Ergo resurrectio omnium non differtur usque ad finem mundi, ut sit omnium simul.

Sed contra est quod Job 24: *Homo cum dormierit, non resurget, donec atteratur caelum, nec evigilabit ut resurgat de somno suo*; et loquitur de somno mortis. Ergo usque ad finem mundi, quando caelum atteretur, resurrectio hominum differtur.

Praeterea, Hebr. 11, 39, dicitur: *Hi omnes* (1) *testimonio fidei probati non acceperunt repromissionem*, idest plenam animae et corporis beatitudinem, *Deo aliquod aliud pro nobis providente, ne sine nobis consummarentur*, idest perficerentur; Glossa: *ut communi gaudio omnium majus fieret gaudium singulorum.* Sed non erit ante resurrectio quam corporum glorificatio: quia *reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae;* Phil. 3, 21: et resurrectionis filii erunt sicut Angeli in caelo, ut patet Matth. 22. Ergo resurrectio differtur usque ad finem mundi, in quo omnes simul resurgent.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod tempus illud non sit occultum. Quia cujus principium est determinatum et scitum, et finis potest determinate sciri; eo quod omnia mensurantur quadam periodo, ut dicitur in 2 de Generatione (text. 57). Sed principium mundi determinate scitur. Ergo et finis ipsius potest determinate sciri; et tunc erit tempus resurrectionis, et judicii: ergo tempus illud non est occultum.

2. Praeterea, Apoc. 17 dicitur, quod mulier,

---

(1) Al. *homines*.

per quam Ecclesia significatur, habet locum paratum a Deo, in quo pascatur diebus mille ducentis sexaginta. Daniel. etiam 21, ponitur determinatus numerus dierum, per quos anni significari videntur, secundum illud Ezech. 4, 6: *Diem pro anno dedit tibi.* Ergo ex sacra Scriptura potest sciri determinate finis mundi, et resurrectionis tempus.

3. Praeterea, status novi testamenti praefiguratus fuit in veteri testamento. Sed scimus determinate tempus in quo vetus testamentum statum habuit. Ergo et potest sciri determinate tempus in quo novum testamentum statum habebit. Sed novum testamentum habebit statum usque ad finem mundi; unde dicitur Matth. ult., 20: *Ecce ego vobiscum sum usque ad consummationem saeculi.* Ergo potest sciri finis mundi, et resurrectionis tempus.

Sed contra, illud quod est ignoratum ab Angelis, est etiam hominibus multo magis occultum; quia ea ad quae homines naturali ratione pertingere possunt, multo limpidius et certius Angeli naturali cognitione cognoscunt; similiter etiam revelationes hominibus non fiunt nisi mediantibus Angelis, ut patet per Dionysium, 4 cap. cael. Hier. Sed Angeli nesciunt tempus determinate, ut patet Matth. 24, 36: *De die illa et hora nemo scit, neque Angeli caelorum.* Ergo tempus illud est hominibus occultum.

Praeterea, Apostoli magis fuerunt conscii secretorum Dei quam alii sequentes, ut dicitur Rom. 8, 23: *Ipsi primitias spiritus habent;* Glossa interlinealis: *tempore prius, et ceteris abundantius.* Sed eis de hoc ipso quaerentibus dictum est, Act. 1, 7: *Non est vestrum nosse tempora et momenta, quae Pater in sua potestate posuit.* Ergo multo magis est aliis occultum.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod resurrectio non fiet subito, sed successive. Quia Ezech. 37, 7, praenuntiatur resurrectio mortuorum, ubi dicitur: *Accesserunt ossa ad ossa; et vidi, et ecce super ea nervi et carnes ascenderunt, et extenta est in eis cutis desuper; et spiritum non habebant.* Ergo reparatio corporum tempore praecedit conjunctionem animarum; et sic resurrectio non erit subita.

2. Praeterea, illud ad quod exiguntur plures actiones se consequentes, non potest subito fieri. Sed ad resurrectionem exiguntur plures actiones se consequentes, scilicet collectio cinerum, reformatio corporis, et infusio animae. Ergo resurrectio non fiet subito.

3. Praeterea, omnis sonus tempore mensuratur. Sed sonus tubae causa erit resurrectionis, ut dictum est. Ergo resurrectio fiet in tempore, et non subito.

4. Praeterea, nullus motus localis potest esse subito, ut dicitur in lib. de Sensato (cap. 7, vel apud S. Thom. lect. 16). Sed ad resurrectionem exigitur aliquis motus localis in collectione cinerum. Ergo non fiet subito.

Sed contra est quod dicitur 1 Corinth. 15, 51: *Omnes quidem resurgemus . . . in momento, in ictu oculi.* Ergo resurrectio erit subito.

Praeterea, virtus infinita subito operatur. Sed, sicut Damascenus dicit (de Fide orth., lib. 4, cap. 17), *crede resurrectionem futuram divina virtute;* de qua constat quod infinita est. Ergo resurrectio fiet subito.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod resurrectio non erit noctis tempore. Quia resurrectio non erit donec atteratur caelum, ut dicitur Job 14. Sed cessante motu caeli, quod dicitur ejus attritio, non erit tempus, neque dies neque nox. Ergo resurrectio non erit in nocte.

2. Praeterea, finis uniuscujusque rei debet esse perfectissimus. Sed tunc erit finis temporis; unde in Apoc. (cap. 10) dicitur quod tempus amplius non erit. Ergo tunc debet esse tempus in sui optima dispositione; et ita debet esse dies.

3. Praeterea, qualitas temporis debet respondere his quae geruntur (1) in tempore. Unde Joan. 14, fit mentio de nocte, quando Judas exivit a consortio lucis. Sed tunc erit perfecta manifestatio omnium quae nunc latent; quia cum venerit Dominus, *illuminabit abscondita tenebrarum, et manifestabit consilia cordium,* ut dicitur 1 Corinth. 4, 5. Ergo debet esse in die.

Sed contra, resurrectio Christi est exemplar nostrae resurrectionis. Sed resurrectio Christi fuit in nocte, ut Gregorius dicit in homil. paschali (homil. 21 in Evang.). Ergo et nostra resurrectio nocturno tempore erit.

Praeterea, adventus Domini comparatur adventui furis in domum, ut patet Lucae 12. Sed fur in tempore noctis in domum venit. Ergo in tempore nocturno veniet. Sed veniente ipso fiet resurrectio, ut dictum est. Ergo resurrectio fiet tempore nocturno.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut Augustinus dicit in 3 de Trin. (cap. 4), divina providentia statuit ut corpora crassiora et inferiora per subtiliora et potentiora quodam ordine regantur; et ideo tota materia corporum inferiorum subjacet variationi secundum motum caelestium corporum; unde esset contra ordinem quem divina providentia in rebus statuit, si materia inferiorum corporum ad statum incorruptionis perduceretur manente motu corporum superiorum. Et quia secundum positionem fidei, resurrectio erit in vitam immortalem conformiter Christo, qui resurgens a mortuis, jam non moritur, ut dicitur Rom. 6; ideo humanorum corporum resurrectio usque ad finem mundi differetur, in quo motus caeli quiescet. Et propter hoc etiam quidam philosophi qui posuerunt motum caeli nunquam cessare, posuerunt reditum humanarum animarum ad corpora mortalia qualia nunc habemus, sive ponerent reditum animae ad idem corpus in fine magni anni, ut Empedocles, sive ad aliud, ut Pythagoras posuit quamlibet animam quodlibet corpus ingredi, ut dicitur in 1 de Anima (text. 52).

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis caput magis conveniat cum membris convenientia proportionis, quae exigitur ad hoc quod in membra influat, quam membra ad invicem; tamen caput habet causalitatem quamdam super membra, qua membra carent; et in hoc membra differunt a capite, et conveniunt ad invicem. Unde resurrectio Christi exemplum quoddam nostrae resurrectionis est, ex cujus fide spes nobis de nostra resurrectione consurgit; non autem resurrectio alicujus membri Christi est causa resurrectionis ceterorum membrorum; et

(1) *Al.* generantur.

ideo resurrectio Christi debuit praecedere resurrectionem aliorum, qui omnes simul resurgere debuerunt in consummatione saeculorum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis inter membra Christi sint quaedam aliis digniora, et magis capiti conformia, non tamen pertingunt ad rationem capitis, ut sint causa aliorum; et ideo ex conformitate ad Christum non debetur eis quod eorum resurrectio praecedat resurrectionem aliorum, quasi exemplar exemplatum, sicut dictum est de resurrectione Christi. Sed quod aliquibus hoc sit concessum, quod eorum resurrectio non sit usque ad communem resurrectionem dilata, est ex speciali gratiae privilegio, non ex debito conformitatis ad Christum.

Ad tertium dicendum, quod de illa resurrectione sanctorum cum Christo videtur dubitare Hieronymus (alius Auctor) in sermone de Assumptione, utrum scilicet peracto resurrectionis testimonio (1) iterum mortui sint, ut sic eorum magis fuerit suscitatio quaedam, sicut fuit Lazari, quam vera resurrectio, qualis erit in fine mundi; an ad immortalem vitam vere resurrexerint, semper in corpore victuri, in caelum cum Christo ascendentes corporaliter, ut Glossa dicit Matth. 27. Et hoc probabilius videtur; quia ad hoc quod verum testimonium de vera resurrectione Christi proferrent, congruum fuit quod vere resurgerent, sicut Hieronymus alibi (super cap. 27 Matthaei) dicit. Nec eorum resurrectio propter ipsos accelerata est, sed propter resurrectionem Christi testificandam; quod quidem testimonium (2) erat ad fundandum fidem novi testamenti; unde decentius factum est per patres veteris testamenti quam per eos qui jam novo testamento fundato decesserunt. Tamen sciendum est, quod etsi de resurrectione eorum in Evangelio mentio fiat ante resurrectionem Christi, tamen, ut per textum patet, intelligendum est per anticipationem esse dictum, quod frequenter historiographis accidit. Nullus enim vera resurrectione ante Christum resurrexit, eo quod ipse est primitiae dormientium, ut dicitur 1 Corinth. 15, quamvis aliqui fuerunt resuscitati ante Christi resurrectionem; ut de Lazaro patet Joan. 11.

Ad quartum dicendum, quod occasione illorum verborum, ut Augustinus narrat, 20 lib. de Civit. Dei (cap. 1), quidam haeretici posuerunt primam resurrectionem futuram esse mortuorum, ut cum Christo mille annis in terra regnarent; unde vocati sunt Chiliastae, quasi millenarii; et Augustinus ibidem ostendit verba illa aliter esse intelligenda, scilicet de resurrectione spirituali, per quam homines a peccatis dono gratiae resurgunt. Secunda autem resurrectio est corporum. Regnum autem Christi dicitur Ecclesia, in qua cum ipso non solum martyres, sed etiam alii electi regnant, ut a parte totum (3) intelligatur. Vel regnant cum Christo in gloria quantum ad omnes. Et fit specialiter mentio de martyribus, quia ipsi praecipue regnant mortui, qui usque ad mortem secundum veritatem (4) certaverunt. Millenarius autem non significat aliquem certum numerum, sed designat totum temporis quod nunc agitur, in quo sancti cum Christo regnant; quia numerus millenarius designat universalitatem magis quam centenarius, eo quod centenarius est quadratum denarii, sed millenarius est numerus solidus ex duplici ductu denarii in seipsum surgens, quia decies decem decies (1) mille sunt; et similiter in Psal. 104, 8 dicitur: *Verbi quod mandavit in mille generationes*, id est omnes.

(1) *Al.* testamento.
(2) *Al.* testamentum.
(3) *Al.* per totum.
(4) *Nicolai*: pro veritate.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut dicit Augustinus in lib. 83 Quaest., quaest. 58, aetas ultima humani generis, quae incipit a Domini adventu usque ad finem saeculi, in quibus generationibus computetur incertum est, sicut etiam senectus, quae est ultima aetas hominis, non habet determinatum tempus secundum mensuram aliarum, cum quandoque sola tantum teneat temporis quantum reliquae omnes aetates. Hujus autem ratio est, quia determinatus numerus futuri temporis sciri non potest nisi vel per revelationem vel per naturalem rationem. Tempus autem quod erit usque ad resurrectionem, numerari non potest naturali ratione: quia simul erit resurrectio et finis motus caeli, ut dictum est: ex motu autem accipitur numerus omnium quae determinato tempore per naturalem rationem futura praevidentur. Ex motu autem caeli non potest cognosci finis ejus; quia cum sit circularis, ex hoc ipso habet quod secundum naturam suam possit in perpetuum durare. Unde naturali ratione tempus quod erit usque ad resurrectionem, numerari non potest. Similiter nec per revelationem haberi potest, ideo, ut omnes semper sint soliciti et praeparati ad Christo occurrendum; et propter hoc etiam Apostolis de hoc quaerentibus respondit, Act. 1, 7: *Non est vestrum nosse tempora vel momenta, quae Pater posuit in sua potestate;* in quo, ut Augustinus dicit, 18 de Civ. Dei (cap. 53), omnium de hac re calculantium (2) digitos resolvit, et quiescere jubet. Quod enim Apostoli quaerentibus noluit indicare, nec aliis revelabit. Unde illi omnes qui tempus praedictum numerare voluerunt, hactenus falsiloqui sunt inventi. Quidam enim, ut Augustinus dixit ibidem, dixerunt ab ascensione Domini usque ad ultimum ejus adventum quadringentos annos posse compleri, alii quingentos, alii mille: quorum falsitas patet; et similiter patebit eorum qui adhuc computare non cessant.

Ad primum ergo dicendum, quod eorum quorum finis cognoscitur principio noto, oportet mensuram nobis esse cognitam; et ideo cognito principio alicujus rei, cujus duratio mensuratur motu caeli, possumus cognoscere ejus finem, eo quod motus caeli est nobis notus. Sed mensura durationis motus caeli est sola divina dispositio, quae est nobis occulta; et ideo quantumcumque sciamus principium ejus, finem scire non possumus.

Ad secundum dicendum, quod per mille ducentos sexaginta dies, de quibus fit mentio Apoc. 12, significatur omne tempus in quo Ecclesia durat, et non aliquis determinatus numerus annorum; et hoc ideo, quia praedicatio Christi, super quam fundatur Ecclesia, duravit tribus annis cum dimidio; quod tempus vere continet aequalem numerum dierum numero praedicto. Similiter etiam numerus eorum qui in Daniele ponitur, non est referendus ad numerum annorum aliquorum qui sint usque ad finem mundi, vel usque ad praedicationem Antichristi;

(1) *Al.* decem dies.
(2) *Al.* calcantium.

sed debet referri ad tempus quo praedicabit Antichristus, et quo persecutio ejus durabit.

Ad tertium dicendum, quod quamvis status novi testamenti in generali sit praefiguratus per statum veteris testamenti; non tamen oportet quod singula respondeant singulis, praecipue cum in Christo omnes figurae veteris testamenti fuerint completae; et ideo Augustinus, 18 de Civ. Dei (cap. 52), respondet quibusdam, qui volebant accipere numerum persecutionum quae Ecclesia passa est et passura secundum numerum plagarum Ægypti, dicens: *Ego per illas res gestas in Ægypto istas persecutiones prophetice significatas esse non arbitror; quamvis ab eis qui hoc putant, exquisite et ingeniose illa singula his singulis comparata videantur, non prophetico spiritu, sed conjectura mentis humanae, quae aliquando ad verum pervenit, aliquando fallitur.* Et similiter videtur esse de dictis Abbatis Joachim, qui per tales conjecturas de futuris aliqua vera praedixit, et in aliquibus deceptus fuit.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in resurrectione aliquid fiet ministerio Angelorum, et aliquid virtute divina immediate, ut dictum est. Illud ergo quod Angelorum ministerio fiet, non erit in instanti, si instans dicatur indivisibile temporis; erit tamen in instanti, si instans accipiatur pro tempore imperceptibili. Illud autem quod fiet virtute divina immediate, fiet subito, scilicet in termino temporis quo Angelorum opus complebitur: quia virtus superior inferiorem ad perfectionem adducit.

Ad primum ergo dicendum, quod Ezechiel loquebatur populo rudi, sicut et Moyses; unde sicut Moyses distinxit opera sex dierum per dies, ut rudis populus capere posset, quamvis omnia simul sint facta, secundum Augustinum (super Gen. ad litt., cap. 14); ita Ezechiel diversa quae in resurrectione futura sunt expressit, quamvis omnia simul futura sint in instanti.

Ad secundum dicendum, quod quamvis illae operationes sint consequentes invicem natura, sunt tamen simul tempore: quia vel sunt in eodem instanti, vel una est in instanti ad quod alia terminatur.

Ad tertium dicendum, quod idem videtur esse de sono illo et de formis sacramentorum; scilicet quod in ultimo instanti prolationis effectum suum habebunt.

Ad quartum dicendum, quod congregatio cinerum, quae sine motu locali esse non potest, fiet ministerio Angelorum; et ideo erit in tempore, sed imperceptibili, propter facilitatem operandi quae competit Angelis.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod determinata hora temporis qua fiet resurrectio, pro certo sciri non potest, ut patet in littera; tamen satis probabiliter dicitur a quibusdam, quod resurrectio erit quasi in crepusculo, sole existente in oriente, et luna in occidente: quia in tali dispositione sol et luna creduntur creata, ut sic eorum circulatio compleatur penitus per reditum ad eumdem punctum; unde de Christo dicitur quod resurrexit tali hora.

Ad primum ergo dicendum, quod quando resurrectio erit, non erit tempus, sed finis temporis: quia in eodem instanti in quo cessabit motus caeli, erit resurrectio mortuorum; et tamen erit situs siderum secundum dispositionem qua se habet nunc in aliqua determinata hora; et secundum hoc dicitur resurrectio futura tali vel tali hora.

Ad secundum dicendum, quod optima dispositio temporis dicitur esse in meridie propter illuminationem solis. Sed tunc civitas Dei non egebit sole neque luna: quia claritas Dei illuminabit eam, ut dicitur Apoc. 21; et ideo quantum ad hoc non refert utrum in die vel in nocte resurrectio fiat.

Ad tertium dicendum, quod tempori illi congruit manifestatio quantum ad ea quae tunc gerentur, et occultatio quantum ad determinationem ipsius temporis; et ideo utrumque congrue fieri potest, ut scilicet resurrectio sit in die, vel in nocte.

ARTICULUS IV.

Utrum mors erit terminus a quo resurrectionis in omnibus.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod mors non erit terminus a quo resurrectionis in omnibus. Quia quidam non morientur, sed immortalitate supervestientur: dicitur enim in symbolo, quod ipse *venturus est judicare vivos et mortuos.* Hoc autem non potest intelligi quantum ad tempus judicii, quia tunc erunt omnes vivi. Ergo oportet quod referatur haec distinctio ad tempus praecedens; et ita non omnes ante judicium morientur.

2. Praeterea, naturale et commune desiderium non potest esse vacuum et inane quin in aliquibus expleatur. Sed secundum Apostolum, 2 Corinth. 5, hoc est commune desiderium quo nolumus expoliari, sed supervestiri. Ergo aliqui erunt qui nunquam expoliabuntur corpore per mortem, sed supervestientur gloria resurrectionis.

3. Praeterea, Augustinus in Ench. (cap. 105), dicit, quod quatuor ultimae petitiones orationis dominicae ad praesentem vitam pertinent, quarum una est: *Dimitte nobis debita nostra.* Ergo Ecclesia petit in hac vita sibi omnia debita relaxari. Sed Ecclesiae oratio non potest esse cassa quin exaudiatur. Joan. 16, 23: *Quidquid petieritis Patrem in nomine meo, dabit vobis.* Ergo Ecclesia in aliquo hujus vitae tempore omnium debitorum remissionem consequetur. Sed unum de debitis quo pro peccato primi parentis astringimur, est quod nascimur in originali peccato (1). Ergo aliquando hoc Ecclesiae Deus praestabit, quod homines sine peccato originali nascentur. Sed mors est poena originalis peccati. Ergo aliqui homines erunt circa finem mundi qui non morientur; et sic idem quod prius.

4. Praeterea, via compendiosior est semper sapienti magis eligenda. Sed compendiosior via est quod homines qui vivi inveniuntur, in impassibilitatem resurrectionis transferantur, quam quod prius moriantur, et postea resurgant a morte in immortalitatem. Ergo Deus, qui est summe sapiens, hanc viam elegit in illis qui vivi invenientur; et sic idem quod prius.

Sed contra, 1 Corinth. 15, 36: *Semen quod seminas, non vivificatur, nisi prius moriatur;* et loquitur sub similitudine seminis de resurrectione corporum. Ergo corpora a morte resurgent.

Praeterea, 1 Corinth. 15, 22: *Sicut in Adam omnes moriuntur, ita in Christo omnes vivificabun-*

(1) *Al.* nascimur mortali peccato.

tur. Sed in Christo vivificabuntur. Ergo in Adam omnes morientur; et sic resurrectio omnium erit a morte.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non omnium resurrectio erit a cineribus. Resurrectio enim Christi est exemplar nostrae resurrectionis. Sed resurrectio ejus non fuit a cineribus; quia caro ejus non vidit corruptionem, ut dicitur in Psalm. 15, et Act. 2. Ergo nec resurrectio omnium erit a cineribus.

2. Praeterea, corpus hominis non semper comburitur. Sed in cineres non potest aliquid resolvi nisi per combustionem. Ergo non omnes a cineribus resurgent.

3. Praeterea, corpus hominis mortui non statim post mortem in pulverem redigitur. Sed quidam statim post mortem resurgent, ut in littera dicitur, scilicet illi qui vivi invenientur. Ergo non omnes resurgent a cineribus.

4. Praeterea, terminus a quo respondet termino ad quem. Sed terminus ad quem resurrectionis non est idem in bonis et malis. 1 Corinth. 15, 51: *Omnes quidem resurgemus, sed non omnes immutabimur.* Ergo nec est idem terminus a quo; et sic, si mali resurgent a cineribus, boni a cineribus non resurgent.

Sed contra est quod Haymo dicit: *Omnes in originali peccato natos tenet haec sententia; Terra es, et in terram ibis.* Sed omnes qui in communi resurrectione resurgent, fuerunt nati in originali peccato, vel nativitate ex utero vel saltem nativitate in utero. Ergo omnes a cineribus resurgent.

Praeterea, multa sunt in corpore humano quae non sunt de veritate naturae humanae. Sed omnia illa auferentur. Ergo oportet omnia corpora ad cineres resolvi.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod pulveres illi ex quibus corpus humanum reparabitur, habeant aliquam naturalem inclinationem ad animam quae eis conjungetur. Si enim nullam inclinationem habent ad animam, eodem modo se haberent ad illam animam sicut alii pulveres. Ergo non esset differentia utrum ex illis vel aliis pulveribus reficeretur corpus animae conjungendum; quod est falsum.

2. Praeterea, major est dependentia corporis ad animam quam animae ad corpus. Sed anima separata a corpore adhuc habet aliquam dependentiam ad corpus, unde retardatur ejus motus in Deum propter appetitum corporis, ut dicit Dionysius (1) de divin. Nomin. Ergo multo fortius corpus separatum ab anima adhuc habet naturalem inclinationem ad animam illam.

3. Praeterea, Job 20, 2, dicitur: *Ossa ejus implebuntur vitiis adolescentiae ejus, et cum eo in pulvere dormient.* Sed vitia non sunt nisi in anima. Ergo adhuc in illis cineribus remanebit aliqua naturalis inclinatio ad animam.

(1) Sic manuscriptum ipsum, et omnia impressa in hoc loco, ubi etiam ad marginem indicabatur ut ex *cap. 4, part. 1*, etsi nihil expresse ibi tale. In textu autem Supplementi notatur Hieronymus loco Dionysii, sed ad marginem indicatur ex Augustino lib. 12 super Gen. ad lit. cap. 35, ut quaest. 78, art. 3, videre est (*Ex edit. P. Nicolai*).

Sed contra, corpus humanum potest resolvi ad ipsa elementa, vel etiam in carnes aliorum animalium converti. Sed elementa sunt homogenea, et similiter caro leonis, vel alterius animalis. Cum ergo in aliis partibus elementorum vel animalium non sit aliqua inclinatio naturalis ad illam animam, nec in illis partibus in quas conversum est corpus humanum, erit aliqua inclinatio ad animam. Patet per auctoritatem Augustini in Enchirid. (cap. 88): *Corpus humanum in quamcumque aliorum corporum substantiam, vel in ipsa elementa vertatur, in quorumcumque hominum seu animalium cibum cedat, carnemque vertatur . . . illi animae humanae in puncto temporis cedet quae illud prius, ut homo fieret, viveret et cresceret, animavit.*

Praeterea, cuilibet inclinationi naturali respondet aliquod agens naturale; alias natura deficeret in necessariis. Sed nullo agente naturali possunt praedicti pulveres eidem animae iterato conjungi. Ergo in eis non est aliqua naturalis inclinatio ad praedictam conjunctionem.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod super hac quaestione varie loquuntur sancti, ut in littera patet; tamen haec est securior et communior opinio, quod omnes morientur, et a morte resurgent; et hoc propter tria. Et primo, quia magis concordat divinae justitiae, quae humanam naturam pro peccato primi parentis damnavit, ut omnes qui per actum naturae ab eo originem ducerent, infectionem originalis peccati contraherent, et per consequens mortis debitores essent. Secundo, quia magis concordat divinae Scripturae, quae omnium futuram resurrectionem praedicit; resurrectio autem proprie non est nisi ejus quod cecidit, et dissolutum est, ut Damascenus dicit (de Fid. orth., lib. 4, cap. 28). Tertio, quia magis concordat ordini naturae, in quo invenimus quod illud quod corruptum et vitiatum est, in suam novitatem non reducitur nisi corruptione mediante; sicut acetum non fit vinum nisi aceto corrupto, et in humorem vitis transeunte. Unde cum natura humana in defectum necessitatis moriendi devenerit, non erit reditus ad immortalitatem nisi morte mediante. Convenit etiam ordini naturae propter aliam rationem: quia, ut in 8 Phys. (text. 1) dicitur, motus caeli est ut vita quaedam natura existentibus omnibus, sicut etiam motus cordis totius corporis quaedam vita est; unde sicut cessante motu cordis, omnia membra mortificantur; ita cessante motu caeli, non potest aliquid vivum remanere in illa vita quae ex influentia illius motus conservabatur. Talis autem est vita quam nunc degimus; unde oportet quod ex hac vita discedant qui post motum caeli quiescentem victuri sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod distinctio illa mortuorum et vivorum non est referenda ad ipsum judicii tempus, nec ad totum tempus praeteritum; quia omnes judicandi aliquo tempore fuerunt vivi, et aliquo tempore mortui; sed ad illud tempus determinatum quod immediate judicium praecedet, quando scilicet judicii signa incipient apparere.

Ad secundum dicendum, quod perfectum sanctorum desiderium non potest esse vanum; sed nihil prohibet desiderium conditionatum eorum esse vanum; et tale est desiderium quo nolumus expoliari sed supervestiri, scilicet si possibile sit; et hoc desiderium a quibusdam velleitas dicitur.

Ad tertium dicendum, quod hoc est erroneum

dicere, quod aliquis sine peccato originali concipiatur praeter Christum; quia ille qui sine peccato originali conciperetur, non indigeret redemptione quae facta est per Christum; et sic Christus non esset omnium hominum redemptor. Nec potest dici, quod non hac redemptione indiguerunt, quia praestitum fuit eis ut sine peccato conciperentur; quia illa gratia facta est parentibus, ut in eis vitium naturae sanaretur, quo manente, sine originali peccato generare non possent; vel ipsi naturae quae sanata est. Oportet autem ponere, quod quilibet personaliter redemptione Christi indigeat, non solum ratione naturae. Liberari autem a malo, vel a debito absolvi non potest nisi qui debitum incurrit, vel in malum dejectus fuit; et ita non possent omnes fructum dominicae redemptionis in seipsis percipere, nisi omnes debitores nascerentur, et malo subjecti; unde dimissio debitorum et liberatio a malo non potest intelligi, quod aliquis sine debito vel immunis a malo nascatur; sed quia cum debito natus postea per gratiam Christi liberatur. Nec etiam sequitur, si potest sine errore poni quod aliqui sine originali peccato nascantur, quamvis mors sit poena originalis peccati; quia Deus potest ex misericordia alicui relaxare poenam ad quam obligatur ex culpa praeterita, sicut adulteram sine poena dimisit Joan. 8; et similiter poterit liberare a morte eos qui reatum mortis contraxerunt cum originali nascendo; et sic non sequitur: Si non morientur, ergo nascuntur sine originali.

Ad quartum dicendum, quod non semper via compendiosior est magis eligenda, sed solum quando est magis vel aequaliter accommoda ad finem consequendum; et sic non est hic, ut ex dictis patet.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod eisdem rationibus quibus ostensum est omnes a morte resurgere, est etiam ostendendum quod omnes resurgent a cineribus in communi resurrectione, nisi aliquibus ex privilegio specialis gratiae sit contrarium indultum, sicut et resurrectionis acceleratio. Scriptura autem sacra sicut resurrectionem praenuntiat, ita et reformationem corporum, Phil. 3; et ideo oportet quod sicut omnes moriuntur ad hoc quod omnes vere resurgere possint, ita omnium corpora dissolvantur ad hoc quod omnium corpora reformari possint; sicut enim (1) in poenam hominis mors a divina justitia est inflicta, ita et corporis resolutio, ut patet Genes. 112, 9: *Terra es, et in terram ibis.* Similiter etiam ordo naturae exigit ut non solum animae et corporis conjunctio solvatur, sed etiam elementorum commixtio; sicut etiam acetum non potest in vini qualitatem reduci, nisi prius facta resolutione in materiam praejacentem; ipsa enim (2) elementorum commixtio ex motu caeli causatur et conservatur, quo cessante omnia mixta in pura elementa resolventur.

Ad primum ergo dicendum, quod resurrectio Christi exemplar est nostrae resurrectionis quo ad terminum ad quem; non autem quo ad terminum a quo.

Ad secundum dicendum, quod per cineres intelliguntur omnes reliquiae quae remanent humano corpore resoluto, duplici ratione. Primo, quia mos erat apud antiquos corpora mortuorum comburere, et cineres conservare; unde inolevit modus loquendi, ut ea in quae corpus humanum resolvitur, cineres dicantur. Secundo propter causam resolutionis, quae est incendium fomitis, quo corpus humanum radicitus est infectum; unde ad purgationem hujus infectionis oportet usque ad prima componentia corpus humanum resolvi. Quod autem per incendium resolvitur, dicitur in cineres resolvi; et ideo ea in quae corpus humanum dissolvitur, cineres dicuntur.

Ad tertium dicendum, quod ille ignis qui faciem mundi purgabit, poterit statim corpora illorum qui vivi invenientur, usque ad cineres resolvere, sicut etiam alia mixta resolvet in praejacentem materiam.

Ad quartum dicendum, quod motus non accipit speciem a termino a quo, sed a termino ad quem; et ideo resurrectio sanctorum, quae erit gloriosa, oportet quod differat a resurrectione impiorum, quae non erit gloriosa, penes terminum ad quem, non autem penes terminum a quo. Contingit (1) enim frequenter non esse eumdem terminum ad quem existente eodem termino a quo; sicut de nigredine potest moveri aliquid in albedinem et in pallorem.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod circa hoc est triplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod corpus humanum nunquam resolvitur usque ad elementa; et ita semper in cineribus manet aliqua vis addita elementis quae facit naturalem inclinationem ad eamdem animam. Sed haec positio contrariatur auctoritati Augustini indirecte, et sensui, et rationi: quia omnia composita ex contrariis possibile est resolvi in ea ex quibus componuntur.

Et ideo alii dicunt, quod illae partes elementorum in quas humanum corpus resolvitur, retinent plus de luce ex hoc quod fuerunt animae humanae conjunctae, et ex hoc habent quamdam inclinationem ad animas. Sed hoc iterum frivolum est: quia partes elementorum sunt unius naturae, et aequaliter habent participationem lucis et obscuritatis.

Et ideo aliter dicendum est, quod in cineribus illis nulla est naturalis inclinatio ad resurrectionem, sed solum ex ordine divinae providentiae, quae statuit illos cineres iterum animae conjungi; et ex hoc convenit quod illae partes elementorum iterato conjungantur, et non aliae.

Unde patet solutio ad primum.

Ad secundum dicendum, quod anima separata a corpore manet in eadem natura quam habebat cum corpori esset conjuncta; quod de corpore non contingit (2); et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod verbum illud Job non est intelligendum, quod vitia actu maneant in pulveribus mortuorum, sed secundum ordinem divinae justitiae, quo sunt deputati pulveres illi ad corporis reparationem, quod pro peccatis commissis cruciabitur in aeternum.

ARTICULUS V.

Utrum post resurrectionem quilibet cognoscet peccata quae fecit.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod post resurrectionem non quilibet cognoscet peccata quae

(1) *Al.* etiam
(2) *Al.* etiam.

(1) *Al.* convenit.
(2) *Al.* convenit.

fecit. Omne enim quod cognoscimus, vel de novo per sensum accipimus, vel de thesauro memoriae educitur. Sed homines post resurrectionem suam peccata non poterunt sensu percipere, quia jam transierunt: sensus autem est tantum praesentium: multa etiam peccata a memoria exciderunt peccantis, quae non poterunt de thesauro memoriae educi. Ergo non omnium peccatorum quae fecit, resurgens cognitionem habebit.

2. Praeterea, sicut in littera dicitur, conscientiae libri quidam sunt, in quibus merita singulorum leguntur. Sed in libris non potest legi aliquid, nisi nota ejus contineatur in libro; notae autem quaedam peccatorum remanent in conscientia, ut Rom. 1, in Glossa patet (1); quae non videntur aliud esse quam reatus vel macula. Cum igitur multorum peccatorum macula et reatus a multis sit deletus per gratiam, videtur quod non omnia peccata quae fecit, possit aliquis in sua conscientia legere; et sic idem quod prius.

3. Praeterea, crescente causa crescit effectus. Sed causa quae facit nos dolere de peccatis quae ad memoriam revocamus, est caritas. Cum ergo in sanctis resurgentibus sit perfecta caritas, maxime de peccatis (2) dolebunt, si ea ad memoriam revocabunt: quod non potest esse, quia fugiet ab eis et dolor et gemitus, ut dicitur Apoc. 21. Ergo propria peccata ad memoriam non revocabunt.

4. Praeterea, sicut se habebunt resurgentes damnati ad bona quae fecerunt aliquando, ita se habebunt resurgentes beati ad peccata quae aliquando commiserunt. Sed resurgentes damnati, ut videtur, cognitionem de bonis quae aliquando fecerunt, non habebunt: quia per hoc poena eorum multum alleviaretur. Ergo nec beati habebunt cognitionem peccatorum quae commiserunt.

Sed contra est quod Augustinus dicit 20 de Civ. Dei (cap. 14), quod quaedam vis divina aderit, qua fiet quod cuncta peccata ad memoriam revocentur.

Praeterea, sicut se habet humanum judicium ad testimonium exterius, ita se habet judicium divinum ad testimonium conscientiae, ut patet 1 Reg. 16, 7: *Homines vident ea quae parent, Deus autem intuetur cor.* Sed non posset perfecte judicium humanum esse de aliquo, nisi testes de omnibus de quibus judicandum est, testimonium deponerent. Ergo oportet, cum judicium divinum sit perfectissimum, quod conscientia omnia teneat de quibus judicandum est. Sed judicandum erit de omnibus operibus bonis et malis: 2 Corinth. 5, 10: *Omnes astabimus ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis, prout gessit, sive bonum, sive malum.* Ergo oportet quod conscientia uniuscujusque retineat omnia opera quae fecit, sive bona, sive mala.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non quilibet possit legere omnia quae sunt in conscientia alterius. Resurgentium enim non erit limpidior cognitio quam nunc sit Angelorum, quorum aequalitas resurgentibus promittitur, Matth. 12. Sed Angeli non possunt invicem in suis cordibus videre ea quae dependent a libero arbitrio, unde indigent locutione ad invicem innotescenda, ut in 2 lib., dist. 11, quaest. 1, art. 3, dictum est. Ergo nec resurgentes poterunt inspicere ea quae continentur in conscientiis aliorum.

2. Praeterea, omne quod cognoscitur, vel cognoscitur in se, vel in sua causa, vel in suo effectu. Sed merita vel demerita quae continentur in conscientia alicujus, non poterit alius in seipsis cognoscere, quia solus Deus cordi illabitur, et secreta ejus intuetur: similiter nec in causa sua; quia non omnes videbunt Deum, qui solus potest imprimere in affectum, ex quo procedunt merita vel demerita: similiter etiam nec in effectu, quia multa demerita erunt quorum nullus effectus remanebit, eis per poenitentiam totaliter abolitis. Ergo non omnia quae sunt in conscientia alicujus, poterit quilibet alius cognoscere.

3. Praeterea, Joannes Chrysostomus dicit (hom. 31 in Epist. ad Hebr.), ut habitum est supra dist. 16, in littera: *Nunc autem si recorderis peccatorum tuorum, et frequenter ea in conspectu Dei pronunties, et pro eis depreceris, citius illa delebis. Si vero oblivisceris, tunc eorum recordaberis nolens, quando publicabuntur, ac in conspectu omnium amicorum et inimicorum, sanctorumque Angelorum proferentur.* Ex hoc accipitur quod illa publicatio poena est negligentiae, quia homo confessionem praetermittit. Ergo illa peccata de quibus homo confessus est, non publicabuntur aliis.

4. Praeterea, solatium est alicui, si scit se habere multos socios in peccato, et minus inde verecundatur. Si ergo quilibet peccatum alterius cognoscet, cujuslibet peccatoris erubescentia multum minuetur; quod non competit. Ergo non omnes omnium peccata cognoscent.

Sed contra, super illud 1 Corinth. 4, 5: *Illuminabit abscondita tenebrarum,* dicit Glossa (vetus ex Haymone): *Gesta et cogitata, bona et mala, tunc aperta et nota erunt omnibus.*

Praeterea, omnium beatorum peccata praeterita aequaliter erunt abolita. Sed aliquorum sanctorum peccata scicmus, sicut Magdalenae et Petri et David. Ergo pari ratione aliorum electorum peccata scientur, et multo magis damnatorum.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod non omnia merita et demerita propria et aliena ab aliquo uno intuitu videantur. Ea enim quae singillatim considerantur, non videntur uno intuitu. Sed damnati singillatim considerabunt sua peccata, et ea plangent; unde dicitur Sap. 5, 8: *Quid nobis profuit superbia? etc.* Ergo non omnia videbunt uno intuitu.

2. Praeterea, Philosophus dicit in 2 Top. (cap. 4), quod non contingit simul plura intelligere. Sed merita et demerita propria et aliena non videbuntur nisi intellectu (1). Ergo non poterunt omnia simul videri.

3. Praeterea, intellectus damnatorum hominum non erit post resurrectionem elevatior quam nunc sit bonorum Angelorum quantum ad naturalem cognitionem qua cognoscunt res per species innatas. Sed tali cognitione naturali non vident plura simul, ut in 2 lib., dist. 3, dictum est. Ergo nec tunc

---

(1) *Al. deest* patet.
(2) *Al.* peccatis.

(1) *Al.* in intellectu. *Nicolai:* nisi intellectui.

damnati poterunt omnia facta sua simul videre.

Sed contra, super illud Job 8: *Induetur confusione*, dicit Glossa (Gregorii): *Viso judice, omnia mala ante oculos mentis versant.* Sed judicem subito videbunt. Ergo similiter mala quae commiserunt; et eadem ratione omnia alia.

Praeterea, Augustinus, 20 de Civ. Dei (cap. 14), habet pro inconvenienti quod legatur aliquis liber materialis in judicio, in quo facta singulorum sunt scripta, eo quod nullus valeat aestimare illius libri magnitudinem, vel quanto tempore legi posset. Sed similiter non posset aestimari tempus quantum oporteret ponere ad considerandum omnia merita et demerita sua et aliena ab aliquo homine, si successive diversa videant. Ergo oportet ponere quod omnia simul videat unusquisque.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut dicitur Rom. 2, in illa die cum judicabit Dominus, testimonium unicuique sua conscientia reddet, et cogitationes erunt accusantes et defendentes; et quia oportet quod testes et accusator et defensor in quolibet judicio habeant eorum notitiam quae in judicio versantur; in illo autem communi judicio omnia opera hominum in judicium venient; oportet quod omnium operum suorum quisque tunc notitiam habeat; unde conscientiae singulorum erunt quasi quidam libri continentes res gestas, ex quibus judicium procedet, sicut etiam in judicio humano registris utuntur. Isti sunt libri, de quibus Apocal. 20, 12 dicitur: *Libri aperti sunt, et alius liber apertus est vitae; et judicati sunt mortui ex his quae scripta erant in libris secundum opera ipsorum*; ut per libros qui dicuntur sic aperti, ut Augustinus exponit, 20 de Civit. Dei (cap. 14), significentur sancti novi et veteris testamenti, in quibus Deus ostendit quae mandata fieri jussisset; unde, ut Richardus de sancto Victore dicit (tract. de judiciaria potestate, circa med.) eorum corda erunt quasi quaedam canonum decreta: sed per librum vitae, de quo subjungitur, intelliguntur conscientiae singulorum; quae dicuntur singulariter liber unus, quia una virtute divina fiet ut cunctis ad memoriam sua facta revocentur. Et haec vis, inquantum ad memoriam reducit homini sua facta, liber vitae dicitur. Vel per primos libros, conscientiae intelligantur, per secundum sententia judicis in ejus providentia descripta.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis multa merita vel demerita a memoria excidant, tamen nullum eorum erit quod non aliquo modo remaneat in suo effectu; quia merita quae non sunt mortificata, manebunt in praemium quod eis redditur; quae autem sunt mortificata, manent in reatu ingratitudinis, quae augentur ex hoc quod homo post gratiam susceptam peccavit; similiter etiam demerita, quae non sunt per poenitentiam deleta, manent in reatu poenae quae eis debetur; quae autem poenitentia delevit, manent in ipsa poenitentiae memoria, quam simul cum aliis meritis in notitiam habebunt. Unde in quolibet homine erit aliquid ex quo possit ad memoriam sua opera revocare; et tamen, ut Augustinus dicit, principaliter ad hoc vis divina operabitur.

Ad secundum dicendum, quod jam patet ex dictis quod aliquae notae manent in conscientiis singulorum de operibus a se factis; nec oportet quod notae istae sint reatus tantum, ut ex dictis patet.

Ad tertium dicendum, quod quamvis caritas sit nunc causa dolendi de peccato, tamen sancti in patria ita erunt perfusi gaudio, quod dolor in eis locum habere non poterit; et ideo de peccatis non dolebunt, sed potius gaudebunt de divina misericordia qua eis sunt peccata relaxata, sicut etiam nunc Angeli gaudent de justitia divina, qua fit ut deserti a gratia in peccato ruant illi quos custodiunt, quorum tamen saluti solicite invigilant.

Ad quartum dicendum, quod mali cognoscent omnia bona quae fecerunt; et ex hoc non minuetur eorum dolor, sed magis augebitur, quia maximus est dolor multa bona perdidisse; propter quod Boetius dicit in 2 de Consol. (pros. 14), quod summum infortunii genus est fuisse felicem.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod in ultimo et communi judicio oportet quod divina justitia omnibus evidenter appareat; quod nunc in plerisque latet. Sententia autem condemnans vel praemians justa esse non potest, nisi secundum merita vel demerita proferatur; et ideo sicut oportet quod judex et assessor judicis merita causae cognoscant ad hoc quod justam sententiam proferant; ita oportet ad hoc quod justa sententia appareat, quod omnibus sententiam cognoscentibus merita innotescant. Unde quia sicut cuilibet nota erit sua praemiatio et sua damnatio, ita et omnibus aliis innotescet; oportet quod sicut quilibet sua merita vel demerita reducet ad memoriam, ita etiam et aliena ejus cognitioni subjaceant. Et haec est probabilior et communior opinio, quamvis Magister contrarium dicat in littera, scilicet quod peccata quae sunt per poenitentiam deleta, in judicio aliis non patefient. Sed ex hoc sequitur quod nec etiam poenitentia de peccatis illis perfecta (1) cognosceretur; in quo multum detraheretur sanctorum gloriae, et laudi divinae, qui tam misericorditer sanctos suos liberavit.

Ad primum ergo dicendum, quod omnia merita praecedentia vel demerita facient aliquam quantitatem in gloria vel miseria hominis resurgentis, ut ex dictis patet; et ideo ex exterioribus visis poterunt cuncta in conscientiis videri; et praecipue divina virtute ad hoc operante, ut sententia judicis justa appareat omnibus.

Ad secundum dicendum, quod merita vel demerita poterunt aliis ostendi in suis effectibus, ut ex dictis patet, vel etiam in seipsis per divinam virtutem, quamvis ad hoc virtus intellectus creati non sufficiat.

Ad tertium dicendum, quod publicatio peccatorum ad ignominiam peccantis est effectus negligentiae quae committitur in omissione confessionis; sed quod peccata sanctorum revelantur, non poterit eis esse in erubescentiam vel verecundiam, sicut nec Mariae Magdalenae est in confusionem quod peccata sua in Ecclesia publice recitantur; quia verecundia est timor ingloriationis, ut dicit Damascenus (de Fid. orth., lib. 2, cap. 15), qui in beatis esse non poterit. Sed talis publicatio erit eis ad magnam gloriam propter poenitentiam quam fecerunt, sicut et confessor approbat eum qui magna scelera fortiter confitetur. Dicuntur autem peccata esse deleta, quia Deus non videt ea ad puniendum.

Ad quartum dicendum, quod ex hoc quod peccator aliorum peccata inspiciet, in nullo sua con-

(1) *Nicolai*: perfecte.

fusio minuetur; sed magis augebitur, in alieno vituperio suum vituperium magis perpendens (1). Quod enim ex tali causa confusio minuatur, contingit (2) ex hoc quod verecundia respicit aestimationem hominum, quae ex consuetudine redditur levior; sed tunc confusio respicit aestimationem Dei, quae est secundum veritatem de quolibet peccato, sive sit unius tantum, sive multorum.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod omnia merita vel demerita simul aliquis videbit, sua et aliena, in instanti; quod quidem de beatis facile credi potest, quia omnia in uno videbunt, et sic non est inconveniens quod simul plura videant; sed in damnatis, quorum intellectus non est elevatus ut possit Deum videre, et in eo omnia alia, est magis difficile.

Et ideo alii dicunt, quod mali simul omnia videbunt in genere sua peccata; et hoc sufficit ad accusationem illam quae debet esse in judicio, vel absolutionem; non autem videbunt simul omnia descendendo ad singularia. Sed hoc etiam non videtur consonum dictis Augustini, 20 de Civ. Dei (cap. 14), qui dicit, quod omnia mentis intuitu enumerabuntur; quod autem in genere cognoscitur, non enumeratur.

Unde potest eligi media via, quod singula considerabunt, non tamen in instanti, sed in tempore brevissimo, divina virtute ad hoc adjuvante; et hoc est quod Augustinus dicit ibidem, quod mira celeritate enumerabuntur. Nec hoc est impossibile; quia in quolibet parvo tempore sunt infinita instantia in potentia.

Et per hoc patet responsio ad utramque partem.

(1) *Nicolai*: dum alieno vituperio suum vituperium magis perpendet.
(2) *Al.* convenit.

Expositio textus.

In jussu, et in voce Archangeli, et in tuba Dei descendet de caelo. Potest per haec tria idem significari, ut illa vox dicatur *jussus* quantum ad virtutem, quia ei corpora mortuorum obedient; *vox Archangeli*, idest Christi, qui est Princeps Angelorum, quantum ad dignitatem proferentis; *tuba* quantum ad evidentiam. Vel *jussus* refertur ad causam principalem, scilicet divinam virtutem, cui obediunt omnia; *vox Archangeli* ad ministerium Angelorum; sed *tuba* ad operationem hominis Christi; haec enim tria in resurrectione operabuntur.

Unde rationabiliter putari potest, peccata hic per poenitentiam tecta et deleta, illic etiam tegi aliis. Sustinendo Magistrum potest dici, quod peccata justorum non venient in notitiam ut peccata, sed ut dimissa; sic enim considerationi cujuslibet occurrent. Unde ex hoc non sequitur confusio, sed gloria. Dicuntur autem tegi, inquantum Deus ea non videt ad puniendum, sicut exponit Glossa (Augustini) super illud Psal. 31: *Beati quorum remissae sunt iniquitates etc.*

Contra vero scribens ad Marcellam Hieronymus testari videtur. Quidam dicunt quod Hieronymus non dixit hoc asserendo, sed opinionem cujusdam Graeci recitando.

DISTINCTIO XLIV.

De aetate et statura resurgentium.

Solent autem nonnulli percontari et quaerere, an in eadem aetate et statura corporis omnes resurrecturi sint. Quidam putaverunt omnes resurrecturos secundum mensuram aetatis et staturae Christi, ideo quia Apostolus ait (Ephes. 4, 12,): « Donec occurramus omnes in virum perfectum, in mensuram » aetatis plenitudinis Christi. » Sed his verbis non eadem resurgentibus assignatur statura, sed aetas. Omnes enim in eadem aetate resurgent in qua Christus mortuus est et resurrexit, cujuscumque aetatis mortui fuerint. Virum autem posuit, non ut distingueret sexum, sed ut significaret perfectionem virium, quam tunc habebunt; sed non omnes eamdem staturam corporis obtinebunt. Unde Augustinus (lib. 22 de Civit. Dei, cap. 15): « Non ait, in mensuram corporis vel » staturae, sed aetatis, quia unusquisque suam recipiet men- » suram corporis, quam vel habuit in juventute, etiam si » senex obiit, vel fuerat habiturus, si ante est defunctus. » Aetas vero erit illa ad quam pervenit Christus, scilicet juvenilis, ut circa triginta annos. Triginta enim duorum annorum et trium mensium erat aetas Christi, in qua mortuus est et resurrexit. Non est autem fas dicere, quod in resurrectione accedat corpori magnitudo, quam nec habuit hic (1), nec erat habiturum diu vivendo; nec majora corpora redigenda sunt ad modum dominici corporis. Periret enim multum de illis corporibus, cum nec periturus sit capillus, ut ait Dominus (Luc. 21, 18): « Capillus de capite vestro non peribit. »

Quod resurget quidquid fuit de substantia et natura corporis, et in eadem parte corporis.

« Non (2) enim perit Deo terrena materies, de qua mor- » talium creatur caro; sed in quemlibet pulverem cineremve » solvatur, in quoslibet halitus aurasque diffugiat, et in quam- » cumque aliorum corporum substantiam, vel in ipsa elementa, » vertatur, in quorumcumque animalium vel hominum cibum » carnemque mutetur, illi animae in puncto temporis redi- » bit (1) quae illam carnem primitus, ut homo fieret, cre- » sceret, viveret, animavit. Ipsa ergo terrena materies, quae » discedente anima fit cadaver, non ita in resurrectione re- » parabitur, ut ea quae dilabuntur, et in alias atque alias » rerum species vertuntur, quamvis ad corpus redeant, un- » de dilapsa sunt, ad easdem quoque corporis partes ubi » fuerunt, redire necesse sit. Alioquin si capillis redit quod » tam crebra tonsura detraxit, si unguibus quod toties dem- » psit exsectio, immoderata et indecens cogitantibus resurre- » ctionem carnis, et ideo non credentibus, occurrit informi- » tas (2). Sed quemadmodum si statua cujuslibet solubilis » metalli igne liquesceret, vel contereretur in pulverem, vel » confunderetur, in massam, et eam vellet artifex rursum » ex illius materia et quantitate reparare, nihil interesset » ad ejus integritatem, quae particula materiae cui membro » statuae redderetur, dum tamen totum ex quo constituta » fuerat, restituta resumeret; ita Deus mirabilis atque inef- » fabilis artifex de toto quo caro nostra extiterat, eam mi- » rabili celeritate restituet: nec aliquid attinebit ad ejus re- » integrationem, utrum capilli ad capillos redeant, et ungues » ad ungues, an quidquid eorum perierat, mutetur in carnem, » et in partes alias revocetur, curante artificis providentia » ne quid indecens fiat. Indecorum quippe aliquid ibi non » erit; sed quidquid futurum est, hoc decebit: quia nec fu- » turum est, si non decebit. » (Ex Augustino in Enchirid., cap. 88).

(1) *Al. deest* hic.
(2) *Nicolai*: Ponit etiam in Enchiridio cap. 88. Non enim etc.

(1) *Nicolai*: reddit, *ut Augustini textus. Supple* Deus.
(2) *Al.* infirmitas.

Quod sancti sine omni deformitate resurgent.

Hoc autem in corporibus sanctorum intelligendum est, de quibus consequenter adjungit (Augustinus ibid., cap. 91): « Resurgent ergo sanctorum corpora sine ullo vitio, sine ulla » deformitate, sicut sine ulla corruptione, onere, difficultate; » in quibus tanta facilitas quanta felicitas erit, propter quod » et spiritualia dicta sunt, cum proculdubio corpora sint fu- » tura, non spiritus. » Ex his apparet quod una erit aetas omnium resurgentium, scilicet juvenilis; statura vero diversa, scilicet quam quisque habuerit in juvenili aetate, vel erat habiturus, si ante est defunctus. Nec de substantia qua hominis caro creatur, aliquid peribit; sed omnium particularum ante dispersarum collectione reintegrabitur naturalis substantia corporis; sanctorumque corpora sine omni vitio fulgida sicut sol resurgent, praecisis cunctis deformitatibus quas hic habuerunt.

Si mali tunc habeant quas hic habuerunt deformitates.

De reprobis autem quaeri solet, an cum deformitatibus hic habitis resurgant. Hoc autem Augustinus non asserit, sed dubium relinquit, ita inquiens (in Enchirid., cap. 92): « Quicumque ab illa perditionis massa quae per Adam facta » est, non liberantur per Christum, resurgent quidem etiam » ipsi unusquisque cum sua carne, sed ut cum diabolo ejus- » que angelis puniantur. Utrum vero ipsi cum vitiis et de- » formitatibus suorum corporum resurgant, quaecumque in » eis gestarunt, inquirendo laborare quid opus est? Non enim » fatigare nos debet incerta eorum habitudo vel pulchritudo, » quorum erit certa et sempiterna damnatio. » Ecce non definit, an tunc habeant deformitates quas hic habuerunt reproborum corpora.

Quia non consumentur corpora quae tunc ardebunt.

Si vero quaeritur de corporibus malorum, quomodo in igne ardeant et non consumantur, Augustinus (de Civit. Dei lib. 21, cap. 5) variis exemplis astruit, et sempiternis ignibus ea ardere, et non consumi illa combustione; sicut animus, cujus praesentia corpus vivit, et dolorem pati potest, et mori non potest. Hoc enim erit tunc in corporibus damnatorum quod nunc esse scimus in animis omnium.

Si daemones corporali igne cremantur.

Quaeri etiam solet, an daemones corporali igne ardeant. Ad quod Augustinus respondens ait (de Civit. Dei, lib. 20, cap. 10): « Cur non dicamus, quamvis miris, veris tamen » modis etiam spiritus incorporeos posse poena corporalis » ignis affligi; si spiritus hominum, etiam ipsi incorporei, et » nunc potuerunt includi corporalibus membris, et tunc » poterunt corporum suorum vinculis insolubiliter alligari? » Gehenna illa quae stagnum ignis et sulphuris dicta est, » corporeus ignis erit, et cruciabit damnatorum corpora, » hominum vel daemonum; sed solida hominum, aerea dae- » monum: unus enim utrisque ignis erit, ut Veritas ait. » De quo igne si quaeritur qualis vel ubi sit, Augustinus sic respondet (ibid. cap. 16): « Ignis aeternus cujusmodi sit, » et in qua mundi vel rerum parte futurus sit, hominem » scire arbitror neminem, nisi forte cui Spiritus divinus » ostendit. »

Si animae sine corporibus sentiunt ignem corporalem.

Cum autem constet animas igne materiali in corporibus cruciandas, quaeri solet, an interim ante resurrectionem corporum, animae defunctorum reproborum materiali igne crementur. De hoc Julianus Toletanae Ecclesiae Episcopus, Gregorii dicta secutus, ita scripsit (1): « Si viventis hominis » incorporeus spiritus tenetur in corpore, cur non post mor- » tem etiam corporeo igne teneatur? Teneri autem per ignem » spiritum dicimus, ut in tormentis ignis sit, videndo atque » sentiendo. » Quod autem non solum videndo, sed etiam experiendo, anima ignis tormentum patiatur, ex Evangelio colligitur, ubi Veritatis voce dives mortuus dicitur in inferno sepultus, cujus anima quod in igne teneatur, insinuat, cum Abraham deprecatur dicens (Luc. 16, 24): « Mitte Lazarum, » ut intingat extremum digiti sui in aquam, ut refrigeret » linguam meam: quia crucior in hac flamma. » Dum ergo peccatorem divitem damnatum in ignibus Veritas perhibet, quis sapiens reproborum animas teneri ignibus neget? Praecipue cum humanam animam corporis similitudinem habere doceat Augustinus, ita inquiens (super Gen. ad litteram, lib. 12, cap. 33): « Profiteri animam habere posse similitudinem » corporis et corporalium omnino membrorum quisquis te- » nuit, potest negare animam esse quae in somnis videt vel » ambulare se vel sedere, vel huc atque illuc gressu vel » etiam volatu ferri. Hoc enim (1) sine quadam similitudine » corporis non fit. Proinde si hanc similitudinem etiam apud » inferos gerit, non corporalem, sed corpori similem; ita etiam » in locis videtur esse non corporalibus, sed corporalium » similibus, sive in requie sive in doloribus. » In Cassiani etiam voluminibus legitur (2), quod non sint otiosae neque nihil sentiant, cum dives ille in inferno se flamma cruciari clamat. Unde probatur animas defunctorum non solum suis sensibus non privari, sed nec istis affectibus, scilicet spe, tristitia, gaudio ac metu, carere; et ex his quae sibi in illo generali examine reservantur, eas quidem jam incipere praegustare.

De abortivis fetibus, et monstris.

Illud etiam investigare oportet, si abortivi fetus et monstra resurgent, et qualia. De quo Augustinus ita ait (in Enchirid., cap. 85): « Occurrit de abortivis fetibus quaestio, » qui jam nati sunt in uteris matrum, sed non ita ut jam » possint renasci. Si enim resurrecturos eos dixerimus, de » his qui jam formati sunt, tolerari potest utcumque quod » dicitur. Informes vero quis non proclivius perire arbitretur, » sicut semina quae concepta simul non fuerunt? Scrupulose » quidem inter doctores quaeri ac disputari potest, quando » incipit homo in utero vivere, an sit quaedam vita occulta » quae nondum in motibus viventis appareat. Negare enim » vixisse puerperia, quae ideo membratim exsecantur, ut » ejiciantur ex uteris praegnantium, ne matres etiam, si » mortua ibi relinquantur, occidant, imprudentia nimia vi- » detur. Ex quo autem incipit homo vivere, ex illo utique » jam mori potest. Mortuus vero, ubicumque illi potuit mors » evenire, quomodo ad resurrectionem non pertineat, repe- » rire nequeo. Neque enim et monstra quae nascuntur et » vivunt, quantumlibet cito moriantur, aut resurrectura ne- » gabuntur, aut ita resurrectura credenda sunt; sed potius » correcta eorum emendataque natura. Absit enim ut illum » bimembrem quem nuper natum in oriente fratres fide- » lissimi (3) qui eum viderunt, retulerunt, et sanctus Hie- » ronymus (4) scriptum reliquit, et unum hominem duplicem, » ac non potius duos (quod futurum erat, si gemini nasce- » rentur) resurrecturos aestimemus. Ita et cetera quae nimia deformitate monstra dicuntur, ad humanae naturae » figuram in resurrectione revocabuntur. »

---

(1) Nimirum in tractatu qui Prognosticon inscribitur, lib. 2, cap. 17, tom. 9 Bibliothecae PP. ubi Gregorium expresse citat. Sumptum autem est ex lib. 4 Dialogorum, cap. 29 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) *Al. deest* enim.

(2) Collat. 1, cap. 14, ubi paulo plenius (*Ex edit. P. Nicolai*).

(3) *Al.* fidelium.

(4) *Augustinus*: sanctae memoriae Hieronymus Presbyter. *Sumptum est autem ex Hieronymi epist. 252, ad Vitalem.*

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de conditionibus resurrectionis, hic determinat de conditionibus resurgentium; et dividitur in partes duas: in prima parte determinat de conditionibus resurgentium qui ad perfectionem humanae naturae pervenerunt; in secunda de conditionibus illorum qui in praesenti vita praedicta perfectione caruerunt, scilicet de abortivis fetibus, ibi: *Illud etiam investigare oportet*

etc. Prima in duas: in prima determinat conditiones resurgentium beatorum; in secunda conditiones malorum, ibi: *De reprobis autem quaeri solet etc.* Prima in tres: in prima determinat resurgentium aetatem, et staturam; in secunda corporum integritatem, ibi: *Non enim perit Deo terrena materies*; in tertia eorum gloriam, ibi: *Hoc autem in corporibus sanctorum intelligendum est.*

De reprobis autem quaeri solet, an cum deformitatibus hic habitis resurgant. Hic determinat conditiones reproborum: et primo quantum ad reprobationem naturae; secundo quantum ad passionem poenae, ibi: *Si vero quaeritur de corporibus malorum quomodo in igne ardeant et non consumantur, Augustinus variis exemplis astruit.* Et circa hoc duo facit: primo ostendit quomodo corpora reproborum poterunt poenam pati; secundo ostendit idem de spiritibus damnatorum, ibi: *Quaeri etiam solet, an daemones corporali igne ardeant.* Et circa hoc duo facit: primo ostendit quomodo spiritus daemonum sunt passibiles ab igne corporali; secundo ostendit idem de spiritibus damnatorum, ibi: *Cum autem constet animas igne materiali in corporibus cruciandas, quaeri solet etc.*

QUAESTIO I.

Hic est triplex quaestio circa conditionem resurgentium. Prima de his quae communiter ad bonos et malos pertinent. Secunda de his quae pertinent tantum ad bonos. Tertia de his quae spectant tantum ad malos.

Circa primum quaeruntur tria: 1.° de identitate resurgentium; 2.° de integritate corporum; 3.° de qualitate ipsorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum idem corpus anima resumat in resurrectione.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non idem corpus anima resumat in resurrectione. 1 Corinth. 15, 37: *Non corpus quod futurum est seminas, sed nudum granum.* Sed Apostolus ibi comparat mortem seminationi, et resurrectionem pullulationi. Ergo non idem corpus quod per mortem deponitur, in resurrectione resumitur.

2. Praeterea, cuilibet formae aptatur materia secundum suam conditionem, et similiter cuilibet agenti instrumentum. Sed corpus comparatur ad animam sicut materia ad formam, et instrumentum ad agentem. Cum ergo anima in resurrectione non sit ejusdem conditionis sicut modo est; quia vel transferetur totaliter in caelestem vitam, cui inhaesit vivens in mundo; vel deprimetur in brutalem, si brutaliter vixit in hoc mundo: videtur quod non resumet idem corpus, sed vel caeleste, vel brutale.

3. Praeterea, corpus humanum usque ad elementa post mortem resolvitur, ut supra dictum est. Sed illae partes elementorum in quas corpus humanum resolutum est, non conveniunt cum corpore humano quod in ea resolutum est, nisi in materia prima, quomodo quaelibet aliae elementorum partes cum praedicto corpore conveniunt. Si autem ex aliis partibus elementorum corpus formaretur, non diceretur idem numero. Ergo nec si ex illis partibus reparetur, corpus erit numero idem.

4. Praeterea, impossibile est esse idem numero cujus partes essentiales sunt aliae numero. Sed forma mixti, quae est pars essentialis corporis humani, sicut forma ejus, non poterit eadem resumi. Ergo corpus non erit idem numero. Probatio mediae. Illud enim quod penitus cedit in non ens, non potest idem numero resumi; quod patet ex hoc, quia non potest esse idem numero cujus est esse diversum. Sed esse interruptum, quod est actus entis, est diversum, sicut quilibet alius actus interruptus. Sed forma mixtionis penitus cedit in non ens per mortem, cum sit forma corporalis, et similiter qualitates contrariae ex quibus fit mixtio. Ergo forma mixtionis non redit eadem numero.

Sed contra est quod dicit Job 19, 26: *In carne mea videbo Deum Salvatorem meum.* Loquitur autem de visione post resurrectionem: quod patet ex hoc quod praecedit: *In novissimo die de terra resurrecturus sum.* Ergo idem numero corpus resurget.

Praeterea, sicut Damascenus dicit in 4 lib. (cap. 28), *resurrectio est ejus qui* (1) *cecidit secunda surrectio.* Sed hoc corpus quod nunc gerimus, per mortem cecidit. Ergo idem numero resurget.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non sit idem numero homo qui resurget. Sicut enim dicit Philosophus, 2 de Generatione (text. 14), *quaecumque habent speciem corruptibilem motam, non reiteratur eadem numero.* Sed talis est substantia hominis secundum praesentem statum. Ergo post mutationem mortis non potest reiterari idem numero.

2. Praeterea, ubi est alia et alia humanitas, non est idem homo numero; unde Socrates et Plato sunt duo homines, et non unus homo, quia alia est humanitas utriusque. Sed alia est humanitas hominis resurgentis ab ea quam nunc habet. Ergo non est idem homo numero. Media potest probari dupliciter. Primo, quia humanitas quae est forma totius, non est forma et substantia sicut anima, sed est forma tantum: hujusmodi autem formae penitus cedunt in non ens; et sic non possunt reiterari. Secundo, quia humanitas resultat ex conjunctione partium; sed non potest eadem numero conjunctio resumi quae prius fuit, quia iteratio identitati opponitur. Iteratio enim numerum importat, identitas autem unitatem, quae se non compatiuntur. In resurrectione autem conjunctio iteratur. Ergo non est eadem conjunctio; et sic nec eadem humanitas, nec idem homo.

3. Praeterea, unus homo non est, si est plura animalia. Ergo si non est idem animal, non est unus numero homo. Sed ubi non est idem sensus, non est idem animal: quia animal definitur per sensum primum, scilicet tactum, ut patet 2 de Anima (text. 17 et 18). Sensus autem cum non maneant in anima separata, ut quidam dicunt, non possunt iidem numero resumi. Ergo in resurrectione non erit homo resurgens idem animal in numero; et sic nec idem homo.

4. Praeterea, materia statuae principalior est in statua quam materia hominis in homine: quia artificialia tota sunt in genere substantiae ex materia, sed naturalia ex forma, ut patet per Philosophum in 2 Physic. (text. 12), et Commentator idem di-

(1) Forte *quod*.

cit in 2 de Anima. Sed si statua ex eodem aere reficiatur, non est eadem numero. Ergo multo minus, si homo ex eisdem pulveribus reficiatur, non erit idem homo numero.

Sed contra est quod dicitur Job 19, 27: *Quem visurus sum ego ipse . . . et non alius;* et loquitur de visione post resurrectionem, ut supra dictum est. Ergo idem numero homo resurget.

Praeterea, Augustinus dicit, 8 lib. de Trinit. (cap. 5), quod resurgere nihil aliud est quam reviviscere. Nisi autem idem homo numero rediret ad vitam qui mortuus est, non diceretur reviviscere. Ergo non resurgeret; quod est contra fidem.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod oporteat pulveres humani corporis ad eamdem partem corporis quae in eis dissoluta est, per resurrectionem redire. Quia secundum Philosophum in 2 de Anima (text. 9), sicut se habet tota anima ad totum corpus, ita pars animae ad partem corporis, ut visus ad pupillam. Sed oportet quod post resurrectionem corpus resumatur ab anima eadem. Ergo oportet quod etiam partes corporis resumantur ad eadem membra, in quibus eisdem partibus animae perficiantur.

2. Praeterea, diversitas materiae facit diversitatem in numero. Sed si pulveres non redeant ad easdem partes, singulae partes non reficientur ex eadem materia ex qua prius constabant. Ergo non erunt eaedem numero. Sed si partes sunt diversae, et totum erit diversum: quia partes comparantur ad totum sicut materia ad formam, ut patet 2 Physic. (text. 31). Ergo non erit idem numero homo; quod est contra veritatem resurrectionis.

3. Praeterea, resurrectio ad hoc ordinatur quod homo operum suorum mercedem accipiat. Sed diversis operibus meritoriis vel demeritoriis diversae partes corporis deserviunt. Ergo oportet quod in resurrectione quaelibet pars ad suum statum redeat, ut pro suo modo praemietur.

Sed contra, artificialia magis dependent ex sua materia quam naturalia. Sed in artificialibus ad hoc quod idem artificiatum ex eadem materia reparetur, non oportet quod partes reducantur ad eumdem situm. Ergo nec in homine oportet.

Praeterea, variatio accidentis non facit diversitatem in numero. Sed situs partium est accidens quoddam. Ergo diversitas ejus in homine non facit diversitatem in numero.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod circa hanc quaestionem et philosophi erraverunt, et quidam moderni haeretici errant.

Quidam enim philosophi posuerunt, animas a corpore separatas iterato corporibus conjungi. Sed errabant in hoc quantum ad duo. Primo quantum ad modum conjunctionis: quia quidam ponebant animam separatam corpori iterum conjungi naturaliter per viam generationis. Secundo quantum ad corpus cui conjungebatur quia (1): ponebant quod secunda conjunctio non erat ad idem corpus quod per mortem depositum fuit, sed ad aliud: quandoque quidem idem specie, quandoque autem diversum; ad diversum quidem quando anima in corpore existens praeter rationis ordinem vitam duxerat bestialem, unde transibat post mortem de corpore hominis in corpus alterius animalis, cujus moribus vivendo se conformavit; sicut in corpus canis propter luxuriam, et in corpus leonis propter rapinam et violentiam, et sic de aliis :sed in corpus ejusdem speciei, quando anima bene in corpore vivens, post mortem aliqua felicitate perfuncta, post aliqua saecula incipiebat ad corpus velle redire; et sic iterum corpori conjungebatur humano. Sed haec opinio ex duabus falsis radicibus venit: quarum prima est, quia anima non conjungitur corpori essentialiter sicut forma materiae, sed solum accidentaliter, sicut motor mobili, aut homo vestimento; et ideo ponere poterant quod anima praeexistebat antequam corpori generato infunderetur in generatione naturali; et iterum quod diversis corporibus uniretur. Secunda est, quia ponebant intellectum non differre a sensu nisi accidentaliter, ut scilicet homo diceretur intellectum habere prae aliis animalibus, quia in eo propter optimam corporis complexionem vis sensitiva amplius viget; unde poterant ponere quod anima hominis in corpus animalis bruti transiret, praecipue facta immutatione animae humanae ad effectus brutales. Sed praedictae duae radices destruuntur a Philosopho, in lib. de Anima; quibus destructis, patet falsitas praedictae positionis.

Et simili modo destruuntur errores quorumdam haereticorum: quorum quidam in praedictas positiones inciderunt; quidam autem posuerunt animam iterato conjungi corporibus caelestibus, vel etiam corporibus in modum venti subtilibus, ut Gregorius de quodam Constantinopolitano Episcopo narrat (lib. 14 Mor., cap. 29), exponens illud verbum Job 19, 26: *In carne mea videbo Deum Salvatorem meum.* Et praedicti errores haereticorum destrui possunt ex hoc quod veritati resurrectionis praejudicant, quam sacra Scriptura profitetur. Non enim resurrectio dici potest, nisi anima ad idem corpus redeat: quia resurrectio est iterata surrectio; ejusdem autem est surgere et cadere; unde resurrectio magis respicit corpus quod post mortem cadit, quam animam quae post mortem vivit; et ita, si non est idem corpus quod anima resumit, non dicetur resurrectio, sed magis novi corporis assumptio.

Ad primum ergo dicendum, quod similitudo non currit per omnia, sed quantum ad aliquid. In seminatione enim grani granum seminatum et natum non est idem numero, nec eodem modo se habens, cum primo seminatum fuerit absque folliculis cum quibus nascitur. Corpus autem resurgens erit idem, sed alio modo se habens: quia fuit mortale, et surget in immortalitate.

Ad secundum dicendum, quod differentia quae est inter animam resurgentis et animam in hoc mundo viventis, non est secundum aliquod essentiale, sed secundum gloriam et miseriam; quae differentiam accidentalem faciunt; unde non oportet quod aliud corpus numero resurgat, sed alio modo se habens, ut respondeat proportionabiliter differentia corporum differentiae animarum.

Ad tertium dicendum, quod illud quod intelligitur in materia ante formam, remanet in materia post corruptionem: quia remoto posteriori, remanere adhuc potest prius. Oportet autem, ut Commentator dicit in 1 Physic. (text. 63), et in lib. de substantia Orbis (cap. 1), in materia generabilium et corruptibilium ante formam substantia-

(1) *Al.* secundo quia.

lem intelligere dimensiones non terminatas, secundum quas attendatur divisio materiae, ut diversas formas in diversis partibus recipere possit; unde et post separationem formae substantialis a materia adhuc dimensiones illae manent eaedem; et sic materia sub illis dimensionibus existens, quamcumque formam accipiat, habet majorem identitatem ad illud quod ex ea generatum fuerat, quam aliqua pars alia materiae sub quacumque forma existens; et sic eadem materia ad corpus humanum reparandum reducetur quae prius ejus materia fuit.

Ad quartum dicendum, quod sicut qualitas simplex non est forma substantialis elementi, sed accidens proprium ejus, et dispositio per quam materia efficitur propria tali formae; ita forma mixtionis, quae est forma resultans ex qualitatibus simplicibus ad medium venientibus, non est substantialis forma corporis mixti, sed est accidens proprium, et dispositio per quam materia fit necessaria ad formam. Corpus autem humanum praeter hanc formam mixtionis non habet aliam formam substantialem nisi animam rationalem: quia si haberet aliam formam substantialem priorem illa, daret ei esse substantiale, et sic per eam constitueretur in genere substantiae; unde anima jam adveniret corpori constituto in genere substantiae; et sic comparatio animae ad corpus esset sicut comparatio formarum artificialium ad suas materias quantum ad hoc quod constituuntur in genere substantiae per suam materiam; unde conjunctio animae ad corpus esset accidentalis: quod est error antiquorum philosophorum in libris de Anima reprobatus. Sequeretur etiam quod corpus humanum et singulae partes ejus non aequivoce retinerent priora nomina; quod est contra Philosophum in 2 de Anima. Unde cum anima rationalis remanet, nulla forma corporis humani substantialis cedit penitus in non ens. Formarum autem accidentalium variatio non facit diversitatem in numero. Unde idem numero resurget, cum materia eadem numero resumatur, ut in praecedenti solutione dictum est.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod necessitas ponendi resurrectionem est ex hoc ut homo finem ultimum propter quem homo factus est, consequatur: quod in hac vita fieri non potest, nec in vita animae separatae, ut supra dictum est: alias vane esset homo constitutus, si ad finem ad quem factus est, pervenire non posset. Et quia oportet quod illud idem numero ad finem perveniat quod propter finem est factum, ne in vanum factum esse videatur; oportet quod idem numero homo resurgat; et hoc quidem fit cum eadem anima eidem numero corpori conjungitur, ut ex dictis patet: alias enim non esset resurrectio, proprie loquendo, nisi idem homo repararetur. Unde ponere quod non sit idem numero qui resurget, est haereticum, derogans veritati Scripturae, quae resurrectionem praedicat.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de iteratione quae fit per motum vel mutationem naturalem. Ostendit enim differentiam circulationis quae est in generatione et corruptione, ad circulationem quae est in motu caeli: quia caelum per motum localem redit idem numero ad principium motus, quia habet substantiam incorruptibilem motam; sed generabilia et corruptibilia per generationem redeunt ad idem specie, non ad idem numero: quia ex homine generatur semen, ex quo sanguis; et sic deinceps, quousque perveniatur ad hominem, non ad eumdem numero, sed specie: et ex igne generatur aer, ex quo aqua; ex aqua terra, ex terra ignis, non idem numero, sed specie. Unde patet quod ratio inducta secundum Philosophi intentionem non est ad propositum. Vel dicendum, quod aliorum generabilium et corruptibilium forma non est per se subsistens, ut post compositi corruptionem manere valeat, sicut est de anima rationali, quae esse, quod sibi in corpore acquiritur, etiam post corpus retinet, et in participationem illius esse corpus per resurrectionem adducitur, cum non sit aliud esse corporis et aliud animae in corpore; alias esset conjunctio animae et corporis accidentalis; et sic nulla interruptio facta est in esse substantiali hominis, ut non possit idem numero redire propter interruptionem essendi, sicut accidit in aliis rebus corruptis, quarum esse omnino interrumpitur, forma non remanente, materia autem sub alio esse remanente. Sed tamen nec etiam homo per generationem naturalem reiteratur idem numero: quia corpus generati hominis non fit ex tota materia generantis; unde est corpus diversum in numero, et per consequens anima, et totus homo.

Ad secundum dicendum, quod de humanitate et de qualibet forma totius est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod idem secundum rem est forma totius et forma partis: forma partis secundum quod perficit materiam; forma autem totius secundum quod ex ea tota ratio speciei consequitur; et secundum hanc opinionem, humanitas secundum rem non est aliud quam anima rationalis; et sic, cum anima rationalis eadem numero resumatur, eadem numero erit humanitas, et etiam post mortem manet, quamvis non sub ratione humanitatis, quia ex ea compositum rationem speciei non consequitur.

Alia opinio est Avicennae, quae verior videtur, quia forma totius non est forma partis tantum, nec forma aliqua alia praeter formam partis, sed est totum resultans ex compositione formae et materiae, comprehendens in se utrumque; et haec forma totius, essentia vel quidditas dicitur. Quia ergo in resurrectione idem numero corpus erit, et eadem numero anima rationalis, erit de necessitate eadem humanitas.

Prima autem ratio probans diversitatem humanitatis futuram, procedebat ac si humanitas esset quaedam alia forma superveniens formae et materiae; quod falsum est. Secunda autem ratio etiam non potest identitatem humanitatis impedire: quia conjunctio significat actionem vel passionem: quae quamvis sit diversa, non potest impedire identitatem humanitatis: quia actio et passio, ex quibus erat humanitas, non sunt de essentia humanitatis; unde eorum diversitas non inducit diversitatem humanitatis. Constat enim quod generatio et resurrectio non sunt idem motus numero, nec tamen propter hoc impeditur identitas resurgentis. Similiter etiam nec impeditur identitas humanitatis, si accipiatur conjunctio pro ipsa relatione: quia relatio illa non est de essentia humanitatis, sed concomitatur eam, eo quod humanitas non est de illis formis quae sunt compositio et ordo, ut dicitur 2 Physic. (text. 31), sicut sunt formae artificiatorum; unde existente alia compositione numero, non est eadem numero forma domus.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa optime

concludit contra illos qui ponebant animam sensibilem et rationalem divisas in homine esse: quia secundum hoc anima sensitiva in homine non esset incorruptibilis, sicut nec in aliis animalibus. Unde in resurrectione non erit eadem anima sensibilis, et per consequens nec idem animal, nec idem homo. Si autem ponamus quod eadem anima secundum substantiam in homine sit rationalis et sensibilis, nullas in hoc angustias patiemur: quia animal definitur per sensum, qui est anima sensitiva, sicut per formam essentialem: per sensum autem, qui est potentia sensitiva, cognoscitur ejus definitio, sicut per formam accidentalem, quae maximam partem confert ad cognoscendum quod quid est, ut in 1 de Anima (text. 11) dicitur. Post mortem ergo manet anima sensibilis sicut anima rationalis secundum substantiam: sed potentiae sensitivae, secundum quosdam, non manent: quae quidem potentiae cum sint accidentales proprietates, earum varietas identitatem animalis totius auferre non potest, nec etiam partium animalis: non enim dicuntur potentiae perfectiones vel actus organorum, nisi sint principia agendi, ut calor in igne.

Ad quartum dicendum, quod statua dupliciter considerari potest; vel secundum quod est substantia quaedam, vel secundum quod est artificiale quoddam. Et quia in genere substantiae ponitur ratione suae materiae; ideo si consideretur secundum quod est substantia quaedam, est eadem numero statua quae ex eadem materia reparatur. Sed in genere artificialium ponitur secundum quod est forma, quae accidens quoddam est, et transit, statua destructa; et sic non redit idem numero, nec statua idem numero esse potest. Sed forma hominis, scilicet anima, manet post dissolutionem corporis; et ideo non est similis ratio.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in hac quaestione differt considerare quid fieri possit sine identitatis praejudicio, et quid fiet, ut congruentia servetur. Quantum ergo ad primum, sciendum, quod in homine possunt accipi diversae partes totius dupliciter. Uno modo diversae partes homogenei, sicut diversae partes carnis, vel diversae partes ossis; alio modo diversae partes diversarum specierum totius heterogenei. Si ergo dicatur quod pars materiae redibit ad aliam partem speciei ejusdem, hoc non facit nisi varietatem in situ partium: situs autem partium variatus non variat speciem in totis homogeneis; et sic si materia unius partis redeat ad aliam, nullum praejudicium generabitur identitati totius; et ita etiam est in exemplo quod ponitur in littera: quia statua non redit eadem numero secundum formam, sed secundum materiam, secundum quam est substantia quaedam. Sic autem statua est homogenea, quamvis non secundum formam artificialem. Si autem dicatur quod materia unius partis redit ad aliam partem alterius speciei; sic de necessitate variatur non solum situs partium, sed etiam identitas ipsarum; ita tamen si tota materia, aut aliquid quod erat de veritate humanae naturae in una, in aliam transferatur; non autem si aliquod quod erat in una parte superfluum, transferatur in aliam. Ablata autem identitate partium, aufertur identitas totius, si loquimur de partibus essentialibus; non autem si loquimur de partibus accidentalibus, sicut sunt capilli et ungues, de quibus videtur loqui Augustinus. Et sic patet qualiter translatio materiae de parte in partem tollit identitatem totius, et qualiter non. Sed loquendo secundum congruentiam, magis probabile est quod etiam situs partium idem servabitur in resurrectione, praecipue quantum ad partes essentiales et organicas, quamvis forte non quantum ad partes accidentales, sicut sunt ungues et capilli.

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de partibus organicis, et non de partibus similaribus (1).

Ad secundum dicendum, quod diversus situs partium materiae non facit diversitatem in numero, quamvis eam faciat diversitas materiae.

Ad tertium dicendum, quod operatio non est, proprie loquendo, partis, sed totius; unde praemium non debetur parti, sed toti.

ARTICULUS II.

Utrum omnia membra corporis humani resurgent.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnia membra corporis humani resurgent. Remoto enim fine, frustra reparatur illud quod est ad finem. Finis autem cujuslibet membri est ejus actus. Cum ergo nihil sit frustra in operibus divinis, et quorumdam membrorum usus post resurrectionem non competat, praecipue genitalium, quia tunc nec nubent nec nubentur; videtur quod non omnia membra resurgent.

2. Praeterea, intestina, membra quaedam sunt. Sed non resurgent: plena enim resurgere non possunt, quia immunditias continent: nec vacua, quia nihil est vacuum in natura. Ergo non omnia membra resurgent.

3. Praeterea, ad hoc corpus resurget, ut praemietur de opere quod anima per ipsum gessit. Sed membrum propter furtum amputatum furi, qui postea poenitentiam agit et salvatur, non potest in resurrectione remunerari neque de bono, quia ad hoc non cooperatum est, neque de malo, quia poena membri in poenam hominis redundaret. Ergo non omnia membra resurgent cum homine.

Sed contra, magis pertinent ad veritatem humanae naturae alia membra quam capilli et ungues. Sed capilli et ungues restituentur homini in resurrectione, ut dicitur in littera. Ergo multo fortius alia membra.

Praeterea, Dei perfecta sunt opera. Sed resurrectio opere divino fiet. Ergo homo reparabitur perfectus in omnibus membris.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod capilli et ungues in homine non resurgent. Sicut enim capilli et ungues ex superfluitatibus cibi generantur; ita urina, sudor, et aliae hujusmodi faeces. Sed haec non resurgent cum corpore. Ergo nec capilli et ungues.

2. Praeterea, inter alias superfluitates quae ex cibo generantur, maxime accedit ad naturae humanae veritatem semen, quod est superfluum quo indigetur. Sed semen non resurget in corpore hominis. Ergo multo minus capilli et ungues resurgent.

3. Praeterea, nihil est perfectum anima ratio-

(1) *Al.* similibus.

nali quod non sit perfectum anima sensibili. Sed capilli et ungues non sunt perfecti anima sensibili, quia eis non sentimus, ut dicitur in 1 de Anima (text. 79). Ergo, cum non resurgat corpus humanum nisi propter hoc quod est perfectum ab anima rationali, videtur quod capilli et ungues non resurgent.

Sed contra est quod dicitur Luc. 21, 18: *Capillus de capite vestro non peribit.*

Praeterea, capilli et ungues sunt dati in ornatum homini. Sed corpora hominum, praecipue electorum, debent resurgere cum omni ornatu. Ergo debent resurgere cum capillis.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod humores in corpore non resurgent. Quia 1 Corinth. 15, 50, dicitur: *Caro et sanguis regnum Dei non possidebunt.* Sed sanguis est principalior humor. Ergo non resurgent in beatis, qui regnum Dei possidebunt, et multo minus in aliis.

2. Praeterea, humores sunt ad restaurationem deperditi. Sed post resurrectionem nulla deperditio fiet. Ergo corpus non resurget cum humoribus.

3. Praeterea illud quod est in via generationis in corpore humano, nondum est ab anima rationali perfectum. Sed humores adhuc sunt in via generationis, quia sunt in potentia caro et os. Ergo nondum sunt perfecti anima rationali. Sed corpus humanum non habet ordinem ad resurrectionem nisi secundum quod est anima rationali perfectum. Ergo humores in eo non resurgent.

Sed contra, quod est de constitutione corporis humani, resurget in eo. Sed humores sunt hujusmodi; quod patet per Augustinum (alium Auctorem, de Spiritu et Anima, cap. 15), qui dicit quod corpus constat ex membris officialibus, officialia ex similibus, similia ex humoribus. Ergo humores resurgent in corpore.

Praeterea, resurrectio nostra erit conformis resurrectioni Christi. Sed in Christo resurrexit sanguis; alias nunc vinum non transubstantiaretur in sanguinem ejus in sacramento altaris. Ergo et in nobis resurget sanguis; et eadem ratione alii humores.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod non totum quod fuit in corpore de veritate naturae humanae, resurgat in ipso. Quia cibus convertitur in veritatem humanae naturae. Sed aliquando caro bovis sumitur in cibum. Si ergo resurget quidquid fuit de veritate humanae naturae, resurget etiam caro bovis; quod videtur inconveniens.

2. Praeterea, costa Adae fuit de veritate humanae naturae, sicut et costa nostra in nobis. Sed costa Adae non resurget in eo, sed in Eva; alias Eva non resurgeret, quia de costa illa formata est. Ergo non resurget in homine quidquid fuit de veritate humanae naturae in ipso.

3. Praeterea, non potest esse quod idem in diversis hominibus resurgat. Sed potest esse quod aliquid fuerit de veritate humanae naturae in diversis hominibus, sicut si aliquis carnibus humanis vescatur, quae in substantiam ejus transeant. Ergo non resurget in aliquo quidquid fuit de veritate humanae naturae in ipso.

4. Si dicatur, quod non quidquid est in carnibus comestis, est de veritate humanae naturae; et ita aliquid eorum potest resurgere in primo, et aliquid in secundo; contra. De veritate humanae naturae maxime videtur esse illud quod a parentibus trahitur. Sed si aliquis non comedens nisi carnes humanas filium generet, oportet quod illud quod filius a parente trahit, fuerit de carnibus aliorum hominum quas pater suus comedit; quia semen est de superfluo alimenti, ut Philosophus probat in lib. de Animalibus (lib. 1 de Gener. animalium cap. 18). Ergo illud quod est de veritate humanae naturae in puero isto, etiam fuit de veritate humanae naturae in aliis hominibus, quorum pater carnes comedit.

5. Si dicatur, quod illud quod erat de veritate humanae naturae in carnibus hominum comestorum, non transit in semen, sed illud quod erat ibi de veritate humanae naturae non existens; contra. Ponatur quod aliquis cibetur solum embryis, in quibus videtur nihil esse quod non sit de veritate naturae; quia totum quod est in eis, trahitur a parentibus. Si ergo superfluitas cibi convertitur in semen, oportet quod illud quod fuit de veritate humanae naturae in embryis, qui etiam ad resurrectionem pertinent, postquam animam rationalem perceperunt, sit etiam de veritate humanae naturae in puero qui ex tali semine generatur; et sic, cum non possit idem resurgere in duobus, non poterit in quolibet resurgere quidquid fuit de veritate humanae naturae in ipso.

Sed contra: quidquid fuit in homine de veritate humanae naturae, fuit perfectum anima rationali. Sed ex hoc habet corpus humanum ordinem ad resurrectionem, quia fuit anima rationali perfectum. Ergo quidquid fuit de veritate humanae naturae, resurget in unoquoque.

Praeterea, si a corpore hominis subtrahatur aliquid quod est de veritate humanae naturae, in ipso non erit corpus hominis perfectum. Sed omnis imperfectio tolletur in resurrectione, praecipue ab electis, quibus promissum est, Lucae 21, quod capillus capitis eorum non peribit. Ergo quidquid fuit de veritate naturae humanae, resurget in homine.

QUAESTIUNCULA V.

Ulterius. 1. Videtur quod quidquid fuit materialiter in membris hominis, totum resurget. Minus enim videntur pertinere ad resurrectionem capilli quam alia membra. Sed quidquid fuit in capillis, totum resurget, etsi non in capillis, saltem in aliis partibus corporis, ut Augustinus dicit in littera. Ergo multo fortius quidquid fuit in aliis membris materialiter, totum resurget.

2. Praeterea, sicut partes carnis secundum speciem perficiuntur ab anima rationali, ita partes secundum materiam. Sed corpus humanum habet ordinem ad resurrectionem ex hoc quod fuit anima rationali perfectum. Ergo non solum partes secundum speciem, sed omnes partes secundum materiam resurgent.

3. Praeterea, ex parte illa accidit corpori totalitas ex qua parte accidit ei divisio in partes. Sed divisio in partes accidit corpori ex parte materiae, cujus dispositio est quantitas secundum quam dividitur. Ergo et totalitas corporis attenditur secundum partes materiae. Si ergo non omnes partes

materiae resurgent, non totum corpus resurget; quod est inconveniens.

Sed contra, partes secundum materiam non manent in corpore, sed fluunt et refluunt, ut patet per illud quod dicitur in 1 de Generatione (text. 55 et 56). Si ergo omnes partes secundum materiam resurgent, vel erit corpus resurgentis densissimum, vel erit immoderatae quantitatis.

Praeterea, quidquid est de veritate humanae naturae in uno homine, totum potest esse pars materiae in alio homine qui ejus carnibus vescitur. Si ergo omnes partes secundum materiam resurgent in aliquo, sequitur quod resurget in uno id quod est de veritate humanae naturae in alio; quod est inconveniens.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut dicitur in 2 de Anima (text. 37 et 38), anima habet se ad corpus non solum in habitudine formae et finis, sed etiam in habitudine causae efficientis; est enim comparatio animae ad corpus sicut est comparatio artis ad artificiatum, ut dicit Philosophus (lib. 7 Moral. Eudemiorum, cap. 5). Quidquid autem explicite in artificiato ostenditur, hoc totum implicite et originaliter in ipsa arte continetur; et similiter etiam quidquid in partibus corporis apparet, totum originaliter, et quodammodo implicite, in anima continetur. Sicut ergo artis opus non esset perfectum si artificiato aliquid deesset eorum quae ars continet; ita nec homo posset esse perfectus, nisi totum quod in anima implicite continetur, exterius in corpore explicetur; nec etiam corpus ad plenum proportionaliter responderet animae. Cum ergo oporteat in resurrectione corpus hominis esse animae totaliter correspondens, quia non resurgit nisi secundum ordinem quem habet ad animam rationalem; oporteat etiam hominem perfectum resurgere, utpote quod ad ultimam perfectionem consequendam reparatur; oportet quod omnia membra quae nunc sunt in corpore, in resurrectione hominis reparentur.

Ad primum ergo dicendum, quod membra dupliciter possunt considerari in comparatione ad animam; vel secundum habitudinem materiae ad formam, vel secundum habitudinem instrumenti ad agentem. Eadem est enim comparatio totius corporis ad totam animam, et partium ad partes, ut dicitur in 2 de Anima (text. 9). Si ergo membrum accipiatur secundum primam comparationem, finis ejus non est operatio, sed magis perfectum esse speciei, quod etiam post resurrectionem requiretur. Si autem (1) membrum accipiatur secundum secundam comparationem, sic finis ejus est operatio; nec tamen sequitur quod quando deficit operatio, frustra sit instrumentum; quia instrumentum non solum servit ad exequendam operationem agentis, sed ad ostendendum virtutem ipsius; unde oportebit ut virtus potentiarum animae instrumentis corporis demonstretur, etsi nunquam in actum prodeant, ut ex hoc commendetur Dei sapientia.

Ad secundum dicendum, quod intestina resurgent in corpore, sicut et alia membra; et plena erunt, non quidem turpibus superfluitatibus, sed nobilibus humiditatibus.

Ad tertium dicendum, quod actus quibus meremur, non sunt, proprie loquendo, manus vel pedis, sed hominis totius; sicut et operatio artis non attribuitur instrumento, sed artifici, ut Philosophus dicit (1 Ethic., cap. 9). Quamvis ergo membrum quod ante poenitentiam est mutilatum, non sit cooperatum homini in statu illo quo gloriam post meretur, tamen ipse homo meretur ut totum praemietur, qui ex toto quod habet, Deo servit.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod anima habet se ad corpus animatum sicut ars ad artificiatum, et ad partes ejus sicut ars ad sua instrumenta; unde et corpus animatum organicum dicitur. Ars autem utitur instrumentis quibusdam ad operis intenti executionem; et haec instrumenta sunt de prima intentione artis. Utitur etiam aliis instrumentis ad conservationem principalium instrumentorum, et haec sunt de secunda intentione artis; sicut ars militaris utitur gladio ad bellum, et vagina ad gladii conservationem. Ita etiam in partibus corporis animati quaedam ordinantur ad operationes animae exequendas, sicut cor, hepar, manus, et pes; quaedam autem ad conservationem aliarum partium, sicut folia sunt ad cooperimentum fructuum; ita etiam capilli et ungues sunt in homine ad custodiam aliarum partium; unde sunt de secunda perfectione corporis humani, quamvis non de prima. Ergo quia homo resurget in omni perfectione suae naturae, propter hoc oportet quod capilli et ungues resurgant in ipso.

Ad primum ergo dicendum, quod illae superfluitates expelluntur a natura quasi ad nihil utiles, unde non pertinent ad perfectionem corporis humani; secus autem est de aliis superfluitatibus, quas sibi natura retinet ad generationem capillorum et unguium, quibus indiget ad membrorum conservationem.

Ad secundum dicendum, quod semine non indigetur ad perfectionem individui, sicut capillis, sed solum ad perfectionem speciei.

Ad tertium dicendum, quod capilli et ungues nutriuntur et augentur; et sic patet quod aliqua operatione participant: quod non posset esse, nisi essent partes aliquo modo ab anima perfectae; et quia in homine non est nisi unâ anima, scilicet anima rationalis, constat quod ab anima rationali perfectae sunt, quamvis non usque ad hoc quod operatione sensus participent, sicut nec ossa, de quibus constat quod resurgent, et sunt (1) de integritate individui.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quidquid pertinet ad integritatem humanae naturae in resurgente, hoc totum in eo resurget ratione praedicta; unde oportet quod illa humiditas corporis resurgat in homine quae ad integritatem ejus pertinebat. Est autem in homine triplex humiditas. Quaedam enim humiditas est in recedendo a perfectione hujus individui, vel quia est in via corruptionis, et a natura abjicitur, sicut urina, sudor, sanies (2), et hujusmodi; vel quia a natura ordinatur ad conservationem speciei in alio individuo, sive per actum generantem, sicut semen, vel per actum nutrientem sicut lac: et nulla talium humiditatum resurget, eo quod non est de perfectione individui resurgentis. Secunda humiditas est quae nondum pervenit ad ultimam perfectionem quam natura operatur in individuo, sed est ad illam ordinata a natura; et haec est duplex. Quia quaedam

(1) *Al.* anima.

(1) *Al.* et non sunt.
(2) *Al.* faeces.

est quae habet aliquam formam determinatam, secundum quam continetur inter partes corporis, sicut sanguis, et alii tres humores, quos natura ordinavit ad membra, quae ex eis generantur (1), sed tamen habent aliquas formas determinatas, sicut et aliae partes corporis; et ideo resurgent cum aliis partibus. Quaedam vero humiditas est in via transeundi de forma in formam, scilicet de forma humoris in formam membri; et talis humiditas non resurget, quia post resurrectionem partes corporis singulae in suis formis stabilientur, ut una in aliam non transeat; et ideo non resurget illa humiditas quae est in ipso actu transeundi de forma in formam. Haec autem humiditas potest in duplici statu accipi: vel secundum quod est in principio transmutationis; et sic vocatur *ros* (2), illa scilicet humiditas quae est in foraminibus parvarum venarum; vel secundum quod est in progressu transmutationis, et incipit jam dealbari (3), et sic vocatur *cambium*. In neutro autem statu resurget. Tertium genus humiditatis est quod jam pervenit ad ultimam perfectionem quam natura intendit in corpore individui, quae jam est dealbata et incorporata membris; et haec vocatur *gluten;* et cum sit de substantia membrorum, resurget, sicut alia membra resurgunt.

Ad primum ergo dicendum, quod caro et sanguis in verbis illis Apostoli non accipiuntur pro substantia carnis et sanguinis, sed pro operibus carnis et sanguinis, quae sunt opera peccati, vel opera animalis vitae. Vel, secundum quod dicit Augustinus (in Enchirid., cap. 91), caro et sanguis accipitur ibi pro corruptione quae nunc dominatur in carne et sanguine, unde etiam subditur in verbis Apostoli: *Neque corruptio incorruptionem.*

Ad secundum dicendum, quod sicut membra servientia generationi erunt post resurrectionem ad integritatem humanae naturae, non ad operationem quae nunc exercetur per membra illa; ita et humores erunt in corpore non ad restaurationem deperditi, sed ad integritatem humanae naturae reparandam, et ad virtutis naturalis ostensionem.

Ad tertium dicendum, quod sicut sunt elementa in via generationis respectu corporum mixtorum, quia sunt eorum materia, non autem ita quod semper sint in transeundo in corpore mixto; ita etiam humores se habent ad membra: et propter hoc sicut elementa in partibus universi habent formas determinatas, ratione quarum sunt in perfectione universi, sicut corpora mixta; ita et humores sunt de perfectione corporis humani, sicut et aliae partes, quamvis non perveniant ad totam perfectionem sicut aliae partes, nec elementa habent ita perfectas formas sicut mixta. Sicut autem partes omnes universi perfectionem a Deo consequuntur non aequaliter, sed secundum suum modum unumquodque; ita etiam humores aliquo modo perficiuntur ab anima rationali, non tamen eodem modo sicut partes perfectiores.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod unumquodque sicut se habet ad esse, ita ad veritatem, ut in 2 Metaph. (text. 4) dicitur; quia illa res vera est quae ita est ut videtur cognitori secundum actum; et propter hoc Avicenna dicit (tract. 2 Metaph., cap. 4), quod veritas uniuscujusque rei est proprietas sui esse quod stabilitum est ei: et secundum hoc aliquid dicitur esse de veritate humanae naturae, quia proprie pertinet ad esse humanae naturae; et hoc est quod participat formam humanae naturae; sicut verum aurum dicitur quod habet veram formam auri, ex qua est proprium esse auri. Ut ergo videatur quid sit illud quod est de veritate humanae naturae, sciendum, quod circa hoc est triplex opinio.

Quidam enim posuerunt, quod nihil de novo esse incipit de veritate humanae naturae; sed quidquid ad veritatem humanae naturae pertinet, totum fuit in ipsa institutione humanae naturae de veritate ejus; et hoc per seipsum multiplicatur ut ex eo possit semen decidi a generante, ex quo filius generetur; in quo etiam illa pars decisa multiplicatur; et ad perfectam quantitatem pervenit per augmentum, et sic deinceps; et ita multiplicatum est totum genus humanum. Unde secundum hanc opinionem, quidquid ex alimento generatur, quamvis videatur speciem carnis aut sanguinis habere, non tamen pertinet ad veritatem humanae naturae.

Alii vero dixerunt, quod aliquid de novo additur ad veritatem humanae naturae per transmutationem naturalem alimenti in corpus humanum, considerata veritate humanae naturae in specie, ad cujus conservationem ordinatur actus generativae virtutis. Si autem veritas humanae naturae in individuo consideretur, ad cujus conservationem et perfectionem actus nutritivae virtutis ordinatur; non additur aliquid per alimentum quod sit primo de veritate humanae naturae hujus individui, sed solum secundario. Ponunt enim quod veritas humanae naturae primo et principaliter consistat in humido radicali, quod scilicet est ex semine generatum (1) ex quo est prima constitutio corporis humani; quod autem convertitur de alimento in veram carnem et sanguinem, non est principaliter de veritate humanae naturae illius individui, sed secundario; sed potest esse principaliter de veritate humanae naturae alterius individui quod ex semine illius generatur. Semen enim ponunt esse superfluum alimenti, vel cum admixtione alicujus quod est primo de veritate humanae naturae in generante, ut quidam dicunt; vel sine admixtione ejus, ut dicunt alii; et sic quod est humidum nutrimentale in uno, fit humidum radicale in alio.

Tertia opinio est, quod aliquid de novo incipit esse principaliter de veritate humanae naturae etiam in isto individuo; quia non est distinctio talis in corpore humano, ut aliqua pars materialis signata de necessitate per totam vitam remaneat; sed ad hoc indifferenter se habet quaelibet pars signata accepta, quod maneat semper quantum ad id quod est speciei in ea, sed potest fluere et refluere quantum ad id quod est materiae in ipsa; et sic humidum nutrimentale non distinguitur a radicali ex parte principii, ut dicatur radicale quod ex semine generatum, nutrimentale quod generatur ex cibo; sed magis distinguitur ex termino, ut radicale dicatur (2) quod ad terminum generationis pervenit per actum generativae, vel etiam nutritivae virtutis;

(1) *Nicolai:* vegetantur.
(2) *Al.* vocatur eos.
(3) *Ita etiam ms. sed in Supplem. quaest.* 80. *art.* 3, dealbatum et non dealterata.

(1) *In editione Nicolai deest* quod scilicet est ex semine generatum.
(2) *Al.* quod radicale dicitur.

sed nutrimentale, quia nondum pervenit ad hunc terminum, sed est adhuc in via nutriendi.

Et hac tres opiniones in 2 lib., dist. 30, qu. 2, art. 1, in corp., plenius pertractatae (1) et investigatae sunt; et ideo non debent hic repeti, nisi quantum ad propositum pertinet.

Sciendum est ergo, quod secundum has opiniones diversimode ad hanc quaestionem oportet respondere.

Prima enim opinio per viam multiplicationis quam ponit, potest ponere perfectionem veritatis humanae naturae et quantum ad numerum individuorum, et quantum ad debitam quantitatem uniuscujusque individui, absque eo quod ex alimento generatum est; quod quidem non additur nisi ad resistendum consumptioni, quae posset induci per actionem caloris naturalis; sicut argento apponitur plumbum, ne ex liquefactione consumatur. Unde cum in resurrectione oporteat naturam humanam in sua perfectione reparari; nec calor naturalis tunc agat ad consumptionem humidi naturalis: nulla necessitas erit quod resurgat aliquid in homine quod ex alimento sit generatum; sed resurget tantum illud quod fuit de veritate humanae naturae individui, et per decisionem et multiplicationem ad praedictam perfectionem pervenit in numero et quantitate.

Secunda autem opinio, quia ponit quod eo quod generatur ex nutrimento, indigetur ad perfectionem quantitatis individui, et ad multiplicationem quae fit per generationem; necesse habet ponere aliquid de hoc in quod conversum est alimentum, resurgere; non tamen totum, sed solum quantum indigetur ad perfectam reintegrationem naturae humanae in omnibus suis individuis; unde ponit haec opinio, quod totum illud quod fuit in substantia seminis, resurget in illo homine qui ex illo semine generatus est, quia hoc est principaliter de veritate humanae naturae in ipso. De eo autem quod postea advenit per nutrimentum, tantum resurget in eo, quantum est necessarium ad perfectionem quantitatis, et non totum; quia hoc non pertinet aliter ad veritatem humanae naturae nisi quatenus natura indiget eo ad perfectionem quantitatis. Sed quia hoc humidum nutrimentale fluit et refluit; hoc ordine reparabitur, quod illud quod fuit de substantia corporis hominis, totum reparabitur; et de eo quod secundo et tertio et deinceps advenit, quantum necessarium est ad quantitatem redintegrandam, duplici ratione. Primo, quia super hoc quod advenit inductum fuit, ut illud quod primo erat deperditum repararetur; et ideo non ita principaliter pertinet ad veritatem humanae naturae sicut praecedens. Secundo, quia adjunctio extranei humidi ad primum humidum radicale facit quod totum permixtum non ita perfecte participet veritatem speciei sicut primum participabat, ut ponit exemplum Philosophus in 1 de Gener. (text. 88), de aqua permixta vino, quae semper vini virtutem debilitat, ita quod in fine ipsum aquosum reddit. Unde sicut secunda aqua quamvis assumatur in speciem vini, non tamen ita perfecte speciem vini participat sicut prima quae in vinum assumebatur; ita quod de alimento secundo in carnem convertitur, non ita perfecte attingit ad speciem carnis sicut quod primo convertebatur; et ideo non ita pertinet ad veritatem humanae naturae, nec ad resurrectionem. Sic ergo patet quod haec opinio ponit resurgere totum id quod est de veritate humanae naturae principaliter, non autem totum quod est de veritate humanae naturae secundario.

Tertia autem opinio quantum ad aliquid differt a secunda, et quantum ad aliquid convenit cum ea. Differt quidem quantum ad hoc quod ponit totum quod est sub forma carnis et ossis, eadem ratione ad veritatem humanae naturae pertinere; quia non distinguit aliquid materiale signatum permanens in homine toto tempore vitae ejus, quod per se pertineat ad veritatem humanae naturae et primo: et aliquid fluens et refluens, quod pertineat ad veritatem humanae naturae solum propter quantitatis perfectionem, non propter primum esse speciei, sicut secunda opinio dicebat; sed ponit, omnes partes quae non sunt praeter intentionem naturae aggeneratae, pertinere ad veritatem humanae naturae quantum ad id quod habent de specie, quia sic manent; non autem quantum ad id quod habent de materia, quia sic fluunt et refluunt indifferenter; ut ita etiam intelligamus contingere in partibus hominis unius sicut contingit in tota multitudine civitatis, quia singuli subtrahuntur a multitudine per mortem, aliis in locum eorum succedentibus; unde partes multitudinis fluunt et refluunt materialiter; sed formaliter manent, quia ad eadem officia et ordines substituuntur alii, a quibus priores subtrahebantur; unde respublica una numero manere dicitur. Et similiter etiam dum quibusdam partibus fluentibus aliae reparantur in eadem figura et in eodem situ, omnes partes fluunt et refluunt (1) secundum materiam, sed manent secundum speciem; manet nihilominus unus homo numero. Sed convenit tertia cum secunda opinione, quia ponit quod partes secundo advenientes non ita perfecte pertingunt ad veritatem speciei sicut quae primo advenerunt; et ideo idem quod ponit resurgere in homine secunda opinio, ponit tertia, sed non penitus eadem ratione. Ponit enim, totum illud quod ex semine generatum est, resurgere, non quia alia ratione pertineat ad veritatem humanae naturae quam hoc quod postea advenit, sed quia perfectius virtutem speciei participat; quem ordinem ponebat secunda opinio in his quae postea advenerunt ex alimento; in quo etiam haec opinio concordat cum alia, scilicet secunda.

Ad primum ergo dicendum, quod res naturalis non est id quod est, ex sua materia, sed ex sua forma; unde quamvis illud materiae quod quandoque fuit forma carnis bovinae resurgat in homine sub forma carnis humanae, non sequitur quod resurgat caro bovis, sed caro hominis; ita enim etiam posset concludi quod resurgeret limus, de quo formatum est corpus Adae. Tamen prima opinio concedit hanc rationem.

Ad secundum dicendum, quod costa illa non fuit in Adam de perfectione individui, sed ordinata ad multiplicationem speciei; unde non resurget in Adam, sed in Eva; sicut et semen non resurget in generante, sed in generato.

Ad tertium dicendum, quod secundum primam opinionem facile est ad hoc respondere; quia carnes comestae nunquam sunt de veritate humanae naturae in comedente; fuerunt autem de veritate

(1) *Al.* percunctatae. *Item* positae.

(1) *Al.* et redeunt.

humanae naturae in eo cujus carnes comeduntur; et ita resurgent in primo, et non in secundo. Sed secundum secundam opinionem et secundum tertiam, unusquisque resurget in illo in quo magis accessit ad perfectam participationem virtutis speciei; et si aequaliter in utroque accesserit, resurget in illo in quo primo fuit; quia in eo primo habuit ordinem ad resurrectionem ex conjunctione ad animam rationalem illius hominis; et ideo si in carnibus comestis fuit aliqua superfluitas quae non pertineret ad veritatem humanae naturae in primo, resurgere poterit in secundo; alias illud quod pertinebat ad resurrectionem in primo, resurget in eo, et non in secundo: sed in secundo loco ejus sumetur vel aliquid de eo quod ex aliis cibis in carnem secundi conversum est; vel si nullo cibo unquam pastus fuisset nisi carnibus humanis, divina virtus aliunde suppleret quantum indigetur ad perfectionem quantitatis, sicut supplet in illis qui ante perfectam aetatem decedunt. Nec per hoc aliquid praejudicatur identitati in numero, sicut nec praejudicatur per hoc quod partes secundum materiam fluunt et refluunt.

Ad quartum dicendum, quod secundum primam opinionem facile est solvere; quia ponit quod semen est ex superfluo alimenti; unde carnes comestae non transeunt in semen, ex quo pueri generantur. Sed secundum alias duas opiniones dicendum est, quod non est possibile quod totum quod fuit in carnibus comestis, in semen convertatur; quia post multam depurationem cibi pervenitur ad decoctionem seminis, quod est superfluitas ultimi cibi. Illud autem quod de carnibus comestis in semen convertitur, magis pertinet ad veritatem humanae naturae in eo qui ex semine nascitur, quam in illo ex cujus carnibus semen est generatum; et ideo, secundum regulam prius datam, hoc quod in semen conversum est, resurget in eo qui ex semine nascitur; residuum autem materiae resurget in illo ex cujus carnibus comestis semen est generatum.

Ad quintum dicendum, quod embrya non pertinent ad resurrectionem ante animationem per animam rationalem, in quo statu jam multum advenit supra substantiam seminis de substantia nutrimenti, qua puer in utero matris nutritur; et ideo si aliquis embryis vescatur, et ex superfluo illius cibi generetur aliquis, illud quod erit in substantia seminis, resurget quidem in eo qui ex semine generatur, nisi in illo contineretur aliquid quod fuisset de substantia seminum in illis ex quorum carnibus comestis semen generatum est, quia hoc resurgeret in primo et non in secundo; residuum autem carnium comestarum, quod non est conversum in semen, constat quod non resurgeret in primo, utrique divina potentia supplente quod deest. Prima autem opinio hac objectione non arctatur, cum non ponat semen esse ex superfluo alimenti; sed aliae multae rationes sunt contra eam, ut in 2 lib., dist. 30, qu. 2, art. 2, patuit.

Solutio V. Ad quintam quaestionem dicendum, quod illud quod est materialiter in homine, non habet ordinem ad resurrectionem nisi secundum quod pertinet ad veritatem humanae naturae, quia secundum hoc habet ordinem ad animam rationalem. Illud autem totum quod est in homine materialiter, pertinet quidem ad veritatem humanae naturae quantum ad id quod habet de specie; sed non totum considerata materiae totalitate; quia tota materia quae fuit in homine a principio vitae usque ad finem, excederet quantitatem debitam speciei, ut tertia opinio dicit, quae probabilior inter ceteras mihi videtur; et ideo totum quod est in homine, resurget considerata totalitate speciei, quia attenditur secundum quantitatem, figuram, situm, et ordinem partium; non autem resurget totum considerata totalitate materiae. Secunda autem opinio et prima non utuntur hac distinctione; sed distinguunt inter partes, quarum utraeque habent speciem vel materiam. Conveniunt autem duae hae opiniones in hoc quod utraque dicit, quod illud quod est ex semine generatum, totum resurget, etiam totalitate materiae considerata. Differunt autem in hoc quod de eo quod ex alimento generatur, nihil resurgere ponit prima opinio; secunda vero aliquid ejus resurgere ponit, et non totum, ut ex dictis patet.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut quidquid est in aliis partibus corporis, resurget considerata totalitate speciei, non autem considerata totalitate materiae; ita etiam est de capillis. In aliis autem partibus advenit aliquid ex nutrimento quod facit augmentum: et hoc computatur ut alia pars, considerata totalitate speciei, quia obtinet alium locum et situm in corpore, et substat aliis partibus dimensionis: aliquid autem advenit quod non facit augmentum, sed cedit in restaurationem deperditi in nutriendo, et non computatur ut alia pars totius secundum speciem considerati, cum non obtineat alium locum vel situm in corpore, quam pars quae defluxit (1) tenebat; quamvis possit alia pars computari considerata totalitate materiae: et similiter est de capillis. Augustinus ergo loquitur de incisionibus capillorum, quae erant partes facientes augmentum; et ideo oportet quod resurgant; non tamen in quantitate capillorum, ne sit quantitas immoderata, sed in aliis partibus, ut necessarium judicabit divina providentia. Vel loquitur in casu illo quando aliis partibus deficiet: tunc enim eorum defectus poterit ex superfluitatibus capillorum reparari.

Ad secundum dicendum, quod secundum tertiam opinionem eaedem sunt partes secundum speciem, et secundum materiam. Non enim illa distinctione utitur Philosophus in 1 de Generatione (text. 35, et deinc.), ad distinguendum diversas partes, sed ad ostendendum quod eaedem partes possunt considerari et secundum speciem quantum ad id quod est formae et speciei in ipsis, et secundum materiam quantum ad id quod subest formae et speciei. Constat autem quod materia carnis non habet ordinem ad animam rationalem, nisi inquantum est sub tali forma; et ideo ratione ejus habet ordinem ad resurrectionem. Sed prima et secunda opinio, quae ponunt alias esse partes quae sunt secundum speciem, et alias quae sunt secundum materiam, dicunt quod anima quamvis utrasque partes perficiat, tamen perficit partes secundum materiam mediantibus partibus secundum speciem; et ideo non aequaliter habent ordinem ad resurrectionem.

Ad tertium dicendum, quod in materia generabilium et corruptibilium dimensiones interminatas oportet intelligere ante receptionem formae substantialis: et ideo divisio quae est secundum hujusmodi dimensiones, proprie pertinet ad materiam;

(1) *Al.* quem pars quae defluit.

sed quantitas completa et terminata advenit materiae post formam substantialem; unde divisio quae fit secundum dimensiones terminatas, respicit speciem, praecipue quando ad resurrectionem speciei pertinet determinatus situs partium, sicut est in corpore humano.

ARTICULUS III.

Utrum omnes resurgent in eadem aetate, scilicet juvenili. — (3 p., quaest. 46, art. 9, ad 4; et lib. 4 contra Gent., cap. 88.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes resurgent in eadem aetate, scilicet juvenili. Quia Deus resurgentibus, praecipue beatis, nihil subtrahet quod ad perfectionem hominis pertinet. Sed aetas pertinet ad perfectionem hominis, cum senectus sit venerabilis aetas. Ergo senes non resurgent in aetate juvenili.

2. Praeterea, aetas computatur secundum mensuram temporis praeteriti. Sed impossibile est tempus quod fuit praeteritum, non praeterisse. Ergo impossibile est eos qui majoris aetatis fuerunt, ad aetatem juvenilem reduci.

3. Praeterea, illud quod magis fuit de veritate humanae naturae in unoquoque, maxime resurget in eo. Sed quanto aliquid primo fuit in homine, tanto videtur magis ad veritatem humanae naturae pertinuisse: quia in fine propter virtutem speciei debilitatam comparatur vino aquoso corpus humanum, ut patet per Philosophum in 1 de Gener. (text. 88). Ergo si omnes debent in eadem aetate resurgere, magis decet quod resurgant in aetate puerili quam juvenili.

Sed contra est quod dicitur Ephes. 4, 13: *Donec occurramus omnes . . . . in virum perfectum, in mensuram aetatis plenitudinis Christi.* Sed Christus resurrexit in aetate juvenili, quae circa triginta annos incipit, ut Augustinus dicit (lib 22 de Civit. Dei, cap. 15). Ergo et alii in aetate juvenili resurgent.

Praeterea, homo in maxima perfectione naturae resurget. Sed natura humana perfectissimum statum habet in aetate juvenili. Ergo in illa aetate resurgent omnes.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod omnes resurgent ejusdem staturae. Sicut enim homo mensuratur quantitate dimensiva, ita quantitate durationis. Sed quantitas durationis in omnibus reducetur ad eamdem mensuram, quia omnes in eadem aetate resurgent. Ergo quantitas dimensionis in omnibus reducetur ad eamdem mensuram, ut in eadem statura omnes resurgant.

2. Praeterea. Philosophus dicit in 2 de Anima (text. 41), quod *omnium natura constantium terminus est et ratio magnitudinis et augmenti.* Sed ille terminus non est nisi ex virtute formae, cui debet congruere quantitas, sicut et omnia alia accidentia. Ergo cum omnes homines habeant eamdem formam specificam, in omnibus debet esse secundum naturam eadem quantitatis mensura, nisi sit error. Sed error naturae corrigetur in resurrectione. Ergo omnes resurgent in eadem statura.

3. Praeterea, quantitas resurgentis non poterit esse proportionata virtuti naturali, quae primo corpus formavit: nam alias qui non potuerunt ad majorem quantitatem perduci virtute naturae, nunquam in majori quantitate resurgerent; quod falsum est. Ergo oportet quod quantitas illa proportionetur virtuti reparanti corpus humanum per resurrectionem, et materiae de qua reparatur. Sed virtus reparans omnia corpora est eadem numero, scilicet virtus divina; cineres autem omnes, ex quibus reparantur humana corpora, se habent aequaliter ad suscipiendam actionem praedictae virtutis. Ergo ad eamdem quantitatem terminabitur resurrectio omnium hominum; et sic idem quod prius.

Sed contra, quantitas naturalis sequitur naturam uniuscujusque individui. Sed in resurrectione non variatur natura individui. Ergo nec quantitas naturalis ejus. Sed non est eadem quantitas naturalis omnium hominum. Ergo non omnes resurgent in eadem statura.

Praeterea, natura humana reparabitur per resurrectionem ad gloriam vel ad poenam. Sed non erit eadem quantitas gloriae vel poenae in omnibus resurgentibus. Ergo nec eadem quantitas naturae.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod omnes resurgent in sexu virili. Quia dicitur Ephes. 4, quod occurremus omnes in virum perfectum. Ergo non erit ibi nisi sexus virilis.

2. Praeterea, in futuro omnis cessabit praelatio, ut dicit Glossa 1 Corinth. 15. Sed mulier naturali ordine subdita est viro. Ergo mulieres non resurgent in sexu muliebri, sed virili.

3. Praeterea, illud quod est occasionaliter et praeter intentionem naturae inductum, non resurget: quia in resurrectione omnis error tolletur. Sed sexus muliebris est praeter intentionem naturae inductus ex defectu virtutis formativae in semine, quae non potest perducere materiam concepti ad perfectionem virilem; unde dicit Philosophus in 16 de Animalibus (videlicet lib. 2 de Gener. Animal., cap. 3), quod femina est mas occasionatus. Ergo sexus muliebris non resurget.

Sed contra est quod dicit Augustinus, 22 de Civit. Dei (cap. 17): *Melius sapere videntur qui utrumque sexum resurrecturum esse non dubitant.*

Praeterea, Deus reparabit in resurrectione quod in homine fecit in prima conditione. Sed ipse fecit mulierem de costa viri, ut patet Genes. 2. Ergo ipse sexum femineum in resurrectione reparabit.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod resurgent in vita animali, ut scilicet utantur actu nutritivae et generativae. Quia resurrectio nostra erit conformis resurrectioni Christi. Sed Christus post resurrectionem legitur comedisse, ut patet Joan. ult. et Luc. ult Ergo et homines post resurrectionem comedent, et eadem ratione generabunt.

2. Praeterea, distinctio sexuum ad generationem ordinatur; et similiter instrumenta quae deserviunt virtuti nutritivae, ordinantur ad comestionem. Sed homo cum omnibus hujusmodi resurget, ut ex supra dictis patet. Ergo utetur actibus virtutis generativae et nutritivae.

3. Praeterea, totus homo beatificatur et secundum animam et secundum corpus. Sed beatitudo

sive felicitas, secundum Philosophum (10 Ethic., cap. 6, vel 9), in propria operatione consistit. Ergo oportet quod omnes potentiae animae et omnia membra sint in suis actibus in beatis post resurrectionem; et sic idem quod prius.

4. Praeterea, in beatis post resurrectionem erit beata et perfecta jucunditas. Sed talis jucunditas omnes delectationes includit: quia beatitudo est status omnium bonorum congregatione completus (ex Boetio, 3 lib. de Consolat., prosa 2); et perfectum est cui nihil deest. Cum ergo in actu virtutis generativae et nutritivae sit magna delectatio, videtur quod tales actus ad vitam animalem pertinentes in beatis erunt, et multo fortius in aliis qui minus spiritualia corpora habebunt.

Sed contra est quod dicitur Matth. 22, 30: *In resurrectione neque nubent neque nubentur.*

Praeterea, generatio ordinatur ad subveniendum defectui qui per mortem accidit, et ad multiplicationem humani generis; et comestio ad restaurationem deperditi, et ad augmentum quantitatis. Sed in statu resurrectionis jam humanum genus habebit totam multitudinem individuorum a Deo praefinitam: quia usque ad hoc generatio deleretur (1), ut ex praecedenti distinctione, quaest. 1, art. 3, in corp., patet; similiter etiam quilibet homo resurget in debita quantitate; nec erit ultra mors, aut aliqua deperditio fiet a partibus hominis. Ergo frustra esset actus generativae et nutritivae virtutis.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod homo resurget absque omni defectu humanae naturae; quia sicut Deus humanam naturam absque defectu instituit, ita sine defectu reparabit. Deficit autem humana natura dupliciter. Uno modo, quia nondum perfectionem ultimam est consecuta; alio modo quia ab ultima perfectione jam recessit; et primo modo deficit in pueris, secundo modo deficit in senibus; et ideo in utrisque reducetur humana natura per resurrectionem ad statum ultimae perfectionis, qui est in juvenili aetate, ad quam terminatur motus augmenti, et a qua incipit motus decrementi.

Ad primum ergo dicendum, quod aetas senectutis habet reverentiam non propter conditionem corporis, quod in defectu est, sed propter sapientiam animae, quae ibi esse praesumitur ex temporis antiquitate; unde in electis manebit reverentia senectutis propter plenitudinem divinae sapientiae, quae in eis erit; sed non manebit senectutis defectus.

Ad secundum dicendum, quod non loquimur de aetate quantum ad numerum annorum, sed quantum ad statum qui ex annis in corpore humano relinquitur; unde Adam dicitur in aetate juvenili formatus propter talem corporis conditionem quam primo die formationis suae habuit; et ideo ratio non est ad propositum.

Ad tertium dicendum, quod virtus speciei dicitur esse perfectior in puero quam in juvene quantum ad efficaciam agendi conversionem alimenti aliquo modo, sicut etiam est perfectior in semine quam in homine completo; sed in juvenibus est perfectior quantum ad terminum complementi; unde illud quod maxime ad naturae veritatem pertinuit, ad illam perfectionem reducetur quam habet in aetate juvenili, non ad illam quam habet in aetate puerili, in qua humores adhuc non pervenerunt ad ultimam digestionem.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod in resurrectione non reparabitur humana natura solum quantum ad idem specie, sed etiam quantum ad idem numero; et ideo in resurrectione non solum attendendum quid competat naturae speciei, sed quid competat naturae individui. Natura autem speciei habet aliquam quantitatem quam nec excedit nec ab ea deficit absque errore; quae tamen quantitas habet aliquos gradus latitudinis, et non est accipienda secundum unam mensuram determinatam. Unumquodque autem individuum in specie humana assequitur infra terminos illius latitudinis aliquem gradum quantitatis quae competit naturae individui; et ad hanc perducitur in termino augmenti, si non fuit aliquis error in opere naturae, per quem sit aliquid additum vel subtractum praedictae quantitati: cujus quidem mensura accipitur secundum proportionem caloris extendentis et humidi extensibilis, quod non est ejusdem virtutis in omnibus. Et ideo non omnes resurgent in eadem quantitate, sed quilibet resurget in illa quantitate in qua fuisset in termino augmenti, si natura non errasset vel defecisset: quod autem superest vel quod deficit in homine, resecabit vel supplebit divina potentia.

Ad primum ergo dicendum, quod jam patet ex dictis quod non dicuntur omnes in eadem aetate resurgere quasi omnibus competat eadem quantitas dimensionis, sed quia idem status perfectionis erit in omnibus: qui quidem status salvari potest in magna et parva quantitate.

Ad secundum dicendum, quod quantitas hujusmodi individui non solum respondet formae speciei, sed etiam naturae individui, ut ex dictis patet; et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod quantitas resurgentis non proportionatur virtuti reparanti, quia illa non est de natura corporis, nec omnibus secundum statum illum in quo sunt ante resurrectionem; sed naturae quam primo individuum habebat. Tamen si virtus formativa propter aliquem defectum non poterat perducere ad debitam quantitatem quae competit speciei, divina virtus supplebit in resurrectione defectum, sicut patet de nanis; et eadem ratio est de illis qui immoderatae magnitudinis fuerunt ultra debitum naturae.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sicut, considerata natura individui, debetur quantitas diversa diversis hominibus; ita considerata natura individui, debetur diversis diversus sexus; et haec etiam diversitas competit perfectioni speciei, cujus diversi gradus implentur per dictam diversitatem sexus vel quantitatis. Et ideo sicut resurgent homines in diversis staturis, ita in diversis sexibus; et quamvis sit differentia sexuum, deerit tamen confusio mutuae visionis: quia aberit libido incitans ad turpes actus, ex quibus confusio causetur.

Ad primum ergo dicendum, quod dicuntur omnes Christo occurrere in virum perfectum, non propter sexum virilem, sed propter virtutem animi, quae erit in omnibus, et viris et mulieribus.

Ad secundum dicendum, quod mulier subditur viro propter imbecillitatem naturae quantum ad vigorem animi et quantum ad robur corporis; sed post resurrectionem non erit differentia in his se-

(1) Al. differetur.

cundum diversitatem sexuum, sed magis secundum diversitatem meritorum; et ideo ratio non procedit.

Ad tertium dicendum, quod quamvis feminae generatio sit praeter intentionem naturae particularis, est tamen de intentione naturae universalis, quae ad perfectionem humanae speciei utrumque sexum requirit; nec ex sexu erit ibi aliquis defectus, ut ex dictis patet.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod resurrectio non erit necessaria homini propter primam perfectionem ipsius, quae consistit in integritate eorum quae ad naturam spectant, quia ad hoc homo pervenire potest in statu praesentis vitae per actionem causarum naturalium; sed necessitas resurrectionis est ad consequendam ultimam perfectionem, quae consistit in perventione ad finem ultimum, ut, in praecedenti distinct., dictum est; et ideo illae operationes naturales quae ordinantur ad primam perfectionem humanae naturae vel causandam vel servandam, non erunt in resurrectione; et hujusmodi sunt actiones animalis vitae in homine, et actiones naturae in elementis, et motus caeli; et ideo omnia haec cessabunt in resurrectione. Et quia comedere et bibere et dormire et generare ad animalem vitam pertinent, cum sint ad primam perfectionem naturae ordinata; in resurrectione talia non erunt.

Ad primum ergo dicendum, quod illa comestio qua Christus comedit, non fuit necessitatis, quasi cibis indigeret humana natura post resurrectionem; sed fuit potestatis, ut ostenderet se veram naturam humanam resumpsisse, quam prius habuerat in statu illo, quando cum discipulis comederat, et biberat. Haec autem ostensio non erit necessaria in resurrectione communi, quia omnibus notum erit. Et ideo dicitur dispensative Christus manducasse eo modo loquendi quo Juristae dicunt, quod dispensatio est communis juris relaxatio; quia Christus intermisit hoc quod est communiter resurgentium, scilicet non uti cibis, propter causam praedictam; et propter hoc ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod differentia sexuum et membrorum erit ad naturae humanae perfectionem reintegrandam et in specie et in individuo; unde non sequitur quod sit frustra, quamvis animales operationes desint.

Ad tertium dicendum, quod praedictae operationes non sunt hominis inquantum est homo, ut etiam Philosophus dicit; et ideo in eis non consistit beatitudo humani corporis; sed corpus humanum beatificabitur ex redundantia a ratione a qua homo est homo, inquantum erit ei subditum.

Ad quartum dicendum, quod delectationes corporales, sicut dicit Philosophus in 7 et 10 Ethic. (cap. 2 vel 3), sunt medicinales, quia adhibentur homini ad tollendum fastidium; vel etiam aegritudinales, inquantum homo eis inordinate delectatur, ac si essent verae delectationes; sicut homo habens infirmum gustum delectatur in quibusdam quae sanis non sunt delectabilia; et ideo non oportet quod tales delectationes sint de perfectione beatitudinis, ut Judaei et Saraceni et quidam haeretici posuerunt, qui vocantur Chiliarchae; qui etiam secundum doctrinam Philosophi, non videntur sanum affectum habere. Solae enim delectationes spirituales, secundum ipsum, sunt simpliciter delectationes, et propter se quaerendae; et ideo ipsae solae ad beatitudinem requiruntur.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de conditionibus beatorum; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° de impassibilitate; 2.° de subtilitate; 3.° de agilitate; 4.° de claritate corporum glorificatorum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum corpora sanctorum post resurrectionem erunt passibilia. — (*4 cont. Gent., cap.* 86; 1 *p., qu.* 97, *art.* 1, *in corp.)*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod corpora sanctorum post resurrectionem non erunt impassibilia. Omne enim mortale est passibile. Sed homo post resurrectionem erit animal rationale mortale; haec enim est definitio hominis, quae nunquam ab eo separabitur. Ergo corpus erit passibile.

2. Praeterea, omne quod est in potentia ad formam alterius, est passibile ab illo; quia secundum hoc aliquid est passivum ab alio, ut dicitur in 1 de Generat. (text 77 et 78). Sed corpora sanctorum post resurrectionem erunt in potentia ad aliam formam. Ergo erunt passibilia. Probatio mediae. Quaecumque communicant in materia, unum eorum est in potentia ad formam alterius; materia enim secundum quod est sub una forma, non amittit potentiam ad aliam formam. Sed corpora sanctorum post resurrectionem communicabunt cum elementis in materia, quia ex eadem materia reparabuntur ex qua nunc sunt. Ergo erunt in potentia ad aliam formam; et sic erunt passibilia.

3. Praeterea, contraria nata sunt agere et pati ad invicem, ut in 1 de Generat. (text. 1) dicit Philosophus. Sed corpora sanctorum post resurrectionem erunt ex contrariis composita, sicut et nunc sunt. Ergo erunt passibilia.

4. Praeterea, in corpore humano resurget sanguis et alii humores, ut supra dictum est. Sed ex pugna humorum ad invicem generantur aegritudines et hujusmodi passiones in corpore. Ergo erunt corpora sanctorum post resurrectionem passibilia.

5. Praeterea, magis repugnat perfectioni defectus in actu quam defectus in potentia. Sed passibilitas importat solum defectum in potentia. Cum ergo in corporibus beatorum sint futuri aliqui defectus in actu, sicut cicatrices vulnerum in martyribus, ut in Christo fuerunt; videtur quod nihil peribit perfectioni eorum, si corpora illa passibilia ponantur.

Sed contra, omne passibile est corruptibile; quia passio magis facta abjicit a substantia. Sed corpora sanctorum post resurrectionem erunt incorruptibilia, ut dicitur 1 Corinth. 15, 42: *Seminatur in corruptione, resurget in incorruptione.* Ergo erunt impassibilia.

Praeterea, fortius non patitur a debiliori. Sed nullum corpus erit fortius corporibus sanctorum, de quibus dicitur 1 Corinth. 15, 43: *Seminatur in infirmitate, surget in virtute.* Ergo erunt impassibilia.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod impassibilitas in omnibus erit aequalis. Quia 1 Corinth., 15, dicit Glossa (vetus), quod aequaliter omnes habent quod pati non

possunt. Sed ex hoc erit eis quod non possint pati, quod habent dotem impassibilitatis. Ergo impassibilitas erit aequalis in omnibus.

2. Praeterea, negationes non recipiunt magis et minus. Sed impassibilitas est quaedam negatio vel privatio passibilitatis. Ergo non potest esse major in uno quam in alio.

3. Praeterea, magis album dicitur quod est nigro impermixtius. Sed nulli corpori sanctorum admiscebitur aliquid de passibilitate. Ergo omnia erunt impassibilia aequaliter.

Sed contra, merito debet respondere praemium proportionaliter. Sed sanctorum quidam fuerunt aliis majoris meriti. Ergo cum impassibilitas sit quoddam praemium, videtur quod in quibusdam sit major quam in aliis.

Praeterea, impassibilitas dividitur contra dotem claritatis. Sed illa non erit aequalis in omnibus, ut patet 1 Corinth. 15. Ergo nec impassibilitas.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod impassibilitas sensum in actu a corporibus gloriosis excludat. Quia, sicut dicit Philosophus in 2 de Anima (text. com. 118, et etiam 51), sentire quoddam pati est. Corpora autem gloriosa erunt impassibilia. Ergo non sentient in actu.

2. Praeterea, immutatio naturalis praecedit immutationem animalem, sicut esse naturale praecedit esse intentionale. Sed corpora gloriosa ratione impassibilitatis non immutabuntur immutatione naturali. Ergo nec immutatione animali, quae requiritur ad sentiendum.

3. Praeterea, quandocumque fit sensus in actu nova receptione, fit novum judicium. Sed ibi non erit novum judicium, quia non erunt ibi cogitationes volubiles. Ergo non fiet sensus in actu.

4. Praeterea, quando anima est in actu unius potentiae, remittitur actus alterius potentiae. Sed anima summe erit intenta ad actum virtutis intellectivae, qua Deum contemplabitur. Ergo non erit aliquo modo in actu sensitivae.

Sed contra est quod dicitur Apocal. 1, 7: *Videbit eum omnis oculus.* Ergo erit ibi sensus in actu.

Praeterea, secundum Philosophum in 1 de Anima (text. 19), animatum ab inanimato distinguitur sensu et motu. Sed erit ibi motus in actu, quia *tamquam scintillae in arundineto discurrent;* Sap. 3, 7. Ergo et sensus in actu.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod non sint ibi omnes sensus in actu. Tactus enim est primus inter alios sensus, ut dicitur in lib. de Anima (3, text. 66). Sed corpora gloriosa carebunt actu sensus tactus; quia sensus tactus fit in actu per immutationem corporis animalis ab aliquo exteriori corpore praedominante in aliqua qualitatum activarum vel passivarum, quarum est tactus discretivus; qualis immutatio tunc esse non poterit. Ergo non erit ibi omnis sensus in actu.

2. Praeterea, sensus gustus deservit actui virtutis nutritivae. Sed, sicut supra, quaest. praec., art. 3, quaestiunc. 3, in corp., dictum est, post resurrectionem hujusmodi actus non erit. Ergo frustra esset ibi gustus.

3. Praeterea, post resurrectionem nihil corrumpetur; quia tota creatura vestietur quadam virtute incorruptionis. Sed sensus odoratus in actu suo esse non potest nisi aliqua corruptione facta; quia odor non sentitur sine aliqua fumali evaporatione, quae in quadam resolutione consistit. Ergo sensus odoratus non erit ibi in suo actu.

4. Praeterea, auditus deservit disciplinae, ut dicitur in lib. de Sensu et Sens. (cap. 1 vel 2). Sed non erit post resurrectionem beatis necessaria aliqua disciplina per sensibilia; quia divina sapientia replebuntur ex ipsius Dei visione. Ergo non erit ibi auditus.

5. Praeterea, visio fit secundum quod in pupilla recipitur species rei visae. Sed hoc non poterit esse post resurrectionem in beatis. Ergo non erit ibi visus in actu, qui tamen est omnium sensuum nobilior. Probatio mediae. Illud quod est lucidum in actu, non est receptivum speciei visibilis; unde speculum directe positum sub radio solis non repraesentat speciem corporis oppositi. Sed pupilla, sicut et totum corpus, erit claritate dotata. Ergo non recipietur in ea aliqua species colorati corporis.

6. Praeterea, secundum perspectivos, omne quod videtur, sub angulo videtur. Sed hoc non competit corporibus gloriosis. Ergo non habebunt sensum visus in actu. Probatio mediae. Quandocumque aliquid videtur sub angulo, oportet esse aliquam proportionem anguli ad distantiam rei visae; quia quod a remotiori videtur, minus videtur, et sub minori angulo; unde posset esse ita parvus angulus quod nihil de re videretur. Si ergo oculus gloriosus videbit sub angulo, oportet quod videat sub terminata distantia; et ita, quod non videat aliquid a remotiori quam modo videmus: quod videtur valde absurdum; et sic videtur quod sensus visu actu non erit in corporibus gloriosis.

Sed contra, potentia conjuncta actui est perfectior quam non conjuncta. Sed natura humana erit in beatis in maxima perfectione. Ergo erunt ibi omnes sensus in suo actu.

Praeterea, vicinius se habent ad animam potentiae sensitivae quam corpus. Sed corpus praemiabitur vel punietur propter merita et demerita animae. Ergo et omnes sensus praemiabuntur in beatis et punientur in malis secundum delectationem et dolorem vel tristitiam, quae in operatione sensus consistunt.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod passio dupliciter dicitur. Uno modo communiter: et sic omnis receptio passio dicitur; sive illud quod recipitur, sit conveniens recipienti et perfectivum ipsius, sive contrarium et corruptivum; et ab hujusmodi passionis remotione corpora gloriosa impassibilia non dicuntur, cum nihil quod est perfectionis, eis sit auferendum. Alio modo dicitur proprie, quam sic definit Damascenus in 2 lib. (de Fide orth., cap. 12): *Passio est motus praeter naturam;* unde immoderatus motus cordis passio ejus dicitur; sed moderatus dicitur ejus operatio; cujus ratio est, quia omne quod patitur, trahitur ad terminos agentis, quia agens assimilat sibi patiens; et ideo patiens, inquantum hujusmodi, trahitur extra terminos proprios in quibus erat. Sic ergo proprie accipiendo passionem, non erit in corporibus sanctorum resurgentium potentialitas ad passionem; et ideo impassibilia dicuntur. Hujus autem

impassibilitatis ratio a diversis diversimode assignatur.

Quidam enim attribuunt eam conditioni elementorum, quae aliter se habebunt tunc in corpore quam modo se habent. Dicunt enim quod elementa remanebunt ibi secundum substantiam, sed qualitates activae et passivae ab elementis auferentur. Sed hoc non videtur verum; quia qualitates activae et passivae sunt de perfectione elementorum; unde si sine eis repararentur, elementa in corpore resurgentis essent minoris perfectionis quam modo sunt. Et praeterea, cum qualitates illae sint propria accidentia elementorum, ex forma et materia ipsorum causata, videtur valde absurdum quod, causa manente, effectus tollatur.

Et ideo alii dicunt, quod manebunt qualitates, sed non habebunt proprias actiones, divina virtute id faciente ad conservationem humani corporis. Sed hoc etiam non videtur posse stare; quia ad mixtionem requiritur actio activarum et passivarum qualitatum; et secundum praedominium unius vel alterius, mixta efficiuntur diversae complexionis; quod oportet ponere in corpore resurgentis; quia erunt ibi carnes et ossa, et hujusmodi partes, quibus omnibus non competit una complexio. Et praeterea, secundum hoc, impassibilitas non posset poni dos in eis, quia non poneret aliquam dispositionem in substantia impassibili, sed solum prohibitionem passionis ab exteriori, scilicet divina virtute; quae etiam posset idem facere de corpore hominis in statu hujus vitae.

Et ideo alii dicunt, quod in ipso corpore erit aliquod prohibens passionem corporum gloriosorum, scilicet natura quinti corporis, quam ponunt venire in compositionem humani corporis ad conciliandum elementa in harmoniam quamdam, per quam possint esse debita materia animae rationalis; sed tamen in statu hujus viae, propter dominium naturae elementaris, corpus humanum patitur ad similitudinem aliorum elementorum; sed in resurrectione dominabitur natura quinti corporis; et ideo corpus humanum reddetur impassibile ad similitudinem corporis caelestis. Sed hoc non potest stare: quia corpus quintum non venit materialiter ad compositionem humani, ut in 2 lib., dist. 17, quaest. 3, art. 1, ostensum est. Et praeterea impossibile est dicere, quod aliqua virtus naturalis, qualis est virtus corporis caelestis, transferat corpus humanum ad proprietatem gloriae, qualis est impassibilitas corporis gloriosi; cum immutationem corporis humani Apostolus attribuat virtuti Christi: quia qualis caelestis, tales et caelestes: 1 Corinth. 15; et Philip. 3, 21: *Reformabit corpus humilitatis nostrae, configuratum corpori claritatis suae, secundum operationem qua etiam possit subjicere sibi omnia.* Et praeterea non potest natura caelestis ita dominari in corpore humano, quin natura elementaris remaneat, cui ex essentialibus suis principiis passibilitas inest.

Et ideo aliter dicendum, quod omnis passio fit per victoriam agentis super patiens; alias non traheret ipsum ad suos terminos. Impossibile est autem quod aliquid dominetur supra patiens nisi inquantum debilitatur dominium formae propriae supra materiam patientis, loquendo de passione quae est circa materiam, de qua nunc loquimur. Non enim potest materia subjici uni contrariorum sine hoc quod tollatur dominium alterius super ipsam, vel saltem diminuatur. Corpus autem humanum, et quidquid in eo est, perfecte erit subjectum animae rationali, sicut etiam ipsa perfecte subjecta erit Deo; et ideo in corpore glorioso non poterit esse aliqua mutatio contra dispositionem illam qua perficitur ab anima; et ideo corpora illa erunt impassibilia.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Anselmum (lib. 2 *Cur Deus homo*, cap. 11), mortale ponitur in definitione hominis a philosophis, qui non crediderunt hominem totum aliquando posse esse immortalem, quia non viderunt homines nisi secundum hujusmodi mortalitatis statum. Vel potest dici, quod, secundum Philosophum in 8 Metaph. (text. 22), quia differentiae essentiales sunt nobis incognitae, utimur quandoque differentiis accidentalibus ad significandum essentiales differentias, quae sunt accidentalium causae; unde mortale non ponitur in definitione hominis quasi ipsa mortalitas ad essentiam hominis pertineat; sed quia illud quod est causa passibilitatis et mortalitatis secundum praesentem statum, scilicet compositio ex contrariis, est de essentia hominis; sed tunc non erit causa ejus propter victoriam animae super corpus.

Ad secundum dicendum, quod duplex est potentia: ligata, et libera; et hoc non solum est verum de potentia activa, sed etiam passiva. Forma enim ligat potentiam materiae, determinando ipsam ad unum, secundum quod dominatur super eam. Et quia in rebus corruptibilibus non perfecte dominatur forma super materiam, non perfecte potest ligare ipsam, quin recipiat interdum per aliquam passionem dispositionem contrariam formae. Sed in sanctis post resurrectionem omnino anima dominabitur supra corpus; nec illud dominium aliquo modo poterit auferri, quia ipsa erit immutabiliter Deo subjecta, quod non fuit in statu innocentiae; et ideo in corporibus (1) illis manet eadem potentia ad formam aliam quae nunc inest, quantum ad substantiam potentiae; sed erit ligata per victoriam animae supra corpus, ut nunquam in actum passionis exire possit.

Ad tertium dicendum, quod qualitates elementares sunt instrumenta animae, ut patet in 2 de Anima (text. 40); quia calor ignis in corpore animalis regulatur in actu nutriendi per virtutem animae. Quando autem agens principale est perfectum, et non est aliquis defectus in instrumento, nulla actio procedit ab instrumento nisi secundum dispositionem principalis agentis; et ideo in corporibus sanctorum post resurrectionem nulla actio vel passio poterit provenire a qualitatibus elementaribus quae sit contra dispositionem animae, quae intendit conservare corpus.

Ad quartum dicendum, secundum Augustinum in epistola (146) ad Consentium (cap. 2), quod valet divina potentia de ista visibili atque tractabili natura corporum, quibusdam manentibus, auferre quas voluerit qualitates; unde sicut ab igne fornacis Chaldaeorum abstulit virtutem comburendi quantum ad aliquid, quia corpora puerorum illaesa servata sunt; sed mansit quantum ad aliquid, quia ille ignis ligna comburebat: ita auferet ab humoribus passibilitatem, et dimittet naturam. Modus autem quo hoc fiet, dictus est.

Ad quintum dicendum, quod cicatrices vulnerum

(1) *Al.* in corporalibus.

non erunt in sanctis, nec in Christo fuerunt, inquantum importent aliquem defectum, sed inquantum sunt signa constantissimae virtutis qua passi sunt pro justitia et fide: ut ex hoc et ipsis et aliis gaudium crescat; unde dicit Augustinus, 22 de Civitate Dei (cap. 20): *Nescio quomodo sic afficimur amore martyrum beatorum, ut velimus in illo regno in eorum corporibus videre vulnerum cicatrices quae pro Christi nomine pertulerunt: et fortasse videbimus. Non deformitas in eis, sed dignitas erit; et quaedam* (1) *quamvis in corpore, non corporis, sed virtutis pulchritudo fulgebit.* Nec tamen si aliqua martyribus amputata et ablata sunt membra, sine ipsis membris erunt in resurrectione mortuorum, quibus dictum est, Luc. 22, 18: *Capillus de capite vestro non peribit.*

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod impossibilitas potest dupliciter considerari: vel secundum se, vel secundum causam suam. Si secundum se consideretur, quia solam privationem vel negationem importat, non suscipit magis et minus, sed erit aequalis in omnibus beatis. Si autem consideretur secundum causam suam, sic erit major in uno quam in alio. Causa autem ejus est dominium animae super corpus; quod quidem dominium causatur ex hoc quod servitur Deo immobiliter; unde in illo qui perfectius fruitur, est major impassibilitatis causa.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur de impassibilitate secundum se, et non secundum causam suam.

Ad secundum dicendum, quod quamvis negationes et privationes secundum se non intendantur nec remittantur; tamen intenduntur et remittuntur ex causis suis; sicut dicitur esse locus magis tenebrosus qui habet plura et majora obstacula lucis.

Ad tertium dicendum, quod aliqua non solum intenduntur per recessum a contrario, sed etiam per accessum ad terminum, sicut lux intenditur; et propterea (2) etiam impassibilitas est major in uno quam in alio, quamvis in nullo aliquid passibilitatis remaneat.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod aliquem sensum esse in corporibus beatorum, omnes ponunt: alias vita corporalis sanctorum post resurrectionem assimilaretur magis somno quam vigiliae: quod non competit illi perfectioni, eo quod in somno corpus sensibile non est in ultimo actu vitae, propter quod somnus dicitur vitae dimidium in 1 Ethic. (cap. 13 vel 15). Sed in modo sentiendi diversi diversa opinantur.

Quidam enim dicunt, quod quia gloriosa corpora erunt impassibilia, et propter hoc non receptibilia peregrinae impressionis, et multo minus quam corpora caelestia; non erit ibi sensus in actu per receptionem alicujus speciei a sensibilibus, sed magis extra mittendo. Sed hoc non potest esse: quia in resurrectione natura speciei manebit eadem in homine et in omnibus partibus ejus. Hujusmodi autem est natura sensus, ut sit potentia passiva, ut in 2 de Anima (text. com. 51 et 121) probat Philosophus; unde si in resurrectione sancti sentirent extra mittendo, et non recipiendo, non esset sensus in eis virtus passiva; et sic non esset ejusdem speciei cum sensu qui nunc est, sed esset aliqua alia virtus eis data: sicut enim materia nunquam fit forma, ita potentia passiva nunquam fit activa.

Et ideo alii dicunt, quod sensus in actu fiet per susceptionem non quidem ab exterioribus sensibilibus, sed per effluxum a superioribus viribus; ut sicut nunc superiores vires accipiunt ab inferioribus, ita tunc e converso inferiores accipient a superioribus. Sed ille motus receptionis non facit vere sentire: quia omnis potentia passiva secundum suae speciei rationem determinatur ad aliquod speciale activum: quia potentia, inquantum hujusmodi, habet ordinem ad illud respectu cujus dicitur; unde cum proprium activum in sensu exteriori sit res existens extra animam, et non intentio ejus existens in imaginatione vel ratione; si organum sentiendi non moveatur a rebus extra, sed ex imaginatione, vel aliis superioribus viribus, non erit vere sentire. Unde non dicimus quod phrenetici et alii mente capti, in quibus propter victoriam imaginativae virtutis fit hujusmodi fluxus specierum ad organa sentiendi, vere sentiant, sed quod videtur eis quod sentiant.

Et ideo dicendum est cum aliis, quod sensus corporum gloriosorum erit per susceptionem a rebus quae sunt extra animam.

Sed sciendum, quod organa sentiendi immutantur a rebus quae sunt extra animam, dupliciter. Uno modo immutatione naturali, quando scilicet organum disponitur eadem qualitate naturali qua disponitur res extra animam quae agit in ipsum; sicut cum manus fit calida et adusta ex tactu rei calidae, vel odorifera ex tactu rei odoriferae. Alio modo immutatione spirituali, quando recipitur qualitas sensibilis in instrumento secundum esse spirituale, idest species sive intentio qualitatis, et non ipsa qualitas; sicut pupilla recipit speciem albedinis, et tamen ipsa non efficitur alba. Prima ergo receptio non causat sensum per se loquendo, quia sensus est susceptivus specierum in materia praeter materiam, idest praeter esse materiale quod habebant extra animam, ut dicitur in 2 de Anima (text. 121); et haec receptio immutat naturam recipientis, quia recipitur hoc modo qualitas secundum esse suum materiale. Unde ista receptio non erit in corporibus gloriosis, sed secunda quae per se facit sensum in actu, et non immutat naturam recipientis.

Ad primum ergo dicendum, quod jam patet ex dictis quod per hanc passionem quae est in actu sentiendi (quae non est aliud quam receptio praedicta), non trahitur corpus extra naturalem suam qualitatem, sed spiritualiter perficitur; unde impassibilitas gloriosorum corporum hanc passionem non excludit.

Ad secundum dicendum, quod omne passivum recipit actionem agentis secundum suum modum. Si ergo aliquid sit quod natum sit immutari ab activo, naturali et spirituali immutatione, immutatio naturalis praecedit immutationem spiritualem, sicut esse naturale praecedit esse intentionale. Si autem natum sit immutari tantum spiritualiter, non oportet quod immutetur naturaliter; sicut est de aere, qui non est receptivus coloris secundum esse naturale, sed solum secundum esse spirituale; et ideo hoc solum modo immutatur; sicut e converso corpora inanimata immutantur per qualitates sensibiles solum naturaliter, et non spiritualiter. In corporibus autem gloriosis non poterit esse aliqua immutatio

(1) Al. *et quidem.*
(2) Al. *et prima.*

naturalis; et ideo ibi erit spiritualis immutatio tantum.

Ad tertium dicendum, quod sicut erit nova receptio speciei in organo sentiendi, ita erit novum judicium sensus communis, non autem novum judicium intellectus de hoc, sicut fit in eo qui videt aliquid quod prius scivit. Quod autem Augustinus dicit (lib. 15 de Trin., cap. 16), quod non erunt ibi cogitationes volubiles, intelligitur de cogitationibus intellectivae partis; unde non est ad propositum.

Ad quartum dicendum, quod quando unum duorum est ratio alterius, occupatio animae circa unum non impedit nec remittit occupationes ejus circa aliud; sicut medicus dum videt urinam, non minus potest considerare regulas artis de coloribus urinarum, sed magis; et quia Deus apprehendetur a sanctis ut ratio omnium quae ab eis agentur vel cognoscentur; ideo occupatio eorum circa sensibilia sentienda, vel quaecumque alia contemplanda aut agenda, in nullo impedit divinam contemplationem, nec e converso. Vel dicendum, quod ideo una potentia impeditur in suo actu quando alia vehementer operatur, quia una potentia de se non sufficit ad tam intensam operationem, nisi ei subveniatur per id quod erat aliis potentiis vel membris influendum a principio vitae; et quia in sanctis erunt omnes potentiae perfectissimae, non poterit intense operari, ita quod ex hoc nullum impedimentum praestabitur actioni alterius potentiae, sicut et in Christo fuit.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod circa hoc est duplex opinio. Quidam enim dicunt, quod in corporibus gloriosis erunt omnes potentiae sensuum, non tamen erunt in actu nisi duo sensus, scilicet visus et tactus; nec hoc erit ex defectu sensuum, sed ex defectu medii et objecti; nec tamen erunt frustra, quia erunt ad integritatem humanae naturae, et ad commendandam sapientiam Creatoris. Sed hoc non videtur verum; quia illud quod est medium in istis sensibus, est etiam in aliis medium. In visu enim est medium aer, qui etiam est medium in auditu et odoratu, sicut patet in 2 de Anima (text. 76, 79 et 112). Similiter etiam gustus habet medium conjunctum, sicut et tactus, cum gustus sit quidam tactus, ut in eodem libro dicitur (1). Odor etiam erit ibi, qui est objectum odoratus, cum Ecclesia cantet, quod odor suavissimus erunt corpora sanctorum. Laus etiam vocalis erit in patria; unde Augustinus dicit super illud Psalm. 149: *Exaltationes* (2) *Dei in gutture eorum*, quod corda et linguae non desinent laudare Deum. Et idem etiam habetur per Glossam super illud: *In cymbalis bene sonantibus etc.* (3).

Et ideo, secundum aliquos, dicendum, quod etiam odoratus et auditus erunt ibi in actu; sed gustus non erit in actu, ita quod immutetur ab aliquo cibo vel potu sumpto, ut patet ex dictis; nisi forte dicatur, quod erit gustus in actu per immutationem linguae ab aliqua humiditate adjuncta.

Ad primum ergo dicendum, quod qualitates quas tactus percipit, sunt illae ex quibus constituitur animalis corpus; unde per qualitates tangibiles corpus animalis secundum statum praesentem natum est immutari immutatione naturali et spirituali ab objecto tactus; et ideo tactus dicitur maxime materialis inter alios sensus, quia habet plus de materiali immutatione adjunctum. Non tamen immutatio materialis se habet ad actum sentiendi qui perficitur spirituali immutatione, nisi per accidens; et ideo in corporibus gloriosis, a quibus impassibilitas excludit naturalem immutationem, erit immutatio a qualitatibus tangibilibus spiritualis tantum, sicut et in corpore Adae fuit, quod nec ignis urere nec gladius scindere potuisset; et tamen horum sensum habuisset.

Ad secundum dicendum, quod gustus, secundum quod est sensus alimenti, non erit in actu; si tamen erit, secundum quod est judicium saporum, hoc esse poterit forte secundum modum praedictum.

Ad tertium dicendum, quod quidam posuerunt quod odor nihil aliud est quam quaedam fumalis evaporatio. Sed haec positio non potest esse vera; quod patet ex hoc quod vultures currunt ex odore percepto ad cadaver ex locis remotissimis; nec esset possibile quod evaporatio aliqua pertingeret a cadavere ad tam remota loca, etiam si totum resolveretur in vaporem; et praecipue cum sensibilia in aequali distantia ad quamlibet partem immutent; unde odor immutat medium quandoque et instrumentum sentiendi spirituali immutatione sine aliqua evaporatione pertingente ad organum; sed quod aliqua evaporatio requiratur, hoc est quia odor in corporibus est humiditate aspersus; unde oportet resolutionem fieri ad hoc quod percipiatur. Sed in corporibus gloriosis erit odor in ultima sua perfectione nullo modo per humidum suppressus; unde immutabit spirituali immutatione, sicut odor fumalis evaporationis facit; et sensus odoratus in sanctis, quia nulla humiditate impedietur, cognoscet non solum excellentias odorum, sicut nunc in nobis contingit propter nimiam cerebri humiditatem, sed etiam minimas odorum differentias.

Ad quartum dicendum, quod erit in patria laus vocalis; quamvis quidam aliter dicant, quod sola immutatione spirituali organum auditus immutabitur in beatis; nec erit propter disciplinam, quae scientiam acquirat, sed propter perfectionem sensus, et delectationem. Quo modo autem vox ibi formari poterit, in 2 lib., dist. 2, qu. 2, art. 1 ad 5, dictum est.

Ad quintum dicendum, quod intensio luminis non impedit receptionem spiritualem speciei coloris dummodo maneat in natura diaphani; sicut patet quod quantumcumque illuminetur aer, potest esse medium in visu; et quanto est magis illuminatus, tanto per ipsum clarius aliquid videtur, nisi sit defectus ex debilitate visus. Quod autem in speculo supposito directe radio solis non appareat species corporis oppositi, non est propter hoc quod impediatur receptio, sed propter hoc quod impeditur reverberatio; oportet enim ad hoc quod forma in speculo appareat, quod fiat quaedam reverberatio ad aliquod corpus obscurum; et ideo plumbum vitro adjungitur in speculo; hanc autem obscuritatem radius solis repellit; unde non potest apparere species aliqua in speculo. Claritas autem corporis gloriosi non aufert diaphaneitatem a pupilla, quia gloria non tollit naturam; unde magnitudo claritatis in pupilla magis faciet ad acumen visus quam ad ejus defectum.

Ad sextum dicendum, quod quanto sensus est

(1) *Al. deest* dicitur.
(2) Al. *exultationes.*
(3) *Nicolai ex ms.* super illud (2 Esdrae): *In cymbalis et psalteriis et cytharis.* Supplementum vero quaest. 32, in corp.: *In canticis et cymbalis.*

perfectior, tanto ex minori immutatione facta potest objectum suum percipere. Quanto autem sub minori angulo visus a visibili immutatur, tanto minor immutatio est: et inde est quod visus perfectior magis a remoto aliquid videre potest quam visus debilior; quia quanto a remotiori videtur, sub minori angulo videtur. Et quia visus corporis gloriosi erit perfectissimus, ex parvissima immutatione poterit videre: unde sub angulo multo minori videre poterit quam modo possit, et per consequens multo magis a remoto.

ARTICULUS II.

Utrum subtilitas sit proprietas corporis glorificati.
(4 cont. Gent., cap. 16.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod subtilitas non sit proprietas corporis glorificati. Proprietas enim gloriae excedit proprietatem naturae, sicut claritas gloriae claritatem solis, quae est maxima in natura. Si ergo subtilitas est proprietas corporis gloriosi, videtur quod corpus gloriosum futurum sit subtilius omni quod est subtile in natura; et ita erit ventis aereque subtilius; quod est haeresis a Gregorio in Constantinopolitana urbe damnata, ut ipse narrat in 14 lib. Moralium (cap. 29, vel 31).

2. Praeterea, sicut caliditas et frigiditas sunt quaedam qualitates simplicium corporum, scilicet elementorum; ita et subtilitas. Sed calor et aliae qualitates elementorum non intenduntur in corporibus gloriosis magis quam nunc, immo magis ad medium reducentur. Ergo nec subtilitas in eis erit major quam nunc sit.

3. Praeterea, subtilitas in corporibus invenitur propter parvitatem materiae; unde corpora quae habent minus de materia sub aequalibus dimensionibus, dicimus magis subtilia, ut ignem aere, et aerem aqua, et aquam terra. Sed tantum de materia erit in corporibus gloriosis quantum nunc est, nec dimensiones erunt majores, ut ex supra dictis patet. Ergo non erunt magis subtilia quam modo sint.

Sed contra est quod dicitur 1 Corinth. 15, 44: *Seminatur corpus animale, surget corpus spirituale*, idest spiritui simile. Sed subtilitas spiritus excedit omnem subtilitatem corporis. Ergo corpora gloriosa erunt subtilissima.

Praeterea, corpora quanto sunt subtiliora, tanto nobiliora. Sed corpora gloriosa sunt nobilissima. Ergo erunt subtilissima.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod ratione hujus subtilitatis competat corpori quod sit simul in eodem loco cum alio corpore non glorioso. Quia, ut dicitur Philippen. 3, 21, *Reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae secundum operationem virtutis suae, qua etiam possit subjicere sibi omnia.* Sed corpus Christi potuit simul esse cum alio corpore in eodem loco; ut patet per hoc quod intravit post resurrectionem ad discipulos januis clausis, ut dicitur Joan. 20. Ergo et corpora gloriosa ratione subtilitatis poterunt esse cum aliis corporibus non gloriosis in eodem loco.

2. Praeterea, corpora gloriosa erunt nobiliora omnibus aliis corporibus. Sed quaedam corpora nunc ratione suae nobilitatis possunt simul esse cum aliis corporibus, scilicet radii solares. Ergo multo fortius hoc conveniet corporibus gloriosis.

3. Praeterea, corpus caeleste non potest dividi, ad minus quantum ad substantiam sphaerarum; unde dicitur Job 37, quod caeli velut aere solidissimi fusi sunt. Si ergo corpus gloriosum non potest ratione subtilitatis esse simul cum alio corpore in eodem loco, nunquam ad caelum empyreum ascendere poterit; quod est erroneum.

4. Praeterea, corpus quod non potest esse simul cum alio corpore, potest ex alterius obstaculo impediri in motu suo, vel etiam includi. Sed haec non possunt contingere corporibus gloriosis. Ergo possunt simul esse in eodem loco cum aliis corporibus.

5. Praeterea, sicut se habet punctus ad punctum, ita linea ad lineam, et superficies ad superficiem, et corpus ad corpus. Sed duo puncta possunt esse simul, ut patet quando duae lineae se tangunt; et similiter duae lineae in contactu duarum superficierum; et duae superficies in contactu duorum corporum: quia contigua sunt quorum ultima sunt simul, ut patet 6 Physic. (text. 1). Ergo non est contra naturam corporis, quin possit esse cum alio corpore in eodem loco. Sed quidquid nobilitatis natura corporis patitur, totum corpori glorioso praestabitur. Ergo corpus gloriosum ex suae subtilitatis proprietate habebit quod possit esse simul cum alio corpore in eodem loco.

Sed contra est quod Boetius dicit in libro de Trin. (cap. 1): *In numero differentiam varietas accidentium facit: nam tres homines neque genere neque specie, sed suis accidentibus distant. Nam si vel animo cuncta ab his accidentia separamus, tamen locus est cunctis diversus, quem unum fingere nullo modo possumus.* Ergo si ponantur duo corpora esse in uno loco, erunt unum corpus numero.

Praeterea, corpora gloriosa majorem convenientiam habebunt cum loco quam spiritus angelici. Sed spiritus angelici, ut quidam dicunt, non possent distingui numero, nisi essent in diversis locis; et propter hoc ponunt, quod necesse est eos esse in loco, et quod ante mundum creari non potuerunt. Ergo multo magis debent dicere, quod duo corpora qualiacumque non possunt simul esse in eodem loco.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod nec etiam per miraculum fieri possit quod duo corpora sint in eodem loco. Non enim potest fieri per miraculum quod duo corpora sint simul duo et unum: quia hoc esset facere contradictoria esse simul. Sed si ponantur duo corpora esse simul, sequeretur illa duo corpora esse unum. Ergo non est possibile hoc per miraculum fieri. Probatio mediae. Sint duo corpora in eodem loco, quorum unum dicatur A, et aliud B. Aut ergo dimensiones A erunt eaedem cum dimensionibus loci, aut aliae. Si aliae, ergo erunt aliquae dimensiones separatae; quod non potest poni, quia dimensiones quae sunt inter terminos loci, non sunt in aliquo subjecto, nisi sint in corpore locato. Si autem sunt eaedem, ergo eadem ratione dimensiones B erunt eaedem cum dimensionibus

loci. Sed quaecumque uni et eidem sunt eadem, sibi invicem sunt eadem. Ergo dimensiones A et B sunt eaedem. Sed duorum corporum non possunt esse eaedem dimensiones, sicut nec eadem albedo. Ergo A et B sunt unum corpus; et erant duo: ergo sunt simul unum et duo.

2. Praeterea, contra communes animi conceptiones non potest aliquid miraculose fieri, ut scilicet pars non sit minor toto: quia contraria communibus conceptionibus directe contradictionem includunt. Similiter nec conclusiones geometriae quae a communibus conceptionibus infallibiliter deducuntur, sicut quod triangulus non habeat tres angulos aequales duobus rectis. Similiter nec aliquid potest fieri in linea contra definitionem lineae: quia separare definitionem a definito est ponere duo contradictoria esse simul. Sed duo corpora esse in eodem loco est contra conclusiones geometriae, et contra definitionem lineae. Ergo non potest per miraculum fieri. Probatio mediae. Conclusio est geometriae quod duo circuli non tangant se nisi in puncto. Si autem duo corpora circularia essent in eodem loco, duo circuli designati in eis se tangerent secundum totum. Similiter etiam est contra definitionem lineae quod infra duo puncta sit plusquam una linea recta; quod contingeret, si duo corpora essent in eodem loco, quia infra duo puncta signata in diversis superficiebus loci essent duae lineae rectae duorum corporum locatorum.

3. Praeterea, hoc non videtur posse fieri per miraculum, quod corpus inclusum in alio corpore non sit in loco: quia sic haberet locum communem et non proprium; quod non potest esse. Sed hoc sequeretur, si duo corpora essent in eodem loco. Ergo hoc non potest fieri per miraculum. Probatio mediae. Sint duo corpora in eodem loco, quorum unum secundum quamlibet dimensionem sit majus alio: corpus minus erit inclusum corpore majore, et locus corporis majoris erit locus ejus communis; locum autem proprium non habebit, quia non erit aliqua superficies corporis actu signata quae contineat ipsam, quod est de ratione loci. Ergo non habebit locum proprium.

4. Praeterea, locus proportionaliter respondet locato. Sed nunquam potest per miraculum fieri quod idem corpus sit simul in diversis locis, nisi per aliquam conversionem, sicut accidit in sacramento altaris. Ergo nullo modo potest per miraculum fieri quod duo corpora sint simul in eodem loco.

Sed contra est quod beata Virgo filium suum miraculose peperit. Sed in illo partu oportuit duo corpora esse simul in eodem loco: quia corpus pueri exiens claustra pudoris non fregit. Ergo potest miraculose fieri quod duo corpora sint in eodem loco.

Praeterea, hoc idem potest ostendi per hoc quod Dominus ad discipulos intravit januis clausis: Joan. 20.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod corpus gloriosum possit esse cum alio glorioso in eodem loco. Quia ubi est major subtilitas, ibi est minor resistentia. Si ergo corpus gloriosum est subtilius quam non gloriosum, minus resistet corpori glorioso; et ita, si corpus gloriosum poterit esse cum non glorioso corpore in eodem loco, multo fortius cum corpore glorioso.

2. Praeterea, sicut corpus gloriosum est subtilius non glorioso, ita unum gloriosum erit subtilius alio. Si ergo corpus gloriosum poterit esse simul cum non glorioso; et corpus gloriosum magis subtile poterit esse cum glorioso minus subtili.

3. Praeterea, corpus caeli est corpus subtile, et erit tunc glorificatum. Sed corpus alicujus sancti esse poterit simul cum corpore caeli: quia poterunt ad terram descendere et ascendere pro suae libito voluntatis. Ergo et duo corpora subtilia vel gloriosa poterunt esse simul.

Sed contra, corpora gloriosa erunt spiritualia, idest spiritibus quantum ad aliquid similia. Sed duo spiritus non possunt esse in eodem loco, quamvis spiritus et corpus possint esse in eodem loco, ut in 1 lib., dist. 37, quaest. 1, art. 1, dictum est. Ergo nec duo corpora gloriosa poterunt esse in eodem loco.

Praeterea, duorum corporum simul existentium unum ab alio penetratur. Sed penetrari ab alio corpore est ignobilitatis; quae omnino a corporibus gloriosis aberit. Ergo non poterunt esse duo corpora gloriosa simul.

QUAESTIUNCULA V.

Ulterius. 1. Videtur quod ex sua subtilitate removeatur a corpore glorificato necessitas existendi in aequali loco. Corpora enim gloriosa erunt conformia corpori Christi, ut patet Philippen. 3. Sed corpus Christi non coarctatur hac necessitate ut sit in loco aequali; unde continetur totum sub parvis vel magnis dimensionibus hostiae consecratae. Ergo et hoc idem erit in corporibus gloriosis.

2. Praeterea, Philosophus probat in 4 Physic. (text. 53), quod si duo corpora sunt in eodem loco, sequitur quod maximum corpus obtineat minimum locum, quia diversae partes ejus poterunt esse in eadem parte loci: non enim differt utrum duo corpora vel quotcumque sint in eodem loco. Sed corpus gloriosum erit simul in eodem loco cum alio corpore, ut dicitur communiter. Ergo poterit esse in quovis parvo loco.

3. Praeterea, sicut corpus videtur ratione sui coloris, ita commensuratur loco ratione suae quantitatis. Sed corpus gloriosum ita subjectum erit spiritui quod poterit videri et non videri, praecipue ab oculo non glorioso, pro suae libito voluntatis, ut patuit in Christo. Ergo ita quantitas subjicietur nutui spiritus quod poterit esse in magno vel parvo loco, et habere magnam vel parvam quantitatem ad libitum.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 4 Physic. (text. 30), quod omne quod est in loco, est in loco aequali sibi. Sed corpus gloriosum erit in loco. Ergo erit in loco aequali sibi.

Praeterea, eaedem sunt dimensiones loci et locati, ut probatur in 4 Physic. (ut sup.). Si ergo locus esset major locato, esset idem majus et minus seipso; quod est inconveniens.

QUAESTIUNCULA VI.

Ulterius. 1. Videtur quod corpus gloriosum ratione suae subtilitatis sit impalpabile. Gregorius enim dicit in homilia in octava Paschae (homilia

16 in Evang.): *Corrumpi necesse est quod palpatur.* Sed corpus gloriosum erit incorruptibile. Ergo erit impalpabile.

2. Praeterea, omne quod palpatur, resistit palpanti. Sed quod potest esse simul cum aliquo non resistit ei. Cum ergo corpus gloriosum possit esse simul cum aliquo corpore, non erit palpabile.

3. Praeterea, omne corpus palpabile est tangibile. Sed omne tangibile corpus habet qualitates tangibiles excedentes qualitates tangentis. Cum ergo qualitates tangibiles non sint in excessum, sed reductae ad maximam aequalitatem in corporibus gloriosis, videtur quod non sint palpabilia.

Sed contra est quod Dominus cum corpore glorioso resurrexit, et tamen corpus palpabile habuit, ut patet Luc. 14, 39: *Palpate et videte, quia spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere.* Ergo et corpora gloriosa erunt palpabilia.

Praeterea, haec est haeresis Eutychii Constantinopolitanorum Episcopi, ut Gregorius dicit 14 lib. Moral. (cap. 19, vel 31), qui dixit, quod corpus nostrum in resurrectionis gloria erit impalpabile.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod nomen subtilitatis a virtute penetrandi est assumptum; unde dicitur 2 de Generat. (text. 10), quod *subtile est quod est completivum* (1) *partibus, et partium partibus*: quia propter naturam humidi, quod male terminatur termino proprio, bene autem alieno, sequitur suum tangens, et fluit undique ad suum capiens, et sua subtilitate quamlibet ejus partem minimam subintrat. Quod autem aliquod corpus sit penetrativum, contingit ex duobus. Primo ex quantitatis parvitate, praecipue secundum profunditatem et latitudinem, non autem secundum longitudinem: quia penetratio fit in profundum; unde longitudo penetrationi non obstat. Secundo ex paucitate materiae; unde rara subtilia dicimus. Et quia in corporibus raris forma praedominatur materiae magis, ideo translatum est nomen subtilitatis ad illa corpora quae optime substant formae, et perficiuntur ab ea completissimo modo; sicut dicimus subtilitatem esse in sole et luna, et aliis hujusmodi; sicut etiam aurum vel aliquid hujusmodi potest dici subtile, quando perfectissime completur in esse et virtute suae speciei. Et quia res incorporeae quantitate carent et materia, nomen subtilitatis ad eas transfertur non solum ratione suae substantiae, sed etiam ratione suae virtutis. Sicut enim subtile dicitur penetrativum quia pertingit usque ad intima rei; ita etiam dicitur aliquis intellectus subtilis, quia pertingit ad inspicienda intrinseca principia et proprietates naturales rei latentes; et similiter dicitur aliquis habere visum subtilem, quia aliquod minimum potest visus pertingere, et similiter est de aliis sensibus; et secundum hoc etiam diversi diversimode subtilitatem corporibus gloriosis attribuerunt.

Quidam enim haeretici, ut Augustinus narrat (13 lib. de Civit. Dei cap. 20), attribuerunt ei subtilitatem secundum modum quo spirituales substantiae subtiles dicuntur, dicentes, quod in resurrectione corpus vertetur in spiritum; et ratione hujus, corpora resurgentia Apostolus spiritualia nominat 1 Corinth. 15. Sed hoc non potest stare. Primo, quia corpus in spiritum transire non potest, cum non communicent in materia; quod etiam Boetius ostendit in libro de duabus naturis. Secundo, quia si esset hoc possibile, corpore in spiritum converso, non resurgeret homo, qui ex anima et corpore constat. Tertio, quia si Apostolus sic intelligeret, sicut nominat corpora spiritualia, pari ratione nominaret corpora animalia, quae in animam sunt conversa: quod patet esse falsum.

Unde quidam haeretici dixerunt, quod corpus in resurrectione remanebit, sed habebit subtilitatem secundum modum rarefactionis; ita quod corpora humana in resurrectione erunt aeri vel vento similia, ut Gregorius narrat in 14 Moral. (ubi sup.). Sed hoc etiam non potest stare: quia Dominus post resurrectionem corpus palpabile habuit, ut patet Luc. ult., quod praecipue subtile credendum est. Et praeterea corpus humanum cum carnibus et ossibus resurget, sicut et corpus Domini, ut dicitur Luc. ult., 39: *Spiritus carnem et ossa non habet, sicut me videtis habere;* et Job 19, 26, dicitur: *In carne mea videbo Deum Salvatorem meum.* Natura autem carnis et ossis praedictam raritatem non patitur. Et ideo assignandus est corporibus gloriosis alius subtilitatis modus, ut dicantur subtilia propter completissimam corporis perfectionem.

Sed hanc completionem quidam eis attribuunt ratione quintae essentiae, quae in eis tunc maxime dominabitur: quod non potest esse. Primo, quia nihil de quinta essentia potest venire in compositionem corporis humani, ut in 2 lib. ostensum est, distinct. 17, quaest. 2, art. 1. Secundo, quia dato quod veniret in compositionem corporis humani, non posset intelligi quod dominaretur magis quam nunc supra naturam elementarem, nisi ita quod esset tunc in corporibus humanis plus secundum quantitatem de natura caelesti; et sic corpora humana non essent ejusdem staturae, nisi forte minueretur in homine elementaris materia: quod repugnat integritati resurgentium; vel ita quod natura elementi indueret proprietates naturae caelestis ex ejus dominio in corpore, et sic naturalis virtus esset causa proprietatis gloriosae; quod absurdum est.

Et ideo alii dicunt, quod dicta completio, ex quo corpora humana subtilia dicentur, erit ex dominio animae glorificatae, quae est forma corporis, super ipsum, ratione cujus corpus gloriosum spirituale dicitur, quasi omnino spiritui subjectum. Prima autem subjectio qua corpus animae subjicitur, est ad participandum esse specificum, prout subjicitur sibi ut materia formae, et deinde subjicitur ei ad alia opera animae, prout animae est motor; et ideo prima ratio spiritualitatis in corpore est ex subtilitate, et deinde ex agilitate et aliis proprietatibus corporis gloriosi; et propter hoc Apostolus in spiritualitate tetigit dotem subtilitatis, ut Magistri exponunt. Unde etiam Gregorius dicit in 14 Moralium (ut sup.), quod corpus gloriosum dicitur subtile per effectum spiritualis potentiae.

Et per hoc patet solutio ad objecta, quae procedunt de subtilitate quae est per rarefactionem.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod non potest dici quod corpus gloriosum ratione subtilitatis suae habeat quod possit esse cum alio corpore in eodem loco, nisi per subtilitatem auferatur ab eo illud per (1) quod prohibetur nunc esse simul cum alio corpore in eodem loco.

Dicunt autem quidam, quod prohibetur ab hoc in suo statu ratione corpulentiae, per quam habet

---

(1) Nicolai ex ms. et Supplem. repletivum.

(1) *Al. deest* per.

quod repleat locum; quae quidem corpulentia ab eo per subtilitatis dotem tolletur. Sed hoc non potest stare propter duo. Primo, quia corpulentia quam dos subtilitatis aufert, est ad defectum pertinens, puta aliqua inordinatio materiae non perfecte substantis suae formae: totum enim quod ad integritatem corporis pertinet in corpore, resurget tam ex parte formae, quam ex parte materiae. Quod autem aliquod corpus sit repletivum loci, hoc habet per id quod est de integritate naturae ejus, et non ex aliquo defectu naturae. Cum enim plenum opponatur vacuo; illud solum non replet locum, quo posito in loco, locus nihilominus remanet vacuus. Vacuum autem definitur in 4 Physic. (text. 57), quod est locus non plenus sensibili corpore. Dicitur autem aliquod corpus esse sensibile ex materia et forma et naturalibus accidentibus, quae omnia ad integritatem naturae pertinent. Constat etiam quod corpus gloriosum erit sensibile etiam secundum tactum, ut patet in corpore Domini, Luc. ult.; nec enim deerit materia aut forma, aut naturalia accidentia secundum calidum et frigidum et hujusmodi. Unde patet quod corpus gloriosum non obstante subtilitatis dote replebit locum. Insania enim videretur dicere, quod locus ubi esset gloriosum corpus, esset vacuus. Secundo ratio eorum praedicta non valet; quia impedire coexistentiam corporis in eodem loco est in plus quam replere locum. Si enim ponamus dimensiones esse separatas sine materia, illae dimensiones non replent locum; unde quidam ponentes vacuum dixerunt, vacuum esse locum in quo sunt hujusmodi dimensiones sine aliquo corpore sensibili; et tamen istae dimensiones prohibentur ne sint simul cum aliquo corpore in eodem loco, ut patet per Philosophum in 4 Physic. (text. 47), ubi habet pro inconvenienti quod corpus mathematicum, quod nihil est aliud quam dimensiones separatae, sit simul cum corpore naturali sensibili. Unde dato quod subtilitas gloriosi corporis auferret ab eo hoc quod est replere locum, non tamen sequeretur quod propter hoc posset esse cum alio corpore in eodem loco; quia remoto eo quod minus est, non propter hoc removetur quod in plus est. Ergo videtur quod illud (1) quod impedit corpus nostrum nunc ne sit simul cum alio corpore in eodem loco, nullo modo poterit ab eo removeri per dotem subtilitatis. Nihil enim potest prohibere corpus aliquod ne sit simul situatum cum alio corpore in eodem loco (2), nisi hoc quod in eo requirit diversum situm; nihil enim est impedimentum identitati nisi quod est causa diversitatis. Hanc autem distinctionem situs non requirit aliqua corporis qualitas; quia corpori non debetur aliquis situs ratione suae qualitatis; unde remoto a corpore sensibili quod sit calidum aut frigidum, aut grave aut leve, nihilominus in eo remanet necessitas praedictae distinctionis, ut patet per Philosophum in 4 Physicorum; et etiam per se planum est. Similiter etiam materia non potest inducere necessitatem praedictae distinctionis; quia materiae non advenit situs nisi mediante quantitate dimensiva. Similiter etiam neque forma situm habet nisi ex materia situm habente. Restat ergo quod necessitas distinctionis duorum corporum in situ causatur a natura quantitatis dimensivae, cui per se convenit situs; cadit enim in definitione ejus, quia quantitas dimensiva est quantitas habens situm; et inde est quod remotis omnibus aliis quae sunt in re, talis distinctionis necessitas invenitur in sola quantitate dimensiva. Si autem accipiatur linea separata, oportet quod si sunt duae lineae, vel duae partes unius lineae, sint distinctae in situ; alias linea addita lineae non efficeret majus; quod est contra communem animi conceptionem; et similiter est de superficiebus et corporibus mathematicis. Et quia materiae debetur situs inquantum substat dimensionibus, exinde praedicta necessitas ad materiam situatam derivatur; ut sicut non est possibile esse duas lineas vel duas partes lineae nisi sint distinctae secundum situm; ita impossibile sit (1) esse duas materias, vel duas partes materiae, nisi sit distinctio situs. Et quia distinctio materiae est principium (2) distinctionis individui, inde est quod Boetius dicit in lib. de Trinit.: quia *duobus corporibus unum locum fingere nullo modo possumus;* ut hanc saltem accidentium varietatem distinctio individuorum requirat. Subtilitas autem a corpore glorioso dimensionem non aufert; unde nullo modo aufert sibi praedictam necessitatem distinctionis situs ab alio corpore; et ita corpus gloriosum non habebit ratione suae subtilitatis quod possit esse cum alio corpore; sed poterit esse simul cum alio corpore ex operatione virtutis divinae, sicut etiam corpus Petri non habuit ex aliqua proprietate insita quod ad adventionem ejus sanarentur infirmi, sed hoc fiebat virtute divina ad aedificationem fidei; ita faciet virtus divina ut corpus gloriosum possit esse simul cum alio corpore ad perfectionem gloriae.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus Christi non habuit ex dote subtilitatis quod posset esse simul cum alio corpore in eodem loco; sed hoc factum est virtute Divinitatis post resurrectionem, sicut in nativitate. Unde Gregorius in homil. (26, in Evang.) dicit: *Illud corpus Domini intravit ad discipulos januis clausis, quod ad humanos oculos per nativitatem suam clauso exiit utero Virginis.* Unde non oportet quod ratione subtilitatis hoc conveniat corporibus gloriosis.

Ad secundum dicendum, quod lumen non est corpus, ut in 2 lib., dist. 13, quaest. 1, art. 3, dictum est; unde objectio procedit ex falsis.

Ad tertium dicendum, quod corpus gloriosum transibit sphaeras caelorum sine earum divisione, non ex vi subtilitatis, sed ex divina virtute, quae eis ad nutum in omnibus subveniet.

Ad quartum dicendum, quod ex hoc etiam quod ad nutum eis Deus aderit in omnibus quae volent, sequitur quod non possit includi vel incarcerari.

Ad quintum dicendum, quod sicut dicitur in 2 Physic. (text. com. 47), puncto non convenit esse locum. Unde si dicatur esse in loco, hoc non est nisi per accidens; quia corpus cujus est terminus, est in loco. Sicut autem locus totus respondet toti corpori, ita terminus loci respondet termino corporis. Contingit autem duorum locorum esse unum terminum, sicut et duas lineas terminari ad unum punctum; et ideo, quamvis duo corpora non possint esse in eodem loco, tamen duobus terminis duorum locorum respondet idem terminus duo-

(1) *Al. deest* quod illud.
(2) *Al. deest* loco.

(1) *Al.* possibile est.
(2) *Al.* primum

cum locorum; et secundum hoc dicuntur ultima corporum (1) se tangentium esse simul.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod, sicut ex dictis patet, propter hoc necesse est duo corpora in duobus locis esse, quia diversitas materiae requirit distinctionem in situ; et ideo videmus quod quando conveniunt duo corpora in unum, destruitur esse distinctum utriusque, et acquiritur utrique simul unum esse indistinctum (2), ut patet in mixtionibus. Non potest ergo esse quod corpora duo remaneant duo, et tamen sint simul, nisi utrique conservetur esse distinctum, quod prius (3) habebat, secundum quod utrumque erat ens indivisum in se, et divisum ab aliis. Hoc autem esse distinctum dependet a principiis rei essentialibus sicut a causis proximis, sed a Deo sicut a causa prima; sicut supra, dist. 12, quaest. 1, art. 1, quaestiunc. 3, ad 3, dictum est, quod esse accidentis dependet a subjecto sicut a causa proxima, sed a Deo sicut a causa prima. Et quia causa prima potest conservare rem in esse cessantibus causis secundis, ut patet per primam propositionem libri de Causis; ideo divina virtute, et ea sola, fieri potest ut accidens sit sine subjecto, ut patet in sacramento altaris; et similiter divina virtute fieri potest, et ea sola, quod corpori remaneat esse distinctum ab alio corpore, quamvis ejus materia non sit distincta in situ ab alterius corporis materia; et sic miraculose fieri potest quod duo corpora sint in eodem loco.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa est sophistica, quia procedit ex suppositione falsi, vel petit principium. Procedit enim ratio illa ac si inter duas superficies oppositas loci alicujus esset aliqua dimensio propria loco, cui oporteret quod uniretur dimensio corporis locati advenientis; sic enim sequeretur quod dimensiones duorum corporum locatorum fierent una dimensio, si utraque unum fieret cum dimensione loci. Haec autem suppositio falsa est; quia secundum hoc, quandocumque corpus acquireret novum locum, oporteret aliquam immutationem fieri in dimensionibus loci vel locati. Non enim potest esse quod aliqua duo fiant de novo unum, nisi altero eorum immutato. Si autem, ut se rei veritas habet, loco non debentur aliae dimensiones quam dimensiones locati, patet quod ratio nihil probat, sed petit principium; quia secundum hoc nihil est aliud dictum quod dimensiones locati fiunt eaedem cum dimensionibus loci, nisi quod dimensiones locati continentur infra terminos loci, et secundum eorum mensuram distant termini loci, sicut distarent propriis dimensionibus, si eas haberent; et sic dimensiones duorum corporum esse dimensiones unius loci, nihil est aliud quam duo corpora esse in eodem loco; quod est principale propositum.

Ad secundum dicendum, quod posito quod duo corpora sint in eodem loco per miraculum, non sequitur aliquid neque contra communes animi conceptiones, neque contra definitionem lineae neque contra conclusiones aliquas geometriae. Sicut enim supra, dist. 12, quaest. 1, art. 1, quaestiunc. 3, ad 3, dictum est, quantitas dimensiva in hoc differt ab omnibus aliis accidentibus, quod habet specialem rationem individuationis et distinctionis, scilicet ex situ partium, praeter rationem individuationis et distinctionis quae est sibi et omnibus aliis accidentibus communis, scilicet ex materia subjecta. Sic ergo una linea potest intelligi diversa ab alia, vel quia est in alio subjecto (quae consideratio non est nisi de linea materiali), vel quia distat in situ ab alia, quae consideratio est etiam de linea mathematica, quae intelligitur praeter materiam. Si ergo removeatur materia, non potest esse distinctio linearum nisi secundum situm diversum; et similiter nec punctorum, nec superficierum, nec quarumcumque dimensionum; et sic geometria non potest ponere quod una linea addatur alii tamquam distincta ab ea, nisi sit diversa in situ ab ea. Sed supposita distinctione subjecti sine distinctione situs ex divino miraculo, ut dictum est, intelligentur diversae lineae quae non distant situ propter diversitatem subjecti; et similiter puncta diversa; et sic duae lineae designatae in duobus corporibus quae sunt in eodem loco, trahuntur a diversis punctis ad diversa puncta, ut non accipiamus punctum signatum in loco, sed in ipso corpore locato, quia linea non dicitur trahi nisi a puncto quod est terminus ejus; et similiter (1) etiam duo circuli designati in duobus corporibus sphaericis existentibus in eodem loco (2), sunt duo, non propter diversitatem situs (alias non possent se tangere secundum totum), sed sunt duo ex diversitate subjectorum; et propter hoc se totaliter tangentes adhuc manent duo, sicut etiam circulus signatus in corpore locato sphaerico tangit secundum totum alium circulum signatum in corpore locante.

Ad tertium dicendum, quod Deus posset facere aliquod corpus et non esse (3) in loco; et tamen illa positione facta non sequitur quod aliquod corpus non sit in loco; quia corpus majus est locus corporis minoris ratione illius superficiei quae designatur ex contactu terminorum corporis minoris.

Ad quartum dicendum, quod unum corpus esse simul localiter in duobus locis non potest fieri per miraculum (corpus enim Christi non est in altari localiter, ut supra, dist. 10, dictum est), quamvis miraculose possit fieri quod duo corpora sint in eodem loco; *quia esse in pluribus locis simul repugnat individuo ratione ejus quod est esse indivisum in se; sequeretur enim quod esset distinctum in situ. Sed esse cum alio corpore in eodem loco repugnat ei quantum ad hoc quod est esse divisum ab alio, ut ex dictis patet. Ratio autem unius perficitur in indivisione, ut patet in 4 Metaph. (text. 4). Sed divisio ab aliis est de consequentibus ad rationem unius. Unde quod idem corpus sit localiter simul in diversis locis includit contradictionem, sicut quod homo careat ratione; sed duo corpora esse in eodem loco non includit contradictionem, ut ex dictis patet; et ideo non est simile.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod corpus gloriosum ratione suae proprietatis non habet quod possit esse cum alio corpore glorioso in eodem loco, sicut nec ut sit simul cum corpore non glorioso. Divina autem virtute fieri posset ut duo corpora gloriosa essent simul, vel

(1) *Al.* corporis.
(2) *Al.* distinctum.
(3) *Al.* primam.

(1) *Al.* et supra.
(2) *Al.* quae sunt duo.
(3) *Al.* quod non esset.

duo non gloriosa, sicut gloriosum et non gloriosum. Sed tamen non est conveniens quod corpus gloriosum sit simul cum alio corpore glorioso; tum quia in eis servabitur debitus ordo, qui distinctionem requirit; tum quia unum corpus gloriosum non se apponet alteri. Et sic nunquam duo corpora erunt simul.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit, ac si corpori glorioso inesset ratione suae subtilitatis quod posset esse simul in eodem loco cum alio corpore; quod falsum est.

Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod corpus caeli et alia corpora aequivoce dicentur gloriosa inquantum participabunt aliquid gloriae, et non quod eis conveniant dotes corporum humanorum glorificatorum.

Solutio V. Ad quintam quaestionem dicendum, quod corpus non comparatur ad locum nisi mediantibus dimensionibus propriis, secundum quas corpus locatum circumscribitur ex contactu corporis locantis; unde quod corpus aliquod sit in minori loco quam sit sua quantitas, hoc non potest esse nisi per hoc quod quantitas corporis propria efficitur aliquo modo minor seipsa; quod quidem non potest intelligi nisi dupliciter. Uno modo ex variatione quantitatis circa eamdem materiam: ut scilicet materia quae primo subest magnae quantitati, postea subsit parvae; et hoc quidam posuerunt in corporibus gloriosis, dicentes, quod quantitas eorum subest eis ad nutum; ita quod cum voluerint, possunt habere magnam quantitatem, et cum voluerint, parvam. Sed hoc non potest esse; quia nullus motus qui fit secundum aliquid intrinsecum rei, potest esse sine passione abjiciente a substantia; et ideo in corporibus incorruptibilibus, scilicet caelestibus, est solus motus localis, qui non est secundum aliquid intrinsecum. Unde patet quod mutatio quantitatis circa materiam repugnaret impassibilitati corporis gloriosi, et incorruptibilitati. Et praeterea sequeretur, quod corpus gloriosum quandoque esset rarius, et quandoque spissius: quia cum nihil dividi possit ab eo de materia sua, quandoque eadem materia esset sub parvis dimensionibus, et quandoque sub magnis; et ita rarefieret et densaretur; quod non potest esse. Alio modo potest intelligi quod quantitas corporis gloriosi efficiatur minor seipsa per variationem situs, ita scilicet quod partes corporis gloriosi subintrent se invicem, et sic redeat ad quantumcumque parvam quantitatem; et hoc quidam posuerunt, dicentes, quod ratione suae subtilitatis corpus gloriosum habebit quod possit esse simul cum alio corpore non glorioso in eodem loco; et similiter potest una pars esse intra aliam intantum quod totum corpus gloriosum poterit intrare per minimum porum unius corporis; et sic ponunt quod corpus Christi exivit de utero virginali, et intravit januis clausis ad discipulos. Sed hoc non potest esse; tum quia corpus gloriosum non habebit quod sit cum alio corpore simul ratione subtilitatis; tum quia etiam si haberet ut ratione subtilitatis esset cum alio corpore, non tamen cum corpore glorioso, ut multi dicunt; tum quia repugnaret rectae dispositioni corporis humani, quae requirit determinatum situm, et distantiam partium. Unde nec per miraculum unquam hoc fiet. Et ideo dicendum, quod corpus gloriosum semper erit in loco sibi aequali.

Ad primum ergo dicendum, quod corpus Christi in sacramento altaris non est localiter, ut supra, dist. 10, dictum est.

Ad secundum dicendum, quod probatio Philosophi procedit ex hoc quod una pars eadem ratione subintraret aliam. Sed talis subintratio partium corporis gloriosi in invicem non potest esse, ut dictum est; et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod corpus videtur ex hoc quod agit in visum. Quod autem agat in visum vel non agat, nihil variat in ipso corpore; et ideo non est inconveniens, si possit, quando vult, videri; et quando vult, non videri. Sed esse in loco non est actio aliqua procedens ab eo ratione suae quantitatis, sicut videri ratione sui coloris; et ideo non est simile.

Solutio VI. Ad sextam quaestionem dicendum, quod omne corpus palpabile est tangibile, sed non convertitur. Omne enim corpus est tangibile quod habet qualitates quibus natus est immutari sensus tactus; unde aer et ignis, et omnia hujusmodi, sunt corpora tangibilia. Sed palpabile ulterius addit quod resistat tangenti; unde aer, qui nequaquam resistit transeunti per eum, sed est facillimae divisionis, tangibilis quidem est, sed non palpabilis. Sic ergo patet quod palpabile dicitur aliquod corpus ex duobus; scilicet ex qualitatibus tangibilibus, et ex hoc quod resistit tangenti, ut non pertranseatur; quia qualitates tangibiles sunt calidum et frigidum, et hujusmodi; quae non inveniuntur nisi in corporibus gravibus et levibus, quae habent contrarietatem ad invicem, ac per hoc sunt corruptibilia. Ideo corpora caelestia, quae sunt secundum naturam incorruptibilia, sunt sensibilia quidem visu, sed non tangibilia, et sic etiam nec palpabilia; et hoc est quod Gregorius dicit (loc. cit.), quod corrumpi necesse est omne quod palpatur. Corpus ergo gloriosum habet ex natura sua qualitates quae sunt natae immutare tactum; sed tamen quia corpus est omnino subjectum spiritui, in potestate ejus est ut secundum eas immutet tactum vel non immutet. Similiter etiam secundum naturam subjecti competit ut resistat cuilibet alteri corpori transeunti, ita quod non possit esse cum eo simul in eodem loco; sed miraculose hoc potest divina virtute contingere ad nutum ipsius, quod sit cum alio corpore in eodem loco, et sic non resistet ei transeunti. Unde secundum naturam suam palpabile est corpus gloriosum; sed ex virtute supernaturali hoc ei competit ut cum non vult, non palpetur a corpore non glorioso; et ideo Gregorius dicit (ubi supra), quod Dominus palpandam carnem praebuit, quam januis clausis introduxit; ut profecto ostenderet post resurrectionem corpus suum esse et ejusdem naturae, et alterius gloriae.

Ad primum ergo dicendum, quod incorruptibilitas corporis gloriosi non est ex natura componentium, secundum quam omne quod palpatur, necesse est corrumpi, ut ex dictis patet; et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis aliquo modo fieri possit quod corpus gloriosum sit cum alio corpore in eodem loco, tamen corpus gloriosum habet in potestate sua resistere cuilibet tangenti cum voluerit; et sic palpari potest.

Ad tertium dicendum, quod qualitates tangibiles in corporibus gloriosis non erunt reductae ad medium rei secundum aequidistantiam ab extremis acceptum, sed ad medium proportionis secundum

quod optime competit complexioni humanae in singulis partibus; et ideo tactus illorum corporum est delectabilissimus; quia potentia semper delectatur in convenienti, et tristatur in excessu.

ARTICULUS III.

Utrum corpora gloriosa sint futura agilia.
(*4 cont. Gent., cap.* 86.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod corpora gloriosa non sint futura agilia. Illud enim quod de se est agile ad motum, non indiget aliquo deferente. Sed corpora glorificata deferuntur post resurrectionem in nubibus obviam Christo in aere ab Angelis, ut dicit Glossa (interlinealis) 1 ad Thess., 4. Ergo corpora gloriosa non erunt agilia.

2. Praeterea, nullum corpus quod movetur cum labore et poena, potest dici agile. Sed corpora gloriosa hoc modo movebuntur, cum motor eorum, scilicet anima, moveat in contrarium naturae eorum; alias moverentur semper in unam partem. Ergo non erunt agilia.

3. Praeterea, inter operationes animalis, sensus est nobilior et prior quam motus. Sed non assignatur corporibus gloriosis aliqua proprietas quae perficiat ea ad sentiendum. Ergo nec eis debet attribui agilitas, per quam perficiantur ad motum.

4. Praeterea, natura dat diversis instrumenta diversae dispositionis secundum diversas virtutes ipsorum; unde non ejusdem dispositionis instrumenta dat animali tardo vel veloci. Sed Deus multo ordinatius operatur quam natura. Cum ergo corpus gloriosum habeat membra ejusdem dispositionis in figura et quantitate sicut modo, videtur quod non habeat aliam agilitatem quam modo habet.

Sed contra est quod patet 2 Corinth. 15, 43: *Seminatur in infirmitate, surget in virtute*, idest mobile et vivum. Sed mobilitas non potest dicere nisi agilitatem ad motum. Ergo corpora gloriosa erunt agilia.

Praeterea, tarditas maxime videtur spiritualitati repugnare. Sed corpora gloriosa erunt spiritualia, ut dicitur 1 Corinth. 15. Ergo erunt agilia.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod agilitate sua nunquam utentur, ita quod moveantur. Quia secundum Philosophum (8 Physic., text. 14), motus est actus imperfecti. Sed in illis corporibus nulla erit imperfectio. Ergo nec aliquis motus.

2. Praeterea, omnis motus est propter indigentiam; quia omne quod movetur, movetur propter adoptionem alicujus finis. Sed corpora gloriosa non habebunt aliquam indigentiam, ut Augustinus dicit (1): *Ibi erit quidquid voles, non erit quidquid noles.* Ergo non movebuntur.

3. Praeterea, secundum Philosophum in 2 Caeli et Mundi (text. 62, 64, 66), quod participat divinam bonitatem sine motu, nobilius participat illam quam quod participat eam cum motu. Sed corpus gloriosum nobilius participat divinam bonitatem quam aliquod aliud corpus. Cum ergo quaedam alia corpora omnino sine motu remaneant, sicut corpora caelestia, videtur quod multo fortius corpora humana.

4. Praeterea, Augustinus dicit, quod anima stabilita in Deo stabiliet et corpus suum consequenter. Sed anima ita erit in Deo stabilita quod nullo modo ab eo movebitur. Ergo nec in corpore erit aliquis motus ab anima.

5. Praeterea, quanto corpus est nobilius, tanto debetur ei locus nobilior; unde corpus Christi, quod est nobilissimum, habet locum eminentiorem inter cetera loca, ut patet Hebr. 7, 26: *Excelsior caelis factus:* Glossa (interlin.), *loco et dignitate*; et similiter unumquodque corpus gloriosum habebit eadem ratione locum sibi convenientem secundum mensuram suae dignitatis. Sed locus conveniens est de pertinentibus ad gloriam. Cum ergo post resurrectionem gloria sanctorum nunquam varietur neque in plus neque in minus, quia tunc erunt omnino in termino; videtur quod corpora eorum nunquam de loco sibi determinato recedent, et ita non movebuntur.

Sed contra est quod dicitur Isai. 40, 31: *Current, et non laborabunt; ambulabunt, et non deficient;* et similiter Sap. 3, 7, dicitur: *Tamquam scintillae in arundineto discurrent.* Ergo erit aliquis motus corporum gloriosorum.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod moveantur in instanti. Augustinus enim dicit (lib. 12 de Civit. Dei, cap. 30), quod ubicumque voluerit spiritus, ibi erit et corpus. Sed motus voluntatis secundum quem spiritus vult alicubi esse, est in instanti. Ergo et motus corporis erit in instanti.

2. Praeterea, Philosophus (text. 73) probat, quod si fieret motus per vacuum, oporteret aliquid moveri in instanti: quia vacuum non resistit aliquo modo mobili, resistit autem plenum; et sic nulla proportio esset motus qui fit in vacuo, ad motum qui fit in pleno, in velocitate, cum proportio motuum in velocitate sit secundum proportionem resistentiae quae est in medio. Omnium autem duorum motuum qui fiunt in tempore, oportet esse proportionales velocitates: quia omne tempus omni tempori proportionale est. Sed similiter nullum spatium plenum potest resistere corpori glorioso, quod potest esse cum alio corpore in eodem loco, quocumque modo fiat, sicut nec vacuum alteri corpori. Ergo si movetur, in instanti movebitur.

3. Praeterea, virtus animae glorificatae quasi improportionaliter excedit virtutem animae non glorificatae. Sed anima non glorificata movet corpus in tempore. Ergo anima glorificata movet corpus in instanti.

4. Praeterea, omne quod movetur aequaliter cito ad propinquum et distans, movetur in instanti. Sed motus corporis gloriosi est talis: quia ad quantumcumque distans spatium movetur tempore imperceptibili; unde Augustinus dicit in quaestionibus de resurrectione (lib. 22 de Civ. Dei, cap. 30, et epist. 49, quaest. 1), quod corpus gloriosum utraque intervalla pari celeritate pertingit, ut radius solis. Ergo corpus gloriosum movetur in instanti.

5. Praeterea, omne quod movetur, vel movetur

(1) Non de Cantico novo, ut prius, nec 12 de Trinit., cap 7, sicut in Supplemento quaest. 84, art. 2. Sed colligitur ex Manuali cap. 35. *In edit. Patavina ann.* 1712, *loc. cit. Supplementi haec habentur*: lib. de Spir. et anima cap. 63, et lib. 13 de Trinit., cap. 7, tom. 3, et in Manuali cap. 35, tom. 9 (*Ex edit. P. Nicolai*).

in tempore, vel movetur in instanti. Sed corpus gloriosum post resurrectionem non movebitur in tempore: quia tempus jam non erit, ut dicitur Apocal. 10. Ergo motus ille erit in instanti.

Sed contra, in motu locali spatium et motus et tempus simul dividuntur, ut demonstrative probatur in 6 Physic. (text. 18). Sed spatium quod transit corpus gloriosum per suum motum, est divisibile. Ergo et motus divisibilis, et tempus divisibile. Instans autem non dividitur. Ergo et motus ille non erit in instanti.

Praeterea, non potest esse aliquid simul totum in uno loco; et partim in illo, et partim in alio: quia sequeretur quod altera pars esset in duobus locis simul; quod esse non potest. Sed omne quod movetur, partim est in termino a quo, et partim in termino ad quem, ut demonstratum est in 6 Physic. Omne autem quod motum est totum est in termino ad quem est motus. Ergo non potest esse quod simul moveatur et motum sit. Sed omne quod movetur in instanti, simul movetur et motum est. Ergo motus localis corporis gloriosi non poterit esse in instanti.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod corpus gloriosum erit omnino subjectum animae glorificatae, non solum ut nihil in eo sit quod resistat voluntati spiritus, quia hoc fuit etiam in corpore Adae; sed etiam ut sit in eo aliqua perfectio effluens ab anima glorificata in corpus, per quam habile reddatur ad praedictam subjectionem: quae quidem perfectio dos glorificati corporis dicitur. Anima autem conjungitur corpori non solum ut forma, sed ut motor; et utroque modo oportet quod corpus gloriosum animae glorificatae sit summe subjectum. Unde sicut per dotem subtilitatis subjicitur ei totaliter, inquantum est forma corporis, dans esse specificum; ita per dotem agilitatis subjicitur ei inquantum est motor, ut scilicet sit expeditum et habile ad obediendum spiritui in omnibus motibus et actionibus animae. Quidam tamen causam istius agilitatis attribuunt quintae essentiae, quae tunc in corporibus gloriosis dominabitur. Sed de hoc frequenter dictum est, quod non videtur conveniens; unde melius est quod attribuatur animae, a qua gloria in corpus emanat.

Ad primum ergo dicendum, quod corpora gloriosa dicuntur ferri bajulis Angelis, et etiam in nubibus, non quasi eis indigeant, sed ad reverentiam designandam quae corporibus gloriosis et ab Angelis et ab omnibus creaturis deferetur.

Ad secundum dicendum, quod quanto virtus animae moventis dominatur magis supra corpus, tanto minor est labor in motu, qui etiam fit contra naturam corporis. Unde illi in quibus virtus motiva est fortior, vel qui habent ex exercitio corpus magis habilitatum ad obediendum spiritui moventi, minus laborant in motu; et quia post resurrectionem anima perfecte dominabitur corpori tum propter perfectionem propriae virtutis, tum propter habilitatem corporis gloriosi ex redundantia gloriae ab anima in ipsum; non erit aliquis labor in motu sanctorum; et sic dici possunt corpora sanctorum agilia.

Ad tertium dicendum, quod per dotem agilitatis corpus gloriosum redditur habile non solum ad motum localem, sed ad sensum, et ad omnes alias operationes animae exequendas.

Ad quartum dicendum, quod sicut natura dat velocioribus animalibus instrumenta diversae dispositionis in figura et quantitate; ita Deus dabit corporibus sanctorum aliam dispositionem quam nunc habeant, non quidem in figura et quantitate, sed in proprietate gloriae, quae dicitur agilitas.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod corpora gloriosa aliquando moveri necessarium est ponere: quia et ipsum corpus Christi motum est in ascensione; et similiter corpora sanctorum quae de terra resurgent, ad caelum empyreum ascendent. Sed etiam postquam caelos ascenderint, verisimile est quod aliquando moveantur pro suae libito voluntatis, ut, illud quod habent in virtute, actu exercentes, divinam sapientiam commendabilem ostendant; et ut etiam visus eorum reficiatur pulchritudine creaturarum diversarum in quibus Dei sapientia eminenter relucebit; sensus enim non potest esse nisi praesentium; quamvis magis a longinquo possint (1) sentire corpora gloriosa quam non gloriosa, ut supra dictum est. Nec tamen per motum aliquid deperiet eorum beatitudini, quae consistit in visione Dei, quem ubique praesentem habent, sicut et de Angelis dicit Gregorius (hom. 34, in Evang.), quod intra Deum currunt quocumque mittantur.

Ad primum ergo dicendum, quod motus localis non variat aliquid eorum quae sunt intranea rei, sed est secundum id quod est extra rem, scilicet locum; unde illud quod movetur motu locali, est perfectum quantum ad ea quae sunt intra rem, ut dicitur in 8 Physic. (text. 50); quamvis habeat imperfectionem respectu loci: quia dum est in uno loco, est in potentia ad alium locum: quia non potest esse actu in pluribus locis simul, hoc enim solius Dei est. Hic autem defectus non repugnat perfectioni gloriae, sicut nec defectus quod creatura est ex nihilo; et ideo manebunt hujusmodi defectus in corporibus gloriosis.

Ad secundum dicendum, quod aliquis dicitur indigere aliquo et simpliciter et secundum quid. Simpliciter quidem indiget aliquis illo sine quo non potest conservari in esse vel in sua perfectione; et sic motus in corporibus gloriosis non erit propter aliquam indigentiam, quia ad haec omnia sufficiet eis sua beatitudo. Sed secundum quid indiget aliquis illo sine quo non potest aliquem finem intentum habere, vel non ita bene, vel tali modo; et sic motus erit in beatis propter indigentiam: non enim poterunt (2) manifestare virtutem motivam in se ipsis in experimento, nisi moveantur: hujusmodi enim indigentias nihil prohibet in corporibus gloriosis esse.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa procederet, si corpus gloriosum non posset etiam sine motu participare divinam bonitatem multo altius quam corpora caelestia, quod falsum est; unde corpora gloriosa non movebuntur ad consequendam perfectam divinae bonitatis participationem, hanc enim habent per gloriam; sed ad demonstrandam virtutem animae. Per motum autem corporum (3) caelestium non posset demonstrari virtus eorum nisi quam habent in movendo corpora inferiora ad generationem et corruptionem; quod non competit illi

(1) *Al.* possit.
(2) *Al.* et sic motus si erit in beatis propter indigentiam non poterunt etc.
(3) *Al.* virtutem animae per motum corporum caelestium.

tatui, ut ex dictis patet, et ideo ratio non procedit.

Ad quartum dicendum, quod motus localis nihil diminuit de stabilitate ab anima stabilita in Deo, cum non sit secundum aliquid intrinsecum rei, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod locus congrue unicuique corpori glorioso deputatus (1) secundum gradum suae dignitatis pertinet ad praemium accidentale; non tamen oportet quod diminuatur aliquid de praemio, quantumcumque sit extra locum illum: quia locus ille non pertinet ad praemium secundum quod actu continet corpus locatum, cum nihil influat in gloriosum corpus, sed magis recipiat splendorem ab eo; sed secundum quod est debitus pro meritis: unde gaudium de tali loco manet etiam ei qui est extra locum illum.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod circa hoc est multiplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod corpus gloriosum transit de uno loco in alium sine hoc quod pertranseat medium, sicut et voluntas de uno loco transfertur ad alium sine hoc quod pertranseat medium; et propter hoc potest corporis gloriosi motus esse in instanti, sicut etiam voluntatis. Sed hoc non potest stare: quia corpus gloriosum nunquam perveniet ad nobilitatem naturae spiritualis, sicut nunquam desinet esse corpus. Et praeterea, cum voluntas dicitur moveri de uno loco in alium, non transfertur essentialiter de loco in locum, quia neutro illorum locorum essentialiter continetur, sed dirigitur in unum locum postquam fuerat directa per intentionem ad alium; et pro tanto dicitur moveri ad locum.

Et ideo alii dicunt, quod corpus gloriosum habet de proprietate naturae suae, qua corpus est, quod pertranseat medium, et ita quod moveatur in tempore; sed virtute gloriae, quae habet quamdam infinitatem supra virtutem naturae, habet quod possit non pertransire medium, et sic in instanti moveri. Sed hoc non potest esse: quia implicat in se contradictionem; quod patet sic. Sit aliquod corpus quod moveatur de A in B, et corpus motum sit Z (2). Constat quod Z quamdiu est totum in A, non movetur; similiter nec quando est totum in B, quia tunc motum est. Ergo si aliquando movetur, oportet quod neque sit totum in A, neque totum in B. Ergo quando movetur, vel nusquam est, vel est partim in A et partim in B, vel totum in alio loco medio, puta in C, aut partim in C et partim in A, seu in B. Sed non (3) potest poni quod nusquam sit: quia sic esset aliqua quantitas dimensiva non habens situm; quod est impossibile: neque potest poni quod sit partim in A et partim in B, et non sit in medio aliquo modo: quia cum B sit locus distans ab A, sequeretur, medio interjacente, quod pars Z, quae est in B, non esset continua parti quae est in A. Ergo restat quod sit vel totum in C, vel partim in eo et partim in alio loco, quod ponetur medium inter C et A, puta D; et sic de aliis. Ergo oportet quod Z non perveniat de A in B, nisi prius sit in omnibus mediis: nisi dicatur, quod pervenit de A in B, et nunquam movetur; quod implicat contradictionem, quia ipsa successio locorum est motus localis. Eadem ratio est de qualibet mutatione quae habet duos terminos contrarios, quorum utrumque est aliquid positive. Secus autem est de illis mutationibus quae habent unum terminum tantum positivum, et alterum puram privationem: quia inter affirmationem et negationem sive privationem non est aliqua determinata distantia. Unde quod est in negatione, potest esse propinquius vel remotius ab affirmatione, et e contrario, ratione alicujus quod causet alterum eorum, vel disponat ad eam; et sic dum id quod movetur, est totum sub negatione, mutatur ad affirmationem, et e converso; unde etiam in eis mutans praecedit mutatum esse, ut probatur in 6 Physic. (text. 32). Nec est simile de motu Angeli: quia esse in loco aequivoce dicitur de corpore et de Angelo, ut in 1 libro, dist. 37, quaest. 3, art. 1, dictum est. Et sic patet quod nullo modo potest esse quod aliquod corpus perveniat de uno loco ad alium nisi transeat omnia media.

Et ideo alii hoc concedunt; sed tamen dicunt quod corpus gloriosum movetur in instanti. Sed ex hoc sequitur quod corpus gloriosum in eodem instanti sit in duobus locis vel pluribus, scilicet in termino ultimo, et in omnibus locis mediis; quod non potest esse. Sed ad hoc dicunt, quod quamvis sit idem instans secundum rem, tamen differt ratione, sicut punctus ad quem terminantur diversae lineae. Sed hoc non sufficit: quia instans mensurat hoc quod est in instanti secundum rem, non secundum hoc quod consideratur; unde diversa consideratio instantis non facit quod instans possit mensurare illa quae non sunt simul tempore, sicut nec diversa consideratio puncti potest facere quod sub uno puncto loci contineantur quae sunt distantia situ.

Et ideo alii probabilius dicunt, quod corpus gloriosum movetur in tempore, sed imperceptibili propter brevitatem; et quod tamen unum corpus gloriosum potest in minori tempore idem spatium pertransire quam aliud: quia tempus, quantumcumque parvum accipiatur, in infinitum est divisibile.

Ad primum ergo dicendum, quod illud quod parum deest, quasi nihil deesse videtur, ut dicitur in 3 Physic. (text. 56); et ideo dicimus, statim facio, quod post modicum tempus fiet; et per hunc modum loquitur Augustinus, quod ubicumque erit voluntas, ibi erit corpus statim. Vel dicendum, quod voluntas nunquam erit inordinata in beatis; unde nunquam volent corpus suum esse alicubi in aliquo instanti in quo non possit ibi esse; et sic quodcumque instans voluntas determinabit, in illo corpus erit in illo loco quem voluntas determinat.

Ad secundum dicendum, quod quidam contradixerunt illi propositioni quam Philosophus inducit in parte illa, ut Commentator ibidem dicit, dicentes quod non oportet esse proportionem totius motus ad totum secundum proportionem resistentis medii ad alium medium resistens; sed oportet quod secundum proportionem mediorum per quae transitur, attendatur proportio retardationum quae accidit in motibus ex resistentia medii. Quilibet enim motus habet determinatum tempus velocitatis et tarditatis ex victoria moventis supra mobile, etiam si nihil resistat ex parte medii, sicut patet in corporibus caelestibus, in quibus non invenitur aliquid quod obstet motui ipsorum; et tamen non moventur in instanti, sed in tempore determinato secundum proportionem potentiae moventis ad mobile. Et ita

(1) Al. deputetur.
(2) Al. hic et deinceps tertium.
(3) Al. deest non.

patet quod etiam si ponatur aliquid moveri in vacuo, non oportebit quod moveatur in instanti; sed quod nihil addatur tempori quod debetur motui ex proportione praedicta moventis ad mobile, quia motus non retardatur. Sed haec ratio, ut Commentator dicit ibidem, procedit ex falsa imaginatione, qua quis imaginatur quod tarditas quae causatur ex resistentia medii, sit aliqua pars motus addita motui naturali, qui habet quantitatem secundum proportionem moventis ad mobile, sicut una linea additur lineae, ratione cujus accidit in lineis quod non remanet eadem proportio totius ad totam lineam, quae erat linearum additarum ad invicem; ut sic etiam non sit eadem proportio totius motus ad totum motum sensibilem, quae est retardationum contingentium ex resistentia media: quae quidem imaginatio falsa est: quia quaelibet pars motus habet tantum de velocitate quantum motus; non autem quaelibet pars lineae habet tantum de quantitate dimensiva, quantum habet tota linea; unde tarditas vel velocitas addita motui redundat in quamlibet partem ejus; quod de lineis non convenit; et sic tarditas addita motui non facit aliam partem motus, sicut in lineis accidebat, quod additum est pars totius lineae.

Et ideo ad intelligendam probationem Philosophi, ut Commentator ibidem exponit, sciendum est, quod oportet accipere totum pro uno, scilicet resistentiam mobilis ad virtutem moventem, et resistentiam medii per quod est motus, et cujuscumque alterius resistentis; ita quod accipiatur quantitas tarditatis (1) totius motus secundum proportionem virtutis moventis ad mobile resistens quocumque modo (2), vel ex se, vel ex alio extrinseco. Oportet enim quod semper mobile resistat aliquo modo moventi, cum movens et motum, agens et patiens, inquantum hujusmodi, sint contraria. Quandoque autem invenitur resistere mobile moventi ex seipso, vel quia habet virtutem inclinantem ad contrarium, sicut patet in motibus violentis; vel saltem quia habet locum contrarium loco qui est in intentione moventis, cujusmodi resistentia invenitur etiam corporum caelestium ad suos motores. Quandoque autem mobile resistit virtuti moventis ex alio tantum, et non ex seipso, sicut patet in motu naturali gravium et levium: quia per ipsam formam eorum inclinantur ad motum talem: est enim forma impressio generantis, quod est motor per se gravium et levium. Ex parte autem materiae non invenitur aliqua resistentia neque virtutis inclinantis ad contrarium motum, neque contrarii loci: quia locus non debetur materiae nisi secundum quod sub dimensionibus consistens perficitur forma naturali; unde non potest esse resistentia nisi ex parte medii: quae quidem resistentia est motui eorum connaturalis. Quandoque autem est resistentia ex utroque, sicut patet in motibus animalium. Quando ergo in motu non est resistentia nisi ex parte mobilis, sicut accidit in corporibus caelestibus, tunc tempus motus mensuratur secundum proportionem motoris ad mobile; et in talibus non procedit ratio Philosophi: quia amoto omni medio, adhuc manet motus eorum im tempore. Sed in illis motibus in quibus est resistentia ex parte medii tantum, accipitur mensura temporis secundum impedimentum quod est ex medio solum; unde si subtrahatur omnino medium, nullum impedimentum remanebit; et sic vel movebitur in instanti, vel aequali tempore movebitur secundum vacuum spatium et plenum: quia dato quod moveatur in tempore per vacuum, illud tempus in aliqua proportione se habebit ad tempus in quo movetur per vacuum. Possibile autem est imaginari aliud corpus in eadem proportione subtilius corpore quo spatium plenum erat; quo si aliud spatium aequale impleatur, in tam parvo tempore movebitur per illud plenum, sicut primo per vacuum: quia quanto additur ad subtilitatem medii, tanto subtrahitur de quantitate temporis; et quanto est magis subtile, minus resistit. Sed in aliis motibus in quibus est resistentia ex ipso mobili et ex medio, quantitas temporis est accipienda secundum proportionem moventis potentiae ad resistentiam mobilis et medii simul; unde dato quod totaliter medium subtrahatur vel non impediat, non sequitur quod motus sit in instanti, sed quod tempus motus mensuretur tantum ex resistentia mobilis. Nec erit inconveniens, si per idem tempus moveatur per vacuum et per plenum, aliquo subtilissimo corpore imaginato: quia determinata subtilitas medii quanto est major, nata est facere tarditatem minorem in motu; unde potest imaginari tanta subtilitas quod erit nata facere minorem tarditatem quam sit illa tarditas quam facit resistentia mobilis; et sic resistentia medii nullam tarditatem adjiciet ad motum.

Patet ergo quod quamvis medium non resistat corporibus gloriosis secundum hoc quod possunt esse cum alio corpore in eodem loco, nihilominus motus eorum non erit in instanti: quia ipsum corpus mobile resistet virtuti moventi ex hoc ipso quod habet determinatum situm, sicut de corporibus caelestibus dictum est.

Ad tertium dicendum, quod quamvis virtus animae glorificatae excedat inaestimabiliter virtutem animae non glorificatae, non tamen excedit in infinitum: quia utraque virtus est finita; unde non sequitur quod moveat in instanti. Si tamen esset similiter infinitae virtutis, non sequeretur quod moveret in instanti, nisi superaretur (1) totaliter resistentia quae est ex parte mobilis. Quamvis autem resistentia qua mobile resistit moventi per contrarietatem quam habet ad motum talem ratione inclinationis ad contrarium motum, possit a movente infinitae virtutis totaliter superari; tamen resistentia quam facit ex contrarietate quam habet ad locum quem intendit motor per motum, non potest totaliter superari, nisi auferatur ab ea esse in tali loco vel in tali situ. Sicut enim album resistit nigro ratione albedinis; et tanto magis, quanto albedo magis distat a nigredine; ita corpus resistit alicui loco per hoc quod habet locum oppositum; et tanto est major resistentia, quanto est distantia major: non autem potest a corpore removeri quod sit in aliquo loco vel situ, nisi auferatur ei sua corporeitas, per quam debetur ei locus vel situs; unde quamdiu manet in natura corporis, nullo modo potest moveri in instanti, quantacumque sit virtus movens. Corpus autem gloriosum nunquam suam corporeitatem amittit; unde nunquam in instanti moveri poterit.

Ad quartum dicendum, quod par celeritas in

(1) *Al.* retarditatis.

(2) *Al.* quocumque movetur.

(1) *Al.* separaretur.

verbis Augustini est intelligenda quantum ad hoc quod est imperceptibilis excessus unius respectu alterius, sicut et tempus totius motus est imperceptibile.

Ad quintum dicendum, quod quamvis post resurrectionem non sit tempus quod est numerus motus caeli, tamen erit tempus consurgens ex numero prioris et posterioris in quolibet motu.

ARTICULUS IV.

Utrum corporibus gloriosis claritas conveniet.
(3 p, qu. 54, art. 3, ad 1; et 4 cont. Gent., cap. 86.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod corporibus gloriosis claritas non conveniet. Quia, sicut dicit Avicenna in 6 de Naturalibus (part. 1, cap. 2), omne corpus luminosum constat ex partibus perviis. Sed partes corporis gloriosi non erunt perviae; cum in aliquibus dominetur terra, sicut in carnibus et ossibus. Ergo corpora gloriosa non erunt lucida.

2. Praeterea, omne corpus lucidum occultat illud quod est post se; unde unum luminare per aliud eclipsatur: flamma etiam ignis prohibet videri quod est post se. Sed corpora gloriosa non occultabunt illud quod intra ea continetur: quia, ut dicit Gregorius (lib. 18 Moral., cap. 27, vel 30), super illud Job (28): « *Non adaequabitur ei aurum et vitrum* »: *ibi (scilicet in caelesti patria), uniuscujusque mentem ab alterius oculis membrorum corpulentia non abscondet, patebitque corporalibus oculis ipsa etiam corporis harmonia.* Ergo corpora illa non erunt lucida.

3. Praeterea, lux et color contrariam dispositionem requirunt in subjecto: quia lux est extremitas perspicui in corpore non terminato, sed color in corpore terminato, ut patet in libro de Sensu et Sensato (cap. 3, vel lect. 6, apud S. Thomam). Sed corpora gloriosa erunt colorata: quia, ut Augustinus dicit, 19 de Civit. Dei (22, cap. 19), pulchritudo corporis est partium convenientia cum quadam coloris suavitate. Pulchritudo autem corporibus glorificatis deesse non poterit. Ergo corpora gloriosa non erunt lucida.

4. Praeterea, si claritas erit in corporibus gloriosis, oportet quod sit aequalis in omnibus partibus corporis, sicut omnes partes erunt ejusdem impassibilitatis, subtilitatis, et agilitatis. Sed hoc non est conveniens: quia una pars habet majorem dispositionem ad claritatem quam alia, sicut oculi quam manus, et spiritus quam ossa, et humores quam caro vel nervus (1). Ergo videtur quod non debeant corpora illa esse lucida.

Sed contra est quod dicitur Matth. 13, 43: *Fulgebunt justi sicut sol in regno Patris eorum;* et Sap. 3, 7: *Fulgebunt justi, et tamquam scintillae in arundineto discurrent.*

Praeterea, 1 Corinth. 15, 43, dicitur: *Seminatur in ignobilitate, surget in gloria;* quod ad claritatem pertinet, ut patet per sequentia, ubi corporum resurgentium gloriam comparat claritati stellarum. Ergo corpora sanctorum resurgent lucida.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod claritas corporis gloriosi non possit videri ab oculo non glorioso. Oportet enim esse proportionem visibilis ad visum. Sed oculus non glorificatus non est proportionatus ad videndum claritatem gloriae, cum sit alterius generis quam claritas naturae. Ergo corporis gloriosi claritas non videbitur ab oculo non glorioso.

2. Praeterea, claritas corporis gloriosi erit major quam claritas solis nunc sit: quia etiam claritas solis erit tunc major quam nunc, ut dicitur, et multo major ea erit claritas corporis gloriosi, propter quod sol et totus mundus claritatem majorem accipiet. Sed oculus non gloriosus non potest inspicere solem in rota propter magnitudinem claritatis. Ergo multo minus poterit inspicere claritatem corporis gloriosi.

3. Praeterea, visibile oppositum oculis videntis necesse est videri, nisi sit laesio aliqua in oculo. Sed claritas corporis gloriosi opposita oculis non gloriosis non necessario videtur ab eis; quod patet de discipulis, qui corpus Domini post resurrectionem viderunt, claritatem ejus non intuentes. Ergo claritas illa non est visibilis ab oculo non glorioso.

Sed contra est quod dicit Glossa (interlin.) Phil. 3, super illud: *Configuratum corpori claritatis suae:* « *Assimilabimur claritati quam habuit in transfiguratione.* » Sed claritas illa visa fuit ab oculis discipulorum non glorificatis. Ergo et claritas corporis glorificati ab oculis non gloriosis visibilis erit.

Praeterea, impii videntes gloriam justorum, ex hoc torquebuntur in judicio, ut patet per hoc quod dicitur Sap. 5. Sed non plene viderent gloriam ipsorum nisi claritatem corporum eorum inspicerent. Ergo etc.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod corpus gloriosum necessario videatur a non glorioso corpore. Quia corpora gloriosa erunt lucida. Sed corpus lucidum manifestat se et alia. Ergo corpora gloriosa necessario videbuntur.

2. Praeterea, omne corpus quod occultat alia corpora post se existentia, de necessitate visu percipitur ex hoc ipso quod alia quae sunt post, occultantur. Sed corpus gloriosum occultabit a visu alia corpora post se existentia, quia erit corpus coloratum. Ergo de necessitate videbitur.

3. Praeterea, sicut quantitas est de his quae insunt corpori, ita qualitas per quam videtur. Sed quantitas non suberit voluntati, ut corpus gloriosum possit esse majoris quantitatis vel minoris. Ergo nec qualitas per quam visibile est, ut possit non videri.

Sed contra est, quod corpus nostrum glorificabitur in conformitate corporis Christi. Sed corpus Christi post resurrectionem non necessario videbatur, immo disparuit ab oculis discipulorum in Emaus, ut Luc. ult. Ergo et corpus glorificatum non necessario videbitur.

Praeterea, ibi erit summa obedientia corporis ad animam. Ergo corpus poterit videri vel non videri secundum voluntatem animae.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod corpora sanctorum fore lucida post resurrectionem ponere oportet propter auctoritatem Scripturae quae hoc promittit (1). Sed causam

(1) *Al.* vermis.

(1) *Ita Nicolai ex ms. et Supplementum. Al.* propter auctoritatem. Scriptura autem hoc promittit.

hujusmodi claritatis quidam attribuunt quintae essentiae, quae tunc dominabitur in corpore humano. Sed quia hoc est absurdum, ut saepe dictum est; ideo melius est ut dicatur quod claritas illa causabitur ex redundantia gloriae animae in corpus. Quod enim recipitur in aliquo, non recipitur per modum influentis, sed per modum recipientis; et ita claritas quae est in anima ut spiritualis, recipitur in corpore ut corporalis: et ideo secundum quod anima erit majoris claritatis secundum majus meritum, ita etiam erit differentia claritatis in corpore, ut patet per Apostolum 1 Corinth. 15; et ita in corpore glorioso cognoscetur gloria animae, sicut in vitro cognoscitur color corporis quod continetur in vase vitreo, ut Gregorius dicit (loc. cit.) super illud Job 28: *Non adaequabitur ei aurum vel vitrum.*

Ad primum ergo dicendum, quod Avicenna loquitur de illo corpore quod habet ex natura componentium claritatem. Sic autem non habebit corpus gloriosum, sed magis ex merito virtutis.

Ad secundum dicendum, quod Gregorius comparat corpora gloriosa auro et vitro; auro propter claritatem, vitro propter hoc quod translucebunt; unde videtur quod erunt simul clara et pervia. Quod enim aliquod clarum non sit pervium, contingit ex hoc quod claritas corporis causatur ex densitate partium lucidarum; densitas enim repugnat pervietati. Sed tunc causabitur claritas ex alia causa, ut dictum est. Densitas autem corporis gloriosi pervietatem non tollet ab eis, sicut nec densitas vitri a vitro. Quidam tamen dicunt, quod comparantur vitro, non quia sint pervia, sed propter hanc similitudinem, quod sicut illud quod in vitro clauditur, apparet; ita animae gloria, quae in corpore glorioso claudetur non latebit. Sed primum melius est; quia magis salvatur dignitas corporis gloriosi, et magis consonat dictis Gregorii.

Ad tertium dicendum, quod corporis gloria naturam non tollit, sed perficit; unde color qui debetur corpori ex natura suarum partium, remanebit in eo; sed superaddetur claritas ex gloria animae; sicut etiam videmus corpora colorata ex sui natura splendore solis resplendere, vel ex aliqua alia causa extrinseca vel intrinseca.

Ad quartum dicendum, quod sicut claritas gloriae redundat ab anima in corpus secundum suum modum, et est ibi alio modo quam sit in anima; ita in quamlibet partem corporis redundabit secundum suum modum; unde non est inconveniens quod diversae partes habeant diversimode claritatem, secundum quod sunt diversimode dispositae ex sua natura ad ipsam. Nec est simile de aliis dotibus corporis, respectu quarum partes corporis non inveniuntur habere diversam dispositionem.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod quidam dixerunt, quod claritas corporis gloriosi non potest videri ab oculo non glorioso, nisi forte per miraculum. Sed hoc non potest esse, nisi claritas aequivoce diceretur; quia lux secundum id quod est, nata est movere visum; et visus secundum id quod est, natus est recipere lucem; sicut verum se habet ad intellectum, et bonum ad affectum. Unde si esset aliquis visus qui non posset percipere aliquam lucem omnino; vel ille visus diceretur aequivoce, vel lux illa; quod non potest in proposito dici; quia sic per hoc quod dicitur, corpora gloriosa futura esse lucida, nihil nobis notificaretur; sicut qui dicit canem esse in caelo, nihil notificat ei qui non novit nisi canem qui est animal. Et ideo dicendum est, quod claritas corporis gloriosi naturaliter ab oculo non glorioso videri potest.

Ad primum ergo dicendum, quod claritas gloriae erit alterius generis quam claritas naturae quantum ad causam, sed non quantum ad speciem; unde sicut claritas naturae ratione suae speciei est proportionata visui, ita claritas gloriosa.

Ad secundum dicendum, quod sicut corpus gloriosum non potest pati aliquid passione naturae, sed solum passione animae; ita ex proprietate gloriae non aget nisi actione animae. Claritas autem intensa non offendit visum inquantum agit actione animae, sed secundum hoc magis delectat; offendit autem, inquantum agit actione naturae calefaciendo et dissolvendo organum visus, et disgregando spiritus; et ideo claritas corporis gloriosi, quamvis excedat claritatem solis, tamen de sui natura non offendit visum, sed demulcet; propter quod claritas illa comparatur claritati jaspidis, Apoc. 21.

Ad tertium dicendum, quod claritas corporis gloriosi provenit ex merito voluntatis; et ideo voluntati subdetur, ut secundum ejus imperium videatur vel non videatur; et in potestate corporis gloriosi erit ostendere claritatem suam vel occultare. Et haec fuit opinio Praepositivi.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod visibile videtur secundum quod agit in visum. Ex hoc autem quod aliquid agit vel non agit in aliquod extrinsecum, non est aliqua mutatio in ipso: unde sine mutatione alicujus proprietatis quae sit de perfectione corporis glorificati, potest contingere quod videatur et non videatur; unde in potestate animae glorificatae erit quod corpus suum videatur vel non videatur, sicut et quaelibet alia actio corporis in animae potestate erit; alias non esset corpus gloriosum instrumentum summe obediens principali agenti.

Ad primum ergo dicendum, quod claritas illa obediet corpori glorioso, ut possit eam ostendere vel occultare.

Ad secundum dicendum, quod color corporis non impedit pervietatem ipsius, nisi inquantum immutat visum; quia visus non potest immutari simul a duobus coloribus, ut utrumque perfecte inspiciat. Color autem corporis gloriosi erit in potestate animae, ut per ipsum immutet visum vel non immutet; et ideo erit in potestate ejus ut occultet corpus quod est post se vel non occultet.

Ad tertium dicendum, quod quantitas est inhaerens ipsi corpori glorioso; nec posset quantitas immutari ad imperium animae sine mutatione intrinseca corporis gloriosi, quae impassibilitati ejus repugnaret; et ideo non est simile de quantitate et visibilitate; quia etiam qualitas illa per quam est visibile, non poterit subtrahi ad imperium animae; sed actio illius qualitatis suspendetur; et sic occultabitur corpus ad imperium animae.

QUAESTIO III.

Deinde quaeritur de his quae pertinent ad damnatos; et circa hoc quaeruntur tria: 1.° de qualitate corporum ipsorum; 2.° de igne quo cruciabuntur; 3.° de conditionibus animarum eorumdem (1), postquam fuerint separatae.

---

(1) *Al.* ipsorum eorumdem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum damnatorum corpora cum suis deformitatibus resurgant. — (4 *cont. Gent.*, *cap.* 89.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod damnatorum corpora cum suis deformitatibus resurgant. Illud enim quod in poenam peccati inductum est, desistere non debet nisi peccato remisso. Sed membrorum defectus qui accidunt per mutilationem, in poenam peccati inducti sunt, et similiter etiam omnes aliae deformitates corporales. Ergo a damnatis, qui peccatorum remissionem non sunt consecuti (1), in resurrectione non removebuntur.

2. Praeterea, sicut resurrectio sanctorum erit ad ultimam perfectionem, sic et resurrectio ipsorum erit ad ultimam miseriam. Sed sanctis resurgentibus non auferetur aliquid quod ad eorum perfectionem pertinere possit. Ergo nec impiis resurgentibus aliquid auferetur quod ad eorum defectum vel miseriam pertineat. Hujusmodi autem sunt deformitates. Ergo etc.

3. Praeterea, sicut ad defectum passibilis corporis pertinet deformitas, ita tarditas. Sed a corporibus damnatorum resurgentium tarditas non removebitur, quia eorum corpora non erunt agilia. Ergo eadem ratione nec deformitas removebitur.

Sed contra, 1 Corinth. 15, 53: *Mortui resurgent incorrupti*; Glossa (partim interl. partim collat. ex Ambrosiastro): *Mortui, idest peccatores, vel generaliter omnes mortui, surgent incorrupti, idest sine aliqua diminutione membrorum.* Ergo mali resurgent sine deformitatibus.

Praeterea, in damnatis non erit aliquid quod sensum doloris in eis impediat. Sed aegritudo impedit sensum doloris, inquantum per eam debilitantur organa sentiendi; similiter defectus membri impediret ne esset universalis dolor in corpore. Ergo sine istis defectibus damnati resurgent.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod corpora damnatorum erunt corruptibilia. Omne enim compositum ex contrariis necesse est corrumpi. Sed corpora damnatorum erunt ex contrariis composita, ex quibus etiam nunc componuntur; alias non essent ejusdem speciei, et per consequens eadem numero. Ergo erunt corruptibilia.

2. Praeterea, corpora damnatorum si incorruptibilia sunt futura, hoc non erit per naturam, cum sint futura ejusdem naturae cujus et nunc sunt; nec etiam erit per gratiam vel gloriam, quia talibus omnino carebunt. Ergo nullo modo erunt incorruptibilia.

3. Praeterea, illis qui sunt in summa miseria, subtrahere maximam poenarum videtur inconveniens. Sed maxima poenarum est mors, ut patet per Philosophum in 3 Ethic. (cap. 9 vel 14). Ergo a damnatis qui sunt in summa miseria, mors removeri non debet; ergo eorum corpora corruptibilia erunt.

Sed contra est quod dicitur Apoc. 9, 6: *In diebus illis quaerent homines mortem, et non invenient eam; et desiderabunt mori, et fugiet mors ab illis.*

Praeterea, damnati punientur in anima et corpore poena perpetua: Matth. 25, 46: *Ibunt hi in supplicium aeternum.* Sed hoc esse non posset, si eorum corpora corruptibilia essent. Ergo eorum corpora erunt incorruptibilia.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod sint futura impassibilia. Quia secundum Philosophum in 6 Topic., cap. 10, *omnis passio magis facta abjicit a substantia.* Sed a finito si semper aliquid abjiciatur, necesse est illud tandem consumi, ut dicitur in 3 Phys. (text. 59). Ergo si corpora damnatorum erunt passibilia, et semper patientur, quandoque deficient et corrumpentur; quod falsum esse ostensum est. Ergo erunt impassibilia.

2. Praeterea, omne agens assimilat sibi patiens. Si ergo corpora damnatorum patientur ab igne, ignis ea sibi assimilabit. Sed non consumit aliter ignis corpora, nisi inquantum ea sibi assimilans resolvit. Ergo si corpora damnatorum erunt passibilia ab igne, quandoque consumentur; et sic idem quod prius.

3. Praeterea, animalia quae in igne sine corruptione vivere dicuntur, ut de salamandra dicitur, ab igne non affliguntur: animal enim dolore corporis non affligitur, nisi corpus aliquo modo laedatur. Ergo corpora damnatorum in igne sine consumptione remanere possunt, sicut et animalia praedicta, ut Augustinus in lib. de Civit. Dei (21, cap. 3 et 4), dicere videtur, quod nullam afflictionem ibi sustinebunt; quod non esset, nisi eorum impassibilia corpora essent. Ergo etc.

4. Praeterea, si corpora damnatorum sunt passibilia, dolor qui ex eorum passione provenit, ut videtur, superare debet omnem praesentem corporum dolorem, sicut et sanctorum jucunditas superabit omnem praesentem jucunditatem. Sed propter immensitatem doloris quandoque contingit in praesenti statu quod anima a corpore separatur. Ergo multo fortius si corpora illa futura sunt passibilia, ex immensitate doloris anima a corpore separabitur, et sic corpora corrumpentur; quod falsum est. Ergo corpora illa erunt impassibilia.

Sed contra est quod dicitur 1 Corinth. 15, 52: *Et nos immutabimur;* Glossa: *Nos boni tantummodo immutabimur in gloriam immutabilitatis et impassibilitatis.* Ergo corpora damnatorum non erunt impassibilia.

Praeterea, sicut corpus cooperatur animae ad meritum, ita corpus operatur ei ad peccatum. Sed propter cooperationem praedictam non solum anima, sed et corpus post resurrectionem praemiabitur. Ergo et in resurrectione similiter damnatorum corpora punientur; quod non esset, si impassibilia forent. Ergo erunt passibilia.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in corpore humano potest esse deformitas dupliciter. Uno modo ex defectu alicujus membri, sicut mutilatos turpes dicimus; deest enim eis debita proportio ad totum; et de tali deformitate nulli dubium est quod in corporibus damnatorum non erit; quia omnia corpora tam bonorum quam malorum integra resurgent, ut supra dictum est cum de integritate corporum resurgentium ageretur. Alio modo deformitas contingit ex indebita partium dispositione, vel indebita quantitate vel qua-

(1) *Al.* consecuturi.

litate vel situ, quae etiam proportionem debitam partium ad totum non patitur; et de talibus deformitatibus et similibus defectibus, sicut sunt febres et hujusmodi aegritudines, quae interdum sunt deformitatis causae, Augustinus indeterminatum et sub dubio relinquit in Ench. (cap. 92), ut Magister in littera dicit. Sed apud doctores modernos est super hoc duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod huiusmodi deformitates et defectus in corporibus damnatorum remanebunt, considerantes eorum damnationem, qua ad summam miseriam deputantur, cui nihil incommoditatis subtrahi debet. Sed hoc non videtur rationabiliter dici; in reparatione enim corporis resurgentis magis attenditur naturae perfectio quam conditio quae prius fuit; unde et qui infra perfectam aetatem decedunt, in statura juvenilis aetatis resurgent, ut supra dictum est; unde et illi qui aliquos defectus naturales in corpore habuerunt vel deformitates ex eis provenientes, in resurrectione sine illis defectibus vel deformitatibus repararentur, nisi peccati meritum impediret; et ita, si aliquis cum defectibus vel deformitatibus resurget, hoc erit in poenam; modus autem poenae est secundum mensuram culpae. Contingit autem quod aliquis peccator damnandus minoribus peccatis subjectus, aliquas deformitates vel defectus habeat quas non habuit aliquis damnandus peccatis gravioribus irretitus. Unde si ille qui in hac vita deformitates habuit, cum eis resurgat, sine quibus constat quod resurget alius gravius puniendus, qui eas in hac vita non habuit; modus poenae non responderet quantitati culpae, sed magis videretur aliquis puniri pro poenis quas in hoc mundo passus fuit; quod est absurdum.

Et ideo alii rationabilius dicunt, quod auctor qui naturam condidit, in resurrectione naturam corporis integre reparabit; unde quidquid defectus vel turpitudinis ex corruptione vel debilitate naturae, sive principiorum naturalium, in corpore fuit, totum in resurrectione removebitur, sicut febris, lippitudo, et similia; defectus autem qui ex naturalibus principiis in humano corpore naturaliter consequuntur, sicut ponderositas, passibilitas, et similia, in corporibus damnatorum erunt; quos defectus ab electorum corporibus gloria resurrectionis excludit.

Ad primum ergo dicendum, quod cum poena in quolibet foro infligatur secundum conditionem illius fori, poenae quae in hac vita temporali infliguntur pro aliquo peccato, temporales sunt, et ultra vitae terminum non se extendunt; et ideo quamvis peccatum non sit remissum damnatis, non tamen oportet quod easdem poenas ibi sustineant quas in hoc mundo sunt passi; sed divina justitia requirit ut ibi poenis gravioribus in aeternum crucientur.

Ad secundum dicendum, quod non est similis ratio de bonis et malis, eo quod aliquid potest esse pure bonum, non autem pure malum; unde ultima sanctorum felicitas hoc requirit ut ab omni malo penitus sint immunes; sed ultima malorum miseria non excludit omne bonum; quia malum, si integrum sit, corrumpit seipsum, ut Philosophus dicit in 4 Ethicor. (cap. 11, vel 14). Unde oportet quod miseriae damnatorum substernatur bonum naturae in ipsis, quod est opus conditoris perfecti, qui ipsam naturam in perfectione suae speciei reparabit.

Ad tertium dicendum, quod tarditas est de illis defectibus qui naturaliter sequuntur principia humani corporis, non autem deformitas; et ideo de eis non est similis ratio, ut ex dictis patet.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod cum in omni motu oporteat esse aliquod principium motus; dupliciter motus aliquis vel mutatio a mobili removetur. Uno modo per hoc quod deest principium motus; alio modo per hoc quod principium motus impeditur. Corruptio autem mutatio quaedam est; unde dupliciter potest contingere ut corpus quod ex conditione suorum principiorum corruptibilitatem habet, incorruptibile reddatur. Uno modo ex hoc quod principium ad corruptionem movens totaliter tollitur; et hoc modo corpora damnatorum incorruptibilia erunt. Cum enim caelum sit primum alterans per motum suum localem, et omnia alia agentia secunda in virtute ipsius agant, et quasi ab ipso mota; oportet quod cessante motu caeli, nihil sit agens quod possit corpus per alterationem aliquam transmutare a sua naturali proprietate; et ideo post resurrectionem, cessante motu caeli, nulla qualitas erit sufficiens ut corpus humanum alterare possit a sua naturali qualitate. Corruptio autem est terminus alterationis, sicut et generatio; unde corpora damnatorum corrumpi non poterunt; et hoc deservit divinae justitiae, ut perpetuo viventes, perpetuo puniantur, quod divina justitia requirit, ut infra dicetur; sicut et nunc corruptibilitas corporum deservit divinae providentiae, per quam ex aliquibus corruptis alia generantur. Alio modo contingit ex hoc quod principium corruptionis impeditur; et hoc modo corpus Adae incorruptibile fuit; quia contrariae qualitates in corpore hominis existentes, continebantur per gratiam innocentiae ne ad dissolutionem corporis agere possent; et multo plus continebuntur in corporibus gloriosis, quae erunt omnino subjecta spiritui; et sic in corporibus beatorum post resurrectionem communem conjungentur duo praedicti modi incorruptibilitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod contraria ex quibus corpora componuntur, sunt duo principia ad corruptionem agentia. Primum enim agens est motus caelestis; unde supposito motu caelesti, necesse est ut corpus ex contrariis compositum corrumpatur, nisi sit aliqua causa potior impediens. Sed motu caeli remoto, contraria ex quibus corpus componitur, non sufficiunt ad corruptionem faciendam etiam secundum naturam, ut patet ex dictis. Cessationem autem motus caeli philosophi non cognoverunt; unde pro infallibili habebant quod corpus compositum ex contrariis corrumpatur secundum naturam.

Ad secundum dicendum, quod incorruptibilitas illa erit per naturam, non quod sit aliquod incorruptionis principium in corporibus damnatorum, sed per defectum principii moventis ad corruptionem, ut ex dictis patet.

Ad tertium dicendum, quod quamvis mors sit simpliciter maxima poenarum secundum quid, tamen nihil prohibet mortem esse in poenarum remedium, et per consequens ablationem mortis in poenarum augmentum. Vivere enim, ut dicitur in 9 Ethic. (cap. 9, vel 11), videtur omnibus delectabile esse, eo quod omnia esse appetunt. Non oportet autem, ut ibidem dicitur, accipere malam vitam, neque corruptam, neque quae est in tristitiis.

Sicut ergo vivere simpliciter est delectabile, non autem vita quae est in tristitiis; ita et mors quae est privatio vitae, simpliciter est poenosa, et maxima poenarum, inquantum subtrahit primum bonum, scilicet esse, cum quo omnia alia subtrahuntur; sed inquantum privat malam vitam, et quae est in tristitiis, est in remedium poenarum quas terminat; et per consequens mortis subtractio est in augmentum poenarum, quas perpetuas facit. Si autem dicatur mors esse poenalis propter corporalem dolorem quem sentiunt morientes, non est dubium quod multo majorem dolorem damnati continue sustinebunt; unde in perpetua morte esse dicuntur, sicut scriptum est in Psal. 48, 15: *Mors depascet eos.*

SOLUTIO III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod principalis causa quare corpora damnatorum ab igne non consumuntur, erit divina justitia, quia eorum corpora ad perpetuam poenam sunt addicta. Sed divinae justitiae servit etiam naturalis dispositio ex parte corporis patientis, et ex parte agentium: quia cum pati sit recipere quoddam, duplex est modus passionis, secundum quod aliquid in aliquo recipi potest dupliciter. Potest enim aliqua forma recipi in altero aliquo secundum esse naturale materialiter, sicut calor recipitur ab igne in aere; et secundum hunc modum receptionis est unus modus passionis, qui dicitur passio naturae. Alio modo aliquid recipitur in altero spiritualiter per modum intentionis (1) cujusdam, sicut similitudo albedinis recipitur in aere et in pupilla; et haec receptio similatur illi receptioni qua anima recipit similitudines rerum (2); unde secundum hunc modum receptionis est alius modus passionis, qui vocatur passio animae. Quia ergo post resurrectionem, et motu caeli cessante, non poterit aliquod corpus alterari a sua naturali qualitate, ut dictum est, nullum corpus pati poterit passione naturae; unde quantum ad hunc modum passionis corpora damnatorum impassibilia erunt, sicut et incorruptibilia. Sed cessante motu caeli, adhuc manebit passio quae est per modum animae; quia et aer a sole illuminabitur, et colorum differentias ad visum deferet; unde et secundum hunc modum passionis corpora damnatorum passibilia erunt. Et quia in tali passione sensus perficitur, ideo in corporibus damnatorum sensus poenae erit sine mutatione naturalis dispositionis. Corpora vero gloriosa, etsi recipiant aliquid, et quodammodo patiantur in sentiendo, non tamen passibilia erunt: quia nihil recipient per modum afflictivi vel laesivi, sicut recipient corpora damnatorum quae ob hoc passibilia dicuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de illa passione per quam transmutatur patiens a sua naturali dispositione. Talis autem passio non erit in corporibus damnatorum, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod similitudo agentis est dupliciter in patiente. Uno modo per eumdem modum quo est in agente, sicut est in omnibus agentibus univocis, ut calidum facit calidum, et ignis generat ignem. Alio modo per modum diversum a modo quo est in agente, sicut est in omnibus agentibus aequivocis, in quibus quandoque contingit quod in agente est forma spiritualiter, quae in patiente materialiter recipitur; sicut forma quae est in domo facta per artificem est materialiter in ipsa, et in mente artificis est spiritualiter: quandoque vero e converso est materialiter in agente, et recipitur spiritualiter in patiente: sicut albedo materialiter est in pariete, a quo recipitur spiritualiter in pupilla, et in medio deferente; et similiter est in proposito: quia species quae materialiter est in igne, recipitur spiritualiter in corporibus damnatorum; et sic ignis assimilabit sibi damnatorum corpora, nec tamen ea consumet.

Ad tertium dicendum, quod secundum Philosophum in lib. de proprietatibus Elementorum (cap. 1), nullum animal in igne vivere potest. Galenus enim in lib. de simplici Medicina (1) dicit, quod nullum corpus est quod tandem ab igne non consumatur, quamvis quaedam corpora sint quae ad horam in igne sine laesione permaneant, ut patet de ebeno; unde quod inducitur de salamandra, non est omnino simile: quia non posset perseverare finaliter in igne sine corruptione, sicut corpora damnatorum (2) in inferno. Nec tamen oportet quod quia corpora damnatorum ab igne inferni per corruptionem aliquam non laeduntur, propter hoc ab igne non affligantur; quia sensibile non solum natum est delectare vel affligere sensum, secundum quod agit actione naturae confortando vel corrumpendo organum, sed etiam secundum quod agit actione spirituali: quia quando sensibile est in debita proportione ad sentientem, delectat; e contrario autem quando se habet in superabundantia vel defectu; unde et colores medii et voces consonantes sunt delectabiles, et inconsonantes offendunt auditum.

Ad quartum dicendum, quod dolor non separat animam a corpore secundum quod manet tantum in potentia animae, cujus est dolere, sed secundum quod ad passionem animae mutatur corpus a sua naturali dispositione, secundum modum quo videmus quod ex ira corpus calefit, et ex timore frigescit. Sed post resurrectionem corpus non poterit transmutari a sua naturali dispositione, ut ex dictis patet; unde quantuscumque sit dolor, animam a corpore non separabit.

ARTICULUS II.

Utrum ignis inferni, quo corpora damnatorum cruciabuntur, sit ignis corporeus. — (4 cont. Gent., cap. 90; et quol. 2, art. 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ignis inferni, quo corpora damnatorum cruciabuntur, non sit ignis corporeus. Dicit enim Damascenus in 4 lib., in fine: *Tradetur* (3) *diabolus, et daemones ejus, et homo ejus, scilicet Antichristus, et impii et peccatores, in ignem aeternum, non materialem, qualis est qui apud nos est, sed qualem utique novit Deus.* Sed omne corporeum est materiale. Ergo ignis inferni non erit corporeus.

Praeterea, animae damnatorum a corpore separatae, ad ignem inferni deferuntur. Sed Augustinus dicit, 12 super Gen. ad litteram (cap. 32):

---

(1) *Al.* intensionis.
(2) *Al.* eorum.

(1) *Nicolai:* de simplicibus medicamentis.
(2) *Al. additur* ab igne.
(3) Al. *In fine tradetur.*

Spiritualem arbitror esse locum, scilicet ad quem anima defertur post mortem, *non corporalem*. Ergo ignis ille non est corporeus.

3. Praeterea, ignis corporeus in modo suae actionis non sequitur modum culpae in eo qui igne crematur, sed magis modum humidi vel sicci: in eodem enim igne corporeo videmus affligi justum et impium. Sed ignis inferni in modo suae actionis sequitur modum culpae in eo qui punitur; unde Gregorius in 4 Dial. (cap. 43): *Unus quidem est gehennae ignis, sed non uno modo omnes cruciat peccatores: uniuscujusque enim quantum exigit culpa, tantum sentietur poena*. Ergo ignis ille non est corporeus.

Sed contra est quod dicitur in 4 Dial. (cap. 25): *Ignem gehennae corporeum esse non ambigo, in quo certum est corpora cruciari*.

Praeterea, Sap. 5, 21, dicitur: *Pugnabit orbis terrarum contra insensatos*. Sed non totus orbis contra insensatos pugnaret, si solummodo spirituali poena, et non corporali, punirentur. Ergo punientur igne corporeo.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod ignis ille non sit ejusdem speciei cum igne isto corporeo quem videmus. Augustinus enim dicit, et habetur in littera: *Ignis aeternus cujusmodi sit, arbitror scire neminem, nisi forte cui spiritus divinus ostendit*. Sed naturam istius ignis omnes, vel fere omnes, sciunt. Ergo ille ignis non est ejusdem naturae vel speciei cum isto.

2. Praeterea, Gregorius dicit 15 lib. Moral. (cap. 14 vel 17), exponens illud Job 20: *Devorabit eum ignis, qui non succenditur*: « *Ignis corporeus ut esse valeat, corporeis indiget fomentis; nec valet, nisi succensus esset, et nisi refotus, subsistere* (1). *At contra gehennae ignis, cum sit corporeus, et in se missos reprobos corporaliter exurat, nec studio humano succenditur, nec lignis nutritur, sed creatus semel durat inextinguibilis; et successione* (2) *non indiget, et ardore non caret*. » Ergo non est ejusdem naturae cum corporeo igne quem videmus.

3. Praeterea, aeternum et corruptibile (3) non sunt unius rationis, cum nec etiam in genere conveniant, secundum Philosophum in 10 Metaph. (text. ult.). Sed ignis iste est corruptibilis, ille autem aeternus; Matth. 25, 41: *Ite, maledicti, in ignem aeternum*. Ergo non sunt ejusdem speciei.

4. Praeterea, de natura hujus ignis qui apud nos est, est ut luceat. Sed ignis inferni non lucet; unde dicitur Job 18, 5: *Nonne lux impii extinguetur?* Ergo non est ejusdem naturae cum isto igne.

Sed contra, secundum Philosophum in 1 Topic. (cap. 5), omnis aqua omni aquae est idem specie. Ergo eadem ratione omnis ignis omni igni idem est in specie.

Praeterea, Sap. 11, 17, dicitur: *Per quae peccat quis, per haec et torquetur*. Sed omnes homines peccant per res sensibiles hujus mundi. Ergo justum est ut per easdem puniantur.

(1) *Al.* nec videtur, nisi succensus esset, et nisi refotus substiteret.

(2) Al. *successione*.

(3) *Al.* et concupiscibile.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod ignis ille non sit sub terra. Quia Job 18, 18, de homine damnato dicitur: *Et de orbe transferet eum* Deus. Ergo ille ignis quo damnati punientur, non est sub terra, sed extra orbem.

2. Praeterea, nullum violentum et per accidens potest esse sempiternum. Sed ignis ille erit in inferno in sempiternum. Ergo non erit ibi per violentiam, sed naturaliter. Sed sub terra non potest esse ignis nisi per violentiam. Ergo ignis inferni non est sub terra.

3. Praeterea, in igne inferni omnia corpora damnatorum post diem judicii cruciabuntur. Sed corpora illa locum replebunt. Ergo, cum futura sit maxima multitudo damnatorum, quia *stultorum infinitus est numerus*; Eccle. 1, 15; oportet maximum esse spatium in quo ignis ille continetur. Sed inconveniens videtur infra terram esse tantam concavitatem, cum partes terrae naturaliter ferantur ad medium. Ergo ignis ille non erit sub terra.

4. Praeterea, Sap. 11, 17, dicitur: *Per quae peccat quis, per haec et torquetur*. Sed mali super terram peccaverunt. Ergo ignis eos puniens non oportet esse sub terra.

Sed contra est quod dicitur Isai. 14, 9: *Infernus subtus conturbatus est in occursum tui*. Ergo ignis inferni sub nobis est.

Praeterea, Gregorius dicit in 4 Dialog. (cap. 42): *Quid obstet non video* (1), *ut infernus sub terra esse credatur*.

Praeterea, Jonae 2, super illud: *Projecisti me in corde maris*; Glossa interlinealis (2): *idest, in inferno;* pro quo dicitur in Evangelio Matth. 12, 40: *In corde terrae;* quia sicut cor est in medio animalis, ita infernus esse in medio errae perhibetur.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod de igne inferni fuit multiplex positio. Quidam enim philosophi, ut Avicenna, resurrectionem non credentes, solius animae post mortem poenam esse crediderunt; et quia eis inconveniens videbatur ut anima, cum sit incorporea, igne corporeo puniretur, negaverunt ignem corporeum esse quo mali punirentur; volentes quod quidquid dicitur de poena animarum post mortem futura per aliqua corporalia, metaphorice dicatur. Sicut enim bonarum animarum delectatio et jucunditas non erit in aliqua re corporali, sed spirituali tantum, quod erit in consecutione finis sui; ita afflictio malorum erit spiritualis tantum, in hoc scilicet quod tristabuntur de hoc quod separantur a fine, cujus inest eis desiderium naturale. Unde sicut omnia quae de delectatione animarum post mortem dicuntur, quae videntur ad delectationem corporalem pertinere, sicut quod reficiantur, quod rideant, et hujusmodi; ita etiam quidquid de harum afflictione dicitur quod in corporalem punitionem sonare videtur, per similitudinem debet intelligi; sicut quod igne ardeant, vel foetoribus affligantur, et cetera hujusmodi. Spiritualis enim delectatio et tristitia, cum sit ignota multitudini, oportet quod per delectationem et tristitias corporales figuraliter manifestetur, ut homines moveantur magis ad de-

(1) Al. additur *nisi*.

(2) *Al.* Glossa *maris*. Intelligitur, idest etc.

siderium vel timorem. Sed quia in poena damnatorum non solum erit poena damni, quae respondet aversioni quae fuit in culpa, sed etiam poena sensus, quae respondet conversioni; ideo non sufficit praedictum modum punitionis ponere; et ideo etiam ipse Avicenna (in Metaph., tract. 9, cap. 7), alterum modum superaddit, dicens, quod animae malorum post mortem non per corpora, sed per corporum similitudines punientur, sicut in somnis propter similitudines praedictas in imaginatione existentes videtur homini quod torqueatur poenis diversis; et hunc etiam modum punitionis videtur ponere Augustinus in 12 super Gen. ad lit. (cap. 32), sicut ibidem manifeste patet. Sed hoc videtur inconvenienter dictum esse. Imaginatio enim potentia quaedam est utens organo corporali; unde non potest esse quod visiones imaginativae fiant in anima separata a corpore, sicut in anima somniantis; unde etiam Avicenna, ut hoc inconveniens evaderet, dixit, quod animae separatae a corpore utebantur, quasi pro organo, aliqua parte caelestis corporis, cui corpus humanum oportet esse conforme ad hoc quod perficiatur anima rationali, quae est similis motoribus caelestis corporis: in hoc secutus quodammodo opinionem antiquorum philosophorum, qui posuerunt animas redire ad compares stellas. Sed hoc est omnino absurdum secundum doctrinam Philosophi; quia anima utitur determinato organo corporali, sicut ars determinatis instrumentis; unde non potest transire de corpore in corpus, quod Pythagoras posuit, ut dicitur in 1 de Anima (text. 53). Qualiter autem ad dictum Augustini sit respondendum, infra (in resp. ad 2) dicetur. Quidquid autem dicatur de igne qui animas separatas cruciat, de igne tamen quo cruciabuntur corpora damnatorum post resurrectionem, oportet dicere quod sit corporeus; quia corpori non potest convenienter poena aptari nisi corporea. Unde Gregorius in 4 Dial. (cap. 28 et 29), ex hoc ipso probat inferni ignem esse corporeum, quod reprobi post resurrectionem in eum detrudentur. Augustinus etiam, ut in littera, manifeste confitetur ignem illum quo corpora cruciabuntur, corporeum esse; et de hoc ad praesens est quaestio. Qualiter autem animae damnatorum ab igne isto corporeo puniantur, infra, dist. 50, qu. 2, art. 3, dicetur.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus non negat simpliciter ignem illum materialem esse, sed quod non est materialis talis qualis apud nos est, eo quod quibusdam proprietatibus ab hoc igne distinguitur. Vel dicendum, quod quia ignis ille non materialiter alterat corpora, sed quadam spirituali actione agit in ea ad punitionem, ut ex dictis patet; ideo non dicitur materialis, non quantum ad substantiam, sed quantum ad punitionis effectum in corporibus, et multo amplius in animabus.

Ad secundum dicendum, quod dictum Augustini potest hoc modo accipi, ut pro tanto dicatur locus ille ad quem animae deferentur post mortem, non esse corporeus, quia anima in eo corporaliter non existit, per modum scilicet quo corpora existunt in loco, sed alio modo spirituali, sicut Angeli in loco sunt. Vel dicendum, quod Augustinus loquitur opinando, et non determinando, sicut frequenter facit in libro illo.

Ad tertium dicendum, quod ignis ille erit instrumentum divinae justitiae punientis. Instrumentum autem non solum agit in virtute propria, et per proprium modum, sed etiam in virtute principalis agentis, et secundum quod est regulatum ab eo; unde quamvis ignis secundum propriam virtutem non habeat quod aliquos cruciet magis vel minus secundum modum peccati; habet tamen hoc secundum quod ejus actio modificatur ex ordine divinae justitiae; sicut etiam ignis fornacis modificatur ex industria fabri in sua actione secundum quod competit ad effectum artis.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod ignis propter hoc quod est maximae virtutis in agendo inter reliqua elementa, alia corpora pro materia habet, ut dicitur in 2 Meteor. (cap. 8); unde et ignis dupliciter invenitur; scilicet in propria materia, prout est in sphaera sua; vel in materia aliena, sive terrestri, ut patet in carbone; sive aerea, sicut patet in flamma. Quocumque autem modo ignis inveniatur, semper idem est in specie quantum ad naturam ignis pertinet. Potest autem esse diversitas in specie quantum ad corpora quae sunt materia ignis; unde flamma et carbo differunt specie, et similiter lignum ignitum et ferrum ignitum. Nec differt quantum ad hoc sive ignita sint per violentiam, ut in ferro apparet, sive ex principio intrinseco naturali, ut accidit in sulphure. Quod ergo ignis inferni quantum ad hoc quod habet de natura ignis, sit ejusdem speciei cum igne qui apud nos est, manifestum est; utrum autem ille ignis sit in propria materia existens, aut in aliena, et si in aliena, in qua (1) materia sit, nobis ignotum est; et secundum hoc potest ab igne qui apud nos est, specie differre materialiter consideratus. Quasdam tamen proprietates differentes habet ab igne isto, sicut quod successione (2) non indiget, nec lignis nutritur. Sed istae differentiae non ostendunt diversitatem in specie quantum ad id quod pertinet ad naturam ignis.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur quantum ad id quod est materiale in illo igne, non autem quantum ad ignis naturam.

Ad secundum dicendum, quod ignis iste qui apud nos est, lignis nutritur, et ab homine succenditur, quia est artificialiter et per violentiam in alienam materiam introductus; sed ignis ille lignis non indiget quibus foveatur, quia vel est in propria materia existens, vel est in materia aliena non per violentiam, sed per naturam a principio intrinseco; unde non est ab homine accensus, sed a Deo, qui naturam illam instituit: et hoc est quod dicitur Isai. 30, 33: *Flatus Domini sicut torrens sulphuris succendens eam.*

Ad tertium dicendum, quod sicut corpora damnatorum erunt ejusdem speciei cujus et modo sunt, quamvis nunc sint corruptibilia, tunc autem incorruptibilia ex ordine divinae justitiae, et propter quietem motus caeli; ita est etiam de igne inferni, quo corpora illa punientur.

Ad quartum dicendum, quod lucere non convenit igni secundum quemlibet modum existendi, quia in propria materia existens non lucet; unde non lucet in propria sphaera, ut philosophi dicunt. Similiter etiam in aliqua materia aliena ignis existens non lucet, sicut cum est in materia opaca terrestri, ut in sulphure. Similiter est etiam quando

---

(1) *Al.* si aut in aliena, in qua etc.
(2) *Al.* successione.

ex aliquo grosso fumo ejus claritas obscuratur. Unde quod ignis inferni non lucet, non est sufficiens argumentum ad hoc quod non sit ejusdem speciei.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sicut Augustinus dicit, et habetur in littera, *in qua parte mundi infernus sit, scire neminem arbitror, nisi cui divinus spiritus revelavit;* unde et Gregorius in 4 Dialog. (cap. 42), super hac quaestione interrogatus respondet: *Hac de re temere definire non audeo. Nonnulli namque in quadam terrarum parte infernum esse putaverunt; alii vero hunc sub terra esse existimant.* Et hanc opinionem probabiliorem esse ostendit dupliciter. Primo ex ipsa nominis ratione, sic dicens: *Si idcirco infernum dicimus, quin inferius jacet; quod terra ad caelum* (1) *est, hoc esse infernus debet ad terram.* Secundo autem ex hoc quod dicitur Apoc. 5, 3: *Nemo poterat neque in caelo neque in terra neque subtus terram aperire librum*: ut hoc quod dicitur *in caelo,* referatur ad Angelos; hoc quod dicitur *in terra,* referatur ad homines viventes in corpore; hoc quod dicitur *subtus terram* referatur ad animas existentes in inferno. Augustinus etiam in 12 super Genes. ad litteram (cap. 34), duas rationes tangere videtur, quare congruum sit quod infernus sit sub terra. Una est, ut quoniam defunctorum animae amore carnis peccaverunt, hoc eis exhibeatur quod ipsi carni mortuae solet exhiberi, ut scilicet sub terra recondantur. Alia est quod sicut est gravitas in corporibus, ita tristitia in spiritibus; et laetitia sicut levitas: unde sicut secundum corpus, si ponderis sui ordinem teneant, inferiora sunt omnia graviora; ita secundum spiritum inferiora sunt omnia tristiora: et sic sicut conveniens locus gaudio electorum est caelum empyreum; ita conveniens locus tristitiae damnatorum est infimum terrae. Nec debet movere quod Augustinus ibidem dicit, quod inferi sub terris esse dicuntur vel creduntur: quia in lib. Retractationum (lib. 2, cap. 24), hoc retractans dicit: *Mihi videor dicere debuisse magis quod sub terris sunt inferi, quam rationem reddere cur sub terris esse dicantur sive credantur.*

Quidam tamen philosophi posuerunt quod locus inferni erit sub orbe terrestri (2), tamen supra terrae superficiem, ex parte opposita nobis; et hoc videtur Isidorus sensisse, cum dixit, quod sol et luna in ordine quo creati sunt, stabunt, ne impii in tormentis positi fruantur luce eorum: quae ratio nulla esset, si infernus infra terram esse dicatur. Qualiter tamen haec verba possint exponi, patebit infra, dist. 48. Pythagoras vero posuit locum poenarum in sphaera ignis, quam in medio totius orbis esse dicit, ut patet per Philosophum in 2 Cael. et Mund. Sed tamen convenientius his quae in Scriptura dicuntur, est ut sub terra esse dicatur.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Job, *De orbe transferet eum* Deus, intelligendum est de orbe terrarum, idest de hoc mundo; et hoc modo exponit Gregorius dicens (lib. 14 Moral, cap. 14): *De orbe quippe transfertur, cum superno apparente judice de hoc mundo tollitur, in quo perverse gloriatur.* Nec est intelligendum quod orbis hic accipiatur pro universo, quasi extra totum universum sit locus poenarum.

Ad secundum dicendum, quod in loco illo conservatur ignis in aeternum ex ordine divinae justitiae, quamvis secundum naturam suam non possit extra locum suum aliquod elementum durare in aeternum, praecipue statu generationis et corruptionis manente in rebus. Ignis autem ibi erit fortissimae caliditatis: quia calor ejus erit undique congregatus propter frigus terrae undique ipsum circumstans.

Ad tertium dicendum, quod infernus nunquam deficiet in amplitudine, quin sufficiat ad damnatorum corpora capienda: infernus enim Prov. 30, inter tria insatiabilia ponitur (1). Nec est inconveniens quod intra viscera terrae tanta concavitas conservetur divina virtute, quae damnatorum omnium corpora possit capere.

Ad quartum dicendum, quod hoc quod dicitur: *Per quae peccat quis, per haec et torquetur,* non est necessarium nisi in principalibus instrumentis peccandi. Quia enim homo in anima peccat et corpore, in utroque punitur; non autem oportet quod in quo loco quis peccat, in eodem puniatur, cum alius sit locus qui viatoribus et damnatis debetur. Vel dicendum, quod hoc intelligitur de poenis quibus homo punitur in via, secundum quod quaelibet culpa suam poenam habet annexam, prout quisque inordinatus animus sibi ipsi est poena, ut dicit Augustinus.

ARTICULUS III.

Utrum in anima separata remaneant potentiae sensitivae.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod in anima separata remaneant potentiae sensitivae. Augustinus enim (alius Auctor), in libro de Spiritu et Anima (cap. 15), sic dicit: *Recedit anima a corpore secum trahens omnia, sensum* (2) *scilicet, et imaginationem, et rationem, et intellectum, intelligentiam, concupiscibilitatem, et irascibilitatem.* Sed sensus et imaginatio, et vis irascibilis et concupiscibilis sunt vires sensitivae. Ergo et in anima separata vires sensitivae remanent.

2. Praeterea, Augustinus (Gennadius) dicit in libro de eccles. Dogmatibus (cap. 14): *Solum hominem credimus habere animam substantivam; quae exuta corpore vivit, et sensus suos atque ingenia vivaciter tenet.* Ergo anima exuta corpore habet potentias sensitivas.

3. Praeterea, potentiae animae vel essentialiter ei insunt, ut quidam dicunt, vel ad minus sunt naturales proprietates ipsius. Sed illud quod essentialiter inest alicui, non potest ab eo separari, neque subjectum aliquod deseritur a proprietatibus naturalibus. Ergo impossibile est quod anima separata a corpore aliquas potentias amittat.

4. Praeterea, non est totum integrum cui aliqua partium deest. Sed potentiae animae dicuntur partes ipsius. Si ergo aliquas potentias anima post mortem amittit; non erit anima integra post mortem; quod est inconveniens.

5. Praeterea, potentiae animae magis comparantur ad meritum quam etiam corpus; cum corpus sit solum instrumentum actus, potentiae vero principia agendi. Sed necesse est ut corpus simul

(1) Al. *a caelo.*
(2) *Al.* tristis.

(1) *Al.* in terra insatiabili ponitur.
(2) Al. *trahens sensum etc.*

praemietur cum anima propter hoc quod cooperabatur in merito. Ergo multo fortius est necesse quod potentiae animae simul praemientur cum ipsa: ergo anima separata eas non amittit.

6. Praeterea, si anima, cum separatur a corpore, potentiam sensitivam amittit, oportet quod illa potentia in nihilum cedat: non enim potest dici quod in materiam aliquam resolvatur, cum non habeat materiam partem sui. Sed illud quod omnino in nihilum cedit, non reiteratur idem numero, ut supra dictum est. Ergo anima non habebit in resurrectione eamdem numero potentiam sensitivam. Sed secundum Philosophum (lib. 2 de Anima text. 9), sicut se habet anima ad corpus, ita se habent potentiae ad partes corporis, ut visus ad oculum. Si autem non esset eadem anima quae redibit ad corpus, non esset idem homo. Ergo eadem ratione nec esset idem oculus numero, si non habet eamdem numero potentiam visivam; et simili ratione nec aliqua alia pars numero eadem resurgeret, et per consequens nec totus homo idem numero erit. Ergo non potest esse quod anima separata potentias sensitivas amittat.

7. Praeterea, si potentiae sensitivae corrumperentur corrupto corpore, oporteret quod debilitato corpore debilitarentur. Hoc autem non contingit: quia, ut dicitur in 1 de Anima (text. 65): *Si senex accipiat oculum juvenis, videbit utique sicut et juvenis.* Ergo nec corrupto corpore potentiae sensitivae corrumpentur.

Sed contra, Augustinus (Gennadius) in lib. de Eccl. dogmatibus (cap 16) dicit: *Duabus substantiis constat homo: anima tantum, et carne; anima cum ratione sua, et carne cum sensibus suis.* Potentiae ergo sensitivae ad carnem pertinent. Ergo corrupta carne, in anima non manent potentiae sensitivae.

Praeterea, Philosophus in 12 Met. (text. 17), de separatione animae loquens sic dicit: *Si autem aliquid remanet, in postremo quaerendum est de hoc: in quibusdam enim non est impossibile. Verbi gratia, si anima est talis dispositionis, non tota, sed intellectus (tota enim foret impossibile), quaerendum de hoc.* Ex hoc videtur quod anima tota a corpore non separetur, sed solum potentiae intellectivae, non enim sensitivae vel vegetativae.

Praeterea, in 2 de Anima (text. 21), Philosophus dicit de intellectu loquens: *Hoc solum contingit separari, ut perpetuum a corruptibili; reliquae autem partes animae manifestum est ex his quod non separabiles sunt, ut quidam dicunt.* Ergo potentiae sensitivae non manent in anima separata.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod in anima separata remaneant etiam actus sensitivarum potentiarum. Dicit enim Augustinus (alius Auctor) in lib. de Spiritu et Anima (cap. 15): *Anima recedens a corpore ex his,* scilicet imaginatione, concupiscibilitate, irascibilitate, *secundum merita afficitur ad delectationem sive ad dolorem.* Sed imaginatio et concupiscibilis et irascibilis sunt sensitivae potentiae. Ergo secundum sensitivas potentias anima separata afficietur, et ita secundum eas in aliquo actu erit.

2. Praeterea, Augustinus super Genes. ad litteram, in lib. 12 (cap. 24), dicit, quod *corpus non sentit, sed anima per corpus,* et infra: *Quaedam autem anima, non corpus, immo sine corpore sentit:* ut est timor, et hujusmodi. Sed illud quod animae sine corpore convenit, potest inesse animae a corpore separatae. Ergo tunc actu anima sentire poterit.

3. Praeterea, inspicere similitudines corporum, sicut in somnis accidit, ad visionem imaginativam pertinet, quae est in sensitiva parte. Sed hujusmodi similitudines corporum inspicere, sicut in somnis accidit, convenit animae separatae; unde Augustinus, 12 super Genes. ad litteram (cap. 32), sic dicit: *Neque enim video cur habeat anima similitudinem corporis sui cum, jacente sine sensu corpore, nondum tamen penitus mortuo, videt talia qualia multi ex illa subductione vivis redditi narraverunt; et non habeat, cum perfecta morte penitus de corpore exierit.* Non enim hoc potest intelligi, quod anima similitudinem corporis habeat, nisi secundum quod eam inspicit; unde et praemisit de jacentibus sine sensu, quod gerunt quamdam similitudinem corporis sui, per quam possunt ad loca corporalia ferri, et falsa, qualia vident, similitudinibus sensuum experiri. Ergo anima separata potest exire in actum sensitivarum potentiarum.

4. Praeterea, memoria est potentia sensitivae partis, ut probatur in lib. de Memoria et Reminiscentia (cap. 19). Sed animae separatae actu memorabuntur eorum quae in hoc mundo gesserunt: unde et diviti epuloni dicitur Luc. 16, 25: *Recordare quia recepisti bona in vita tua.* Ergo anima separata exibit in actum potentiae sensitivae.

5. Praeterea, secundum Philosophum in 3 de Anima (text. 42), irascibilis et concupiscibilis sunt in parte sensitiva. Sed in irascibili et concupiscibili sunt gaudium et tristitia, amor et odium, timor et spes, et hujusmodi affectiones, quas secundum fidem nostram ponimus in animabus separatis. Ergo animae separatae non carebunt actibus sensitivarum potentiarum.

Sed contra, illud quod est commune animae et corpori, non potest remanere in anima separata. Sed omnes operationes potentiarum sensitivarum sunt communes animae et corpori; quod patet ex hoc quod nulla potentia sensitiva aliquem actum habet nisi per organum corporale. Ergo anima separata carebit actibus sensitivarum potentiarum.

Praeterea, Philosophus dicit in lib. de Anima (1, text. 66): *Corrupto corpore, anima neque reminiscitur neque amat;* et eadem ratio est de omnibus aliis actibus sensitivarum potentiarum. Ergo non procedit anima separata in aliquem actum alicujus potentiae sensitivae.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius 1. Videtur quod anima separata pati non possit ab igne corporeo. Augustinus enim, 12 super Genes. ad litteram (cap. 32), dicit: *Non sunt corporalia, sed corporalibus similia, quibus animae corporibus exutae afficiuntur seu bene seu male.* Ergo anima separata igne corporeo non punitur.

2. Praeterea, Augustinus in eodem lib. (cap. 16), dicit, quod agens semper est nobilius patiente. Sed impossibile est aliquod corporeum esse nobilius anima separata. Ergo non potest ab aliquo corpore pati.

3. Praeterea, secundum Philosophum in 1 de Generatione (text. 54), et secundum Boetium in lib. de duabus Naturis (paulo post med.), illa solum

agunt et patiuntur ad invicem quae in materia communicant. Sed anima et ignis corporeus non communicant in materia: quia spiritualium et corporalium non est materia communis: unde nec possunt invicem transmutari, ut Boetius in eodem lib. dicit. Ergo anima separata ab igne corporeo non patitur.

4. Praeterea, omne quod patitur recipit aliquid ab agente. Si ergo anima patiatur ab igne corporeo, aliquid ab eo recipiet. Sed omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis. Ergo quod recipitur ab igne in anima, non est in ea materialiter, sed spiritualiter. Sed formae rerum in anima spiritualiter existentes sunt perfectiones ipsius. Ergo etsi ponatur quod anima patiatur ab igne corporeo, hoc non erit in ejus poenam; sed magis in ejus perfectionem.

5. Si dicatur, quod hoc ipso anima punitur ab igne quod ignem videt, ut videtur dicere Gregorius in 4 dialog. (ubi supra): contra. Si anima videt ignem inferni, non potest videre nisi visione intellectuali, cum non habeat organa quibus visio sensitiva vel imaginaria perficitur. Sed visio intellectualis non videtur quod possit esse causa tristitiae: delectationi enim quae est in considerando, non est tristitia contraria, secundum Philosophum. Ergo ex tali visione anima non punitur.

6. Si dicatur, quod anima patitur ab igne corporeo, quia tenetur ab eo, sicut nunc tenetur a corpore, dum in corpore vivit; contra. Anima dum in corpore vivit, tenetur a corpore inquantum ex ea et corpore fit unum, sicut ex materia et forma. Sed anima non erit forma illius ignis corporei. Ergo supra dicto modo non poterit ab illo igne teneri.

7. Praeterea, omne agens corporeum agit per contactum. Sed non potest esse aliquis contactus animae et ignis corporei: quia contactus fit solum inter corpora quae habent ultima simul. Ergo anima ab igne corporeo non patitur.

8. Praeterea, agens organicum non agit in remota nisi per hoc quod agit in media: unde per determinatam distantiam agere potest proportionatam suae virtuti. Sed animae, vel ad minus daemones, de quibus est eadem ratio, quandoque sunt extra locum inferni, quandoque etiam in hoc mundo hominibus apparent, nec tamen a poena sunt immunes: sicut enim gloria sanctorum nunquam interrumpitur, ita nec poena damnatorum: nec tamen videmus quod omnia intermedia ab igne inferni patiantur: nec iterum est credibile aliquid corporeum de natura elementi esse tantae virtutis ut ad tantam distantiam actionem suam diffundat. Ergo non videtur quod poenas quas animae damnatorum sustinent, ab igne corporeo patiantur.

Sed contra, eadem est ratio in animabus separatis et daemonibus, quod ab igne corporeo pati possint. Sed daemones ab eo patiuntur, cum puniantur ab illo igne in quem corpora damnatorum projicientur post resurrectionem, quem oportet esse corporeum; et hoc patet ex sententia Domini, Matth. 25, 41: *Ite maledicti in ignem aeternum, qui paratus est diabolo, et angelis ejus*. Ergo et animae separatae igne corporeo pati possunt.

Praeterea, poena debet respondere culpae. Sed anima per culpam corpori se subjecit per pravam concupiscentiam. Ergo justum est ut in poena rei corporeae subjiciatur per passionem.

Praeterea, major est unio formae ad materiam quam agentis ad patiens. Sed diversitas naturae spiritualis et corporalis non impedit quin anima sit forma corporis. Ergo non impedit quin possit a corpore pati.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod circa hoc est multiplex opinio.

Quidam enim aestimantes potentias omnes esse in anima ad modum quo color est in corpore, dicunt, quod anima a corpore separata omnes suas potentias secum trahit. Si enim aliqua ei deesset, oporteret animam transmutatam esse secundum naturales proprietates, quae subjecto manente non possunt variari. Sed dicta aestimatio falsa est. Cum enim potentia sit secundum quam potentes dicimur agere vel pati; ejusdem autem sit agere et posse agere; oportet quod ejusdem sit potentia, sicut subjecti, quod est agens vel patiens. Unde Philosophus, in principio de Somno et Vigil., dicit, quod cujus est potentia, ejus est actio. Videmus autem manifeste quasdam operationes, quarum potentiae animae sunt principia, non esse animae, proprie loquendo, sed conjuncti, quia non explentur nisi mediante corpore, ut videre, audire, et hujusmodi; unde oportet quod istae potentiae sint conjuncti sicut subjecti, animae autem sicut principii influentis, sicut forma est principium proprietatum compositi. Quaedam vero operationes exercentur ab anima sine organo corporali, ut intelligere, considerare, et velle; unde cum hae actiones sint animae propriae; et potentiae quae sunt harum principia, non solum erunt animae ut principii, sed ut subjecti. Quia ergo manente proprio subjecto manere oportet et proprias passiones, et corrupto eo corrumpi, oportet illas potentias quae in suis actibus non utuntur organo corporali, remanere in anima separata; illas autem quae utuntur, corrumpi corpore corrupto; et hujusmodi sunt potentiae omnes quae pertinent ad animam sensibilem et vegetabilem.

Et propter hoc quidam potentias animae sensibiles distinguunt: dicunt enim, has esse duplices: quasdam quae sunt actus organorum quae sunt ab anima refluxae in corpus; et hae cum corpore corrumpuntur: quasdam vero originales harum quae sunt in anima, quia per eas anima corpus sensificat ad videndum et audiendum, et ad hujusmodi; et hae originales potentiae manent in anima separata. Sed hoc non videtur convenienter dici. Anima enim per suam essentiam, non mediantibus aliquibus aliis potentiis, est origo illarum potentiarum quae sunt actus organorum: sicut et forma quaelibet ex hoc ipso quod per essentiam suam materiam informat, est origo proprietatum quae compositum naturaliter consequuntur. Si enim oporteret in anima ponere alias potentias quibus mediantibus potentiae quae organa perficiunt, ab essentia animae effluerent; eadem ratione oporteret ponere alias potentias, quibus mediantibus ab essentia animae effluerent illae mediae potentiae, et sic in infinitum: si enim statur alicubi, melius est ut in primo stetur.

Unde alii dicunt, quod potentiae sensitivae et aliae similes non manent in anima separata nisi secundum quid, scilicet ut in radice, per modum scilicet quo principiata sunt in principiis suis. In anima enim separata manet efficacia influendi iterum hujusmodi potentias, si corpori uniatur. Nec oportet hanc efficaciam esse aliquid superadditum ipsi es-

sentiae animae, ut dictum est. Et haec opinio videtur magis rationabilis.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Augustini intelligendum est, quod anima secum trahat quasdam illarum potentiarum in actu, scilicet intelligentiam et intellectum; quasdam vero radicaliter, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod sensus quos anima secum trahit, non sunt isti exteriores sensus, sed interiores, qui scilicet ad partem intellectivam pertinent; quia intellectus interdum sensus appellatur, ut patet per Basilium super Proverbia (cap. 1, vers. 5), et per Philosophum in 6 Ethic. (cap. 5). Vel si intelligit de sensibus exterioribus, dicendum sicut ad primum.

Ad tertium dicendum, quod, sicut jam ex dictis patet, potentiae sensitivae non comparantur ad animam sicut naturales passiones ad subjectum, sed sicut ad originem: unde ratio non procedit.

Ad quartum dicendum, quod potentiae animae dicuntur partes ejus potentiales. Talium autem totorum ista est natura, quod tota virtus totius consistit in una partium perfecte, in aliis autem partialiter: sicut in anima virtus animae perfecte consistit in parte intellectiva, in aliis autem partialiter. Unde cum in anima separata remaneant vires intellectivae partis, integra remanebit, non diminuta, quamvis sensitivae potentiae actu non remaneant; sicut nec potentia regis remanet diminuta mortuo praeposito, qui ejus potentiam participabat.

Ad quintum dicendum, quod opus cooperatur ad meritum quasi pars essentialis hominis qui meretur; sic autem non cooperantur potentiae sensitivae, cum sint de genere accidentium; et ideo non est simile.

Ad sextum dicendum, quod potentiae animae sensitivae non dicuntur esse actus organorum quasi formae essentiales ipsorum, nisi ratione animae cujus sunt; sed sunt actus eorum sicut perficientes ea ad proprias operationes, sicut calor est actus ignis perficiens ipsum ad calefaciendum: unde sicut idem ignis numero remaneret, etiam si alius numero calor in eo esset, sicut patet de frigore aquae, quod non redit idem numero postquam fuerit calefacta, aqua nihilominus eadem numero manente; ita et organa erunt eadem numero, quamvis potentiae eaedem numero non sint.

Ad septimum dicendum, quod Philosophus loquitur de hujusmodi potentiis secundum quod radicaliter in anima consistunt; quod patet ex hoc quod dicit, quod *senium non est in patiendo animam, sed id in quo est*, scilicet corpus; sic enim propter corpus neque debilitantur neque corrumpuntur animae virtutes.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod quidam distinguunt duplices actus sensitivarum potentiarum; quosdam exteriores, quos per corpus exercet; et hi non remanent in anima separata; quosdam vero intrinsecos, quos anima per seipsam exercet; et hi erunt in anima separata. Haec autem positio descendere videtur ab opinione Platonis, qui ponit animam corpori conjungi sicut quamdam substantiam perfectam, in nullo a corpore dependentem, sed solum sicut motorem mobili; quod patet ex transcorporatione quam ponebat. Quia autem secundum ipsum nihil movebat nisi motum, et ne abiretur in infinitum, dicebat quod primum movens movet seipsum, posuit quod anima erat se ipsam movens; et secundum hoc erat duplex motus animae; unus quo movebatur a seipsa, alius quo movebatur corpus ab ea; et sic anima habebat actum qui est videre, primo in se ipsa, secundum quod movebat seipsam, et secundo in organo corporali, secundum quod movebat corpus. Hanc autem positionem Philosophus destruit in 1 de Anima (text. 36, usque ad text. 45), ostendens quod anima non movet seipsam, et quod nullo modo movetur secundum istas operationes quae sunt videre, sentire, et hujusmodi, sed quod istae operationes sunt motus conjuncti tantum. Unde oportet dicere, quod actus sensitivarum potentiarum nullo modo maneant in anima separata, nisi forte sicut in radice remota.

Ad primum ergo dicendum, quod liber ille negatur a quibusdam esse Augustini; dicitur enim fuisse cujusdam Cisterciensis qui eum ex dictis Augustini compilavit, et quaedam de suo addidit; unde quod ibi scribitur, pro auctoritate habendum non est. Si tamen auctoritas debeat sustineri, dicendum, quod non debet intelligi quod anima separata, ex imaginatione et aliis hujusmodi potentiis afficiatur, quasi ipsa affectio sit actus praedictarum potentiarum; sed quia ex his quae anima per imaginationem et alias hujusmodi potentias commisit in corpore, in futuro afficietur vel in bonum vel in malum; ut sic imaginatio et hujusmodi potentiae non intelligantur elicere illam affectionem, sed elicuisse in corpore meritum affectionis illius.

Ad secundum dicendum, quod anima dicitur sentire per corpus, non quasi actus sentiendi sit animae secundum se, sed quia est totius conjuncti ratione animae, eo modo loquendi quo dicimus, quod calor calefaciat. Quod autem subjungitur, quod quaedam anima sentit sine corpore, ut timorem, et hujusmodi, intelligendum est sine exteriori corporis motu, qui accidit in actibus sensuum propriorum: non enim timor et hujusmodi passiones sine motu corporali contingunt. Vel potest dici quod Augustinus loquitur secundum opinionem Platonicorum, qui hoc ponebant, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus ibi inquirendo loquitur, non determinando, sicut fere per totum illum librum. Patet enim quod non est similis ratio de anima dormientis, et de anima separata. Anima enim dormientis utitur organo imaginationis, in qua corporales similitudines imprimuntur, quod de anima separata dici non potest. Vel dicendum, quod similitudines rerum sunt in anima et quantum ad potentiam sensitivam et imaginativam et intellectivam, secundum majorem et minorem abstractionem a materia et materialibus conditionibus. Tenet ergo similitudo Augustini quantum ad hoc quod sicut similitudines rerum corporalium sunt in anima somniantis, vel excessum mentis patientis, imaginaliter; ita sunt in anima separata intellectualiter; non autem quod in anima separata sint imaginaliter.

Ad quartum dicendum, quod sicut in 1 lib., dist. 3, quaest. 4, art. 1, ad 2, dictum est, memoria dupliciter sumitur. Quandoque prout est potentia sensitivae partis: secundum scilicet quod concernit praeteritum tempus; et hoc modo actus memoriae in anima separata non erit; unde dicit Philosophus in 1 de Anima (text. 66), quod hoc corrupto, scilicet corpore, anima non reminiscitur. Alio modo.

accipitur memoria prout est pars imaginationis ad intellectivam partem pertinens, secundum scilicet quod ab omni differentia temporis abstrahit, cum non sit tantum praeteritorum, sed etiam praesentium et futurorum, ut Augustinus dicit; et secundum hanc memoriam anima separata memorabitur.

Ad quintum dicendum, quod sicut in 3 lib., distinct. 26, quaest. 1, artic. 2, dictum est, amor, gaudium et tristitia et hujusmodi, dupliciter accipiuntur. Quandoque quidem secundum quod sunt passiones appetitivae sensibilis; et sic non erunt in anima separata: hoc enim modo non explentur sine determinato motu cordis. Alio modo secundum quod sunt actus voluntatis, quae est in parte intellectiva; et hoc modo erunt in anima separata, sicut et delectationem, quae quodammodo est passio sensitivae partis, secundum alium modum accipiendi ponit Philosophus de Deo, dicens in 7 Ethic. (cap. 1), quod Deus una simplici operatione gaudet.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod supposito, ex praedictis, quod ignis inferni non sit metaphorice dictus, nec ignis imaginarius, sed verus ignis corporeus; oportet dicere, quod anima ab igne corporeo poenas patietur, cum Dominus ignem illum diabolo et angelis ejus paratum esse dicat Matth. 25, qui sunt incorporei, sicut et illa. Sed quomodo pati possit, multipliciter assignatur.

Quidam enim dixerunt, quod hoc ipsum quod est ignem videre, sit animam ab igne pati; unde Gregorius in 4 Dial. (cap. 42) dicit: *Ignem eo ipso patitur anima quo videt.* Sed istud non videtur sufficere; quia quodlibet visum ex hoc quod videtur, est perfectio videntis; unde non potest in ejus poenam cedere inquantum est visus; sed quandoque est punitivum vel contristans per accidens, inquantum scilicet apprehenditur ut nocivum; unde oportet quod praeter hoc quod anima illum ignem videt, sit aliqua comparatio animae ad idem, secundum quam ignis animae noceat.

Unde alii dixerunt, quod quamvis ignis corporeus non possit animam exurere, tamen anima apprehendit ipsum ut nocivum sibi; et ad talem apprehensionem afficitur timore et dolore, ut in eis impleatur quod dicitur Psalm. 13, 5: *Trepidaverunt timore, ubi non erat timor.* Unde Gregorius in 4 Dialog. (ut sup.) dicit, quod quia anima cremari se conspicit, crematur. Sed hoc iterum non videtur sufficere; quia secundum hoc passio animae ab igne non esset secundum rei veritatem, sed secundum apparentiam tantum: quamvis enim possit esse vera passio tristitiae vel doloris ex aliqua falsa imaginatione, ut Augustinus dicit 12 super Genes. ad litteram (cap. 31); non tamen potest dici quod secundum illam passionem vere patiatur a re, sed a similitudine rei quam concipit. Et iterum iste modus passionis magis recederet a reali passione quam ille qui ponitur per imaginarias visiones; cum ille dicatur per veras imagines rerum esse, quas anima secum defert; iste autem per falsas conceptiones quas anima errans fingit. Et iterum non est probabile quod animae separatae, vel daemones, qui subtilitate ingenii pollent, putarent ignem corporeum sibi nocere posse, si ab eo nullatenus gravarentur.

Unde alii dicunt, quod oportet ponere animam etiam realiter ab igne corporeo pati; unde etiam Gregorius in 4 Dial. (ubi sup.) dicit: *Colligere ex dictis evangelicis possumus quia incendium anima non solum videndo, sed etiam experiendo patiatur.* Sed hoc tali modo fieri ponunt. Dicunt enim, quod ignis ille corporeus potest considerari dupliciter. Uno modo secundum quod est res quaedam corporea; et hoc modo non habet quod in animam agere possit; alio modo secundum quod est instrumentum divinae justitiae vindicantis; hoc enim divinae justitiae ordo exigit ut anima quae peccando se rebus corporalibus subdit, eis etiam in poenam subdatur. Instrumentum autem non solum agit in virtute propria, sed etiam in virtute principalis agentis, ut supra, dist. 1, quaest. 1, art. 4, dictum est; et ita non est inconveniens, si ignis ille, cum agat in vi spiritualis agentis, in spiritum agat hominis vel daemonis, per modum etiam quo de sacramentis dictum est, dist. 1, quod animam sanctificant. Sed istud etiam non videtur sufficere: quia omne instrumentum in id circa quod instrumentaliter operatur, habet propriam actionem sibi connaturalem, et non solum actionem secundum quam agit in virtute principalis agentis; immo exercendo primam actionem oportet quod efficiat hanc secundam; sicut aqua lavando corpus in baptismo sanctificat animam, et sera secando lignum perducit ad formam domus. Unde oportet dare igni aliquam actionem in animam quae sit ei connaturalis ad hoc quod sit instrumentum divinae justitiae peccata vindicantis.

Et ideo dicendum, quod corpus in spiritum naturaliter agere non potest, nec ei aliquo modo obesse vel ipsum gravare, nisi secundum quod aliquo modo corpori unitur; sic enim invenimus quod *corpus quod corrumpitur, aggravat animam*: Sap. 9, 15. Spiritus autem corpori unitur dupliciter. Uno modo ut forma materiae, ut ex eis fiat unum simpliciter; et sic spiritus unitur corpori et vivificat corpus, et a corpore aliqualiter aggravatur; sic autem spiritus hominis vel daemonis igni corporeo non unitur. Alio modo sicut movens mobili, vel sicut locatum loco, eo modo quo incorporalia sunt in loco; et secundum hoc spiritus incorporei creati loco definiuntur, ita in uno loco existentes quod non in alio. Quamvis autem res corporea ex sua natura habeat quod spiritum incorporeum loco definiat, non tamen habet sua natura quod spiritum incorporeum loco definitum detineat, ut ita alligetur illi loco quod ad alia divertere non possit, cum spiritus non ita sit in loco naturaliter quod loco subdatur. Sed hoc superadditur igni corporeo, inquantum est instrumentum divinae justitiae vindicantis, quod sic detinet spiritum, et ita efficitur ei poenalis, retardans eum ab executione propriae voluntatis, ne scilicet possit operari ubi vult, et secundum quod vult; et hunc modum ponit Gregorius in 4 Dialog. (ubi supra). Exponens enim quomodo anima incendium experiendo patiatur, sic dicit: *Dum veritas peccatorem divitem damnatum in igne perhibet, quisnam sapiens reproborum animas teneri ignibus neget?* et hoc etiam Julianus (Toletanus) dixit, ut in littera Magister dicit: *Si viventis hominis incorporeus spiritus detinetur in corpore, cur etiam non post mortem corporeo igne teneatur?* Augustinus etiam, 21 de Civit. Dei (cap. 20) dicit, quod sicut anima in hominis conditione jungitur corpori, ut dans ei vitam, quamvis illud sit spirituale et hoc corporale, et ex illa conjunctione vehementer concipit amorem ad corpus, sic

ligatur igni, ut accipiens ab eo poenam; et ex illa conjunctione concipit horrorem.

Oportet ergo omnes praedictos modos in unum colligere, ut perfecte videatur quomodo anima ab igne corporeo patiatur; ut scilicet dicamus, quod ignis secundum naturam suam habet quod spiritus incorporeus ei conjungi possit, ut loco locatum; sed inquantum est instrumentum divinae justitiae, habet ut ipsum quodammodo retineat alligatum; et in hoc veraciter ignis ille est spiritui noxius; et sic anima ignem ut noxium sibi videns, ab igne cruciatur; unde Gregorius in 4 Dialog. (cap. 42), omnia ista per ordinem tangit, ut ex dictis ejus patet.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus loquitur inquirendo; unde etiam alium modum ponit determinando in lib. de Civit. Dei, ut ex dictis patet. Vel dicendum, quod Augustinus intelligit quod ea quibus anima proxime afficitur ad dolorem vel tristitiam, sunt spiritualia; non enim affligeretur, nisi ignem ut noxium sibi apprehenderet. Ignis ergo apprehensus est proximum affligens; sed ignis corporeus extra animam existens est affligens remotum.

Ad secundum dicendum, quod quamvis anima simpliciter sit nobilior igne; ignis tamen est secundum quid anima nobilior, inquantum scilicet est instrumentum divinae justitiae.

Ad tertium dicendum, quod Philosophus et Boetius loquuntur de illa actione per quam patiens trasmutatur in naturam agentis; talis autem non est actio ignis in animam; et propter hoc ratio non concludit.

Ad quartum dicendum, quod ignis in animam non agit per modum influentis, sed per modum detinentis, ut ex dictis patet; et ideo ratio non est ad propositum.

Ad quintum dicendum, quod in visione intellectuali non est tristitia ex hoc ipso quod aliquid videtur; cum illud quod videtur nullo modo intellectui possit esse contrarium, inquantum videtur. In sensu autem hoc quod videtur, ex ipsa actione qua agit in visum ut videatur, potest esse corruptivum visus per accidens, inquantum corrumpit harmoniam organi. Sed tamen visio intellectualis potest esse contristans, inquantum id quod videtur, apprehenditur ut nocivum, non quasi noceat eo ipso quod videtur, sed alio quocumque modo; et sic anima videndo ignem affligitur.

Ad sextum dicendum, quod non est simile quantum ad omnia, sed quantum ad aliquid, ut ex dictis patet.

Ad septimum dicendum, quod quamvis non sit aliquis tactus corporalis inter animam et corpus, tamen est inter ea aliquis tactus spiritualis; sicut etiam motor caeli cum sit spiritualis, spirituali tactu tangit caelum, ipsum movens per modum quod dicitur contristans tangere, sicut dicitur in 1 de Generatione (text. 45); et hujusmodi modus sufficit ad actionem.

Ad octavum dicendum, quod spiritus damnati nunquam sunt extra infernum, nisi ex dispensatione divina, vel ad instructionem vel ad exercitium electorum. Ubicumque autem extra infernum sint, semper tamen vident ignem inferni ut eis in poenam praeparatum; unde cum ista visio sit immediate affligens, ut dictum est; ubicumque sunt, ab igne inferni affliguntur; sicut et captivi etiam extra carcerem existentes quodammodo a carcere affliguntur, dum vident se ad carcerem damnatos. Unde sicut gloria electorum in nullo minuitur nec quantum ad praemium essentiale, neque quantum ad accidentale, si aliquando extra caelum empyreum sint, quod quodammodo in gloriam eorum cedit; ita etiam in nullo minuitur poena damnatorum, si extra infernum ex divina dispensatione ad tempus ponantur; et hoc est quod dicit Glossa Bedae (super illud Jacob. 3: *Inflammat rotam nativitatis etc.*): *Diabolus ubicumque sit, sive sub aere, sive sub terra, secum fert tormenta suarum flammarum.* Objectio autem procedit ac si ignis corporeus affligeret spiritus immediate, sicut affligit corpora.

Expositio textus.

Omnes ad aetatem eamdem resurgent etc. Hoc intelligendum est non quantum ad mensuram corporis, sed quantum ad perfectionem corporis.

Triginta enim duorum annorum et trium mensium erat aetas Christi. Hoc intelligendum est secundum illam opinionem quae ponit Christum in principio trigesimi anni nondum completi baptizatum fuisse. Sed secundum opinionem Chrysostomi (hom. 10 in Matth.), qui ponit quod Christus, cum baptizatus fuit, erat triginta annorum, et inceperat trigesimum primum, oportet dicere, quod Christus triginta tribus annis et tribus mensibus vixerit: tribus enim annis praedicavit, et mensibus quasi tribus.

Non est autem fas dicere, quod in resurrectione accedat corpori magnitudo. Sed contra hoc videtur. Nani et gigantes resurgent in quantitate quam hic habuerunt. — Et dicendum, quod hoc intelligendum est de quantitate quam hic habuerunt vel habituri essent natura non errante per superabundantiam vel defectum.

Sed in quemlibet pulverem ac cinerem resolvatur etc. Sciendum, quod hae resolutiones quae in littera tanguntur, distribuuntur hoc modo. Primo enim accipit illa in quae corpus humanum proximo resolvitur; unde quantum ad partes grossas et terrestres ponit *pulverem* et *cinerem;* ut in pulverem dicatur resolvi, inquantum exsiccatur per congelationem humidi ex frigore agente; in cinerem vero, inquantum exsiccatur per extractionem humidi a calore agente. Sed quantum ad partes subtiles et aereas *halitus* ponit et *auras;* ut halitus referatur ad vapores humidos, qui ab humano corpore resolvuntur; aura autem ad fumos siccos qui sunt materia venti, qui proprie aura dicitur. Deinde vero ponit illa in quae primo resolvitur. Haec autem vel sunt sensibilia, vel insensibilia. Si insensibilia, sic tangit elementa in hoc quod dicit: *In quamcumque aliorum corporum substantiam;* et elementa in hoc quod dicit: *in ipsa elementa.* Si autem sunt sensibilia, sic tangit alia bruta et homines in hoc quod dicit: *In quorumcumque animalium et hominum cibum carnemque mutetur;* ut cibus pertineat ad id quod est in via transmutationis humani corporis in substantiam praedictam; quod vero dicit carnem, pertineat ad terminum transmutationis praedictae.

Illi animae in puncto temporis reddit (1) *quae illam primitus, ut homo fieret, cresceret, viveret,*

(1) Supple *Deus.* Al. *redditur.*

animavit. Exponendum est *primitus* non solum quod est prius tempore, sed quod est principalius, ut ex dictis patet: alias oporteret dicere, quod costa de qua formata est mulier, in Adam resurgeret, cujus anima primo fuit animata; resurget tamen in Eva, quia in ea principalius fuit, ut scilicet pertinens ad perfectionem individui, non solum ad perfectionem speciei, sicut fuerat in Adam.

Resurgent quidem sanctorum corpora sine ullo vitio etc. Ista quae hic ponuntur, hoc modo differunt, ut *vitium* pertineat ad intemperantiam humorum, aut indispositionem inferiorum partium; *deformitas* autem ad dispositionem partium exteriorum; *corruptio vero* ad diminutionem, ut si corpora sine aliquo membro resurgerent; *onus* autem ad indispositionem organorum respectu virtutis motivae; *difficultas* vero ad ipsius virtutis debilitatem.

Et cruciabit damnatorum corpora hominum vel daemonum etc. Hoc dicit Augustinus secundum opinionem quae ponit daemones habere corpora naturaliter sibi unita.

Profiteri animam posse habere similitudinem corporis et corporalium omnino membrorum, quisquis renuit, potest negare animam esse quae in somnis videt vel ambulare se, vel sedere etc. Non est intelligendum, quod anima separata habeat similitudinem corporis, et membrorum corporalium realiter, sicut Apollinarius posuit; sed solummodo per modum apprehensionis vel intellectivae, vel etiam imaginariae, ut quidam volunt.

Neque enim non sentiunt etc. Hoc potest exponi, ut *sentire* non accipiatur pro actu exteriori sensus, sed pro actu intellectus, secundum quod intellectus quandoque sensus dicitur.

Quaeri ac disputari potest, quando incipit homo in utero vivere. De hoc aliqua dicta sunt in 3 lib., distinct. 3, ubi de conceptione dominici corporis agebatur. *Ac non potius duos (quod futurum erat, si gemini nascerentur) resurrecturos aestimemus.* Hoc non dicit Augustinus: quia ex quo habebat principalia membra duplicia, sicut duo capita et duo corda, manifestum erat quod duae animae inerant; et ita duo homines erant, sed conjuncti per errorem naturae.

DISTINCTIO XLV.

De suffragiis defunctorum.

Praeterea sciendum est, quod omnes animae, ut ait Augustinus (tract. 49, in Joan.), cum de hoc saeculo exierint, diversas habent receptiones: bonae habent gaudium, malae vero tormenta. Sed cum facta fuerit resurrectio; et bonorum gaudium amplius erit, et malorum tormenta graviora, quando cum corpore torquebuntur. Ex his ostenditur quod majus erit gaudium sanctorum in resurrectione et post, quam fuerit ante; et quod diversa receptacula habebunt animae sanctorum; de quibus idem Augustinus ait (in Ench., cap. 109): « Tempus quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis continet, sicut unaquaeque digna est vel requie vel aerumna, pro eo quod sortita est in carne dum viveret.

De diversis animarum receptaculis.

« Neque negandum est (ut ait Augustinus, ibid., cap. 110, defunctorum animas pietate suorum viventium relevari, cum pro illis sacrificium Mediatori offertur, vel eleemosynae fiunt in Ecclesia. Sed haec eis tantum prosunt qui cum viverent, haec sibi ut postea possent prodesse meruerunt. Est enim quidam vivendi modus nec tam bonus, ut non requirat ista post mortem, nec tam malus, ut ei non prosint ista post mortem. Est vero talis in bono ut ista non requirat; et est rursus talis in malo, ut nec his valeat, cum haec vita (1) transierit, adjuvari. Quocirca hic omne meritum comparatur, quo possit post hanc vitam quispiam gravari vel relevari. Nemo autem speret quod hic neglexit, cum obierit, apud Deum promereri. Non ergo ista quae pro defunctis commendandis frequentat Ecclesia, illi apostolicae sunt adversa sententiae, qua dictum est (2 Corinth., 5, 10): » Omnes stabimus ante tribunal Christi, ut referat unusquisque secundum ea quae per corpus gessit, scilicet bona: quia etiam hoc meritum sibi quisque, cum in corpore viveret, comparavit, ut possent ei ista prodesse. Non enim omnibus prosunt; et quare non (2), nisi propter differentiam vitae, quam quisque gessit in corpore? Cum ergo sacrificia sive altaris, sive quarumcumque (3) eleemosynarum pro baptizatis omnibus offeruntur, pro valde bonis gratiarum actiones sunt, pro non valde malis sunt propitiationes. Sed pro valde malis etsi nulla sunt adjumenta mortuorum, tamen qualescumque vivorum consolationes sunt. Quibus vero prosunt, vel ad hoc prosunt ut sit plena remissio, vel certe ut tolerabilior sit (1) ipsa damnatio. » (Et serm. 32, de verbis Apost.: « Orationibus ergo sanctae Ecclesiae, et sacrificio salutari, et eleemosynis quae pro eorum spiritibus offeruntur, non est dubium mortuos adjuvari, ut cum eis misericordius agatur a Domino quam eorum peccata meruerunt. Hoc enim a patribus traditum tota observat Ecclesia, ut pro eis qui in communione corporis et sanguinis Domini defuncti sunt, cum ad ipsum sacrificium loco suo commemorantur, oretur, ac pro illis quoque id offerri commemoretur. Non est ergo ambigendum ista prodesse defunctis, sed talibus qui ita vixerunt ante mortem ut possint eis haec utilia esse post mortem. Nam qui sine fide operante per dilectionem, ejusque sacramentis, de corpore exierunt, frustra illis a suis hujusmodi pietatis officia impenduntur, cujus dum hic essent, pignore caruerunt, non misericordiam sibi thesaurizantes, sed iram. Non ergo mortuis nova merita comparantur, cum pro eis aliquid boni operantur sui, sed eorum meritis praecedentibus consequentia ista redduntur. Nam istam quisque finiens vitam, nisi quod in ea meruerit, non poterit habere post eam. » Ecce quibus et qualiter prosint illa quae pro defunctis frequentat Ecclesia. Mediocriter malis suffragantur ad poenae mitigationem, mediocriter bonis ad plenam absolutionem: qui non habent tantae perfectionis merita, ut non indigeant juvari per pauperes, quorum est regnum caelorum, quos sibi fecerunt amicos de mammona iniquitatis; quorum tanta est perfectio, ut his adjutoriis non indigeant, quales sunt Apostoli et martyres. Ut enim ait Augustinus (de verbis Apost., serm. 17), injuria est pro martyre orare in Ecclesia, cujus nos debemus orationibus commendare; pro aliis autem defunctis oratur.

De officiis sepulturae.

De pompis vero exequiarum idem Augustinus ita dicit (de verbis Apost., serm. 12): « Pompa funeris, agmina exequiarum, sumptuosa diligentia sepulturae (2), vivorum sunt qualiacumque solatia, non adjutoria mortuorum. » (Et lib. 1 de Civ. Dei, cap. 12): « Quia si aliquid prodest impio sepultura pretiosa, oberit pio vilis vel nulla. Praeclaras exequias in conspectu hominum purpurato illi diviti exhibuit turba famulorum: sed multo clariores in conspectu Domini ulceroso illi pauperi ministerium exhibuit Angelorum; qui eum extulerunt non in marmoreum tumulum, sed in Abrahae gremium (3). Sit tamen cura mortuos sepe-

(1) *Nicolai ex Augustino*: cum ex hac vita transierit.
(2) *Addit idem* omnibus prosunt.
(3) *Al. additur* aliarum.

(1) *Nicolai* fiat.
(2) *Addit Nicolaius* monumentorum opulenta constructio.
(3) *Idem addit* sustulerunt.

» fundi, et sepulcra construendi, quia haec in Scripturis » sanctis inter bona opera deputata sunt; nec solum in cor- » poribus Patriarcharum, aliorumque sanctorum, sed etiam » in ipsius Domini corpore qui ista fecerant, laudati sunt. » Impleant igitur homines erga suos officia postremi muneris, » et sui levamenta humani moeroris; verum illa quae » adjuvant spiritus defunctorum, scilicet oblationes et ora- » tiones, multo observantius procurent. »

De duobus bonis, quorum alter plura post mortem habet quam ille.

Solet moveri quaestio de duobus, uno divite, altero paupere, pariter, sed mediocriter, bonis, qui praedictis suffragiis indigent, et meruerunt pariter post mortem juvari: pro altero vero, idest pro divite, speciales et communes fiunt orationes, multaeque eleemosynarum largitiones, pro paupere vero non fiunt nisi communes largitiones et orationes. Quaeritur ergo, an tantum juvetur pauper paucioribus subsidiis, quantum dives amplioribus. Si enim pariter juvatur, non ei redditur secundum merita: meruit enim pariter juvari, quia pariter boni exstiterunt. Si vero tantum suffragii consequitur quantum dives, quid contulerunt diviti illa specialiter pro eo facta? Sane dici potest, non magis valuisse generalia et specialia, quam pauperi sola generalia suffragia; et tamen profuerunt diviti specialia, non quidem ad aliud, vel majus aliquid, sed ad idem ad quod generalia, ut ex pluribus et diversis causis unum perciperetur emolumentum. Potest tamen dici aliter, scilicet plura subsidia contulisse diviti celeriorem absolutionem, non pleniorem.

Quomodo suffragiis juvabuntur mediocriter boni qui in fine invenientur.

Sed iterum quaeritur de aliquo mediocriter bono, qui talibus indigens suffragiis in ipso consummationis saeculi articulo cum reliquis migravit, si salvus fuit (2): pro eo non offertur ulterius sacrificium, vel oratio, vel eleemosyna, nec habebat tantae perfectionis merita, quae his suffragiis non egeret: numquid ergo salvabitur? Æstimo eum quasi per ignem transeuntem salvari meritis et intercessionibus caelestis Ecclesiae, quae pro fidelibus semper intercedit voto et merito, donec impleatur Christus.

Quomodo sancti glorificati audiunt preces supplicantium, et quomodo intercedant pro nobis ad Dominum.

Sed forte quaeris: Numquid preces supplicantium sancti audiunt, et vota postulantium in eorum notitiam perveniunt? Non est incredibile animas sanctorum qui in abscondito faciei Dei veri luminis illustratione laetantur, ipsius contemplatione ea quae foris aguntur intelligere, quantum vel illis ad gaudium, vel nobis ad auxilium pertinet. Sicut enim Angelis, ita et sanctis qui Deo assistunt, petitiones nostrae innotescunt in Verbo Dei quod contemplantur: unde et dicuntur Angeli orationes et vota nostra offerre Deo, non quia Deum doceant, sed quia ejus voluntatem super eis consulunt.

(1) *Al.* leviamenta.
(2) *Nicolai, et Magistri textus* fuerit.

Unde Augustinus (lib. de orando Deo, seu epist. 121, cap. 9): « Angelis qui sunt apud Deum, innotescunt petitiones » nostrae, ut quodammodo eas offerant Deo, et de his eum (1) » consulant, et quod Deo jubente implendum esse cognove- » rint, hoc nobis evidenter vel latenter reportent. Unde et » Angelus hominibus ait (Tob. 12): Cum oraretis, oratio- » nem vestram obtuli Deo . . . (2). Ad omnia quidem scienda » sufficit Deo sua perfectio: habet tamen nuntios, idest An- » gelos, non qui ei quae nescit annuntient; non enim sunt » ulla quae nesciat: sed bonum eorum est de operibus suis » ejus consulere veritatem: et hoc est quod ei dicuntur non- » nulla nuntiare, non ut ipse ab eis discat, sed ut ab eo » ipsi per Verbum ejus sine corporali sono nuntient quod » voluerit (3), ab eo missi ad quos voluerit, totum ab illo » per illud Verbum ejus audientes, idest in ejus veritate in- » venientes, quod sibi faciendum, quid, quibus, et quando » nuntiandum sit. Nam et nos orantes eum, non eum doce- » mus: quia novit, ut ait Verbum ejus (Matth. 6). Pater » vester quid vobis necessarium sit, priusquam petatis ab » eo; nec ista tempore (4) cognovit, sed futura omnia tem- » poralia, atque in eis etiam quid et quando ab illo petituri » fueramus, et quos, et de quibus rebus vel exauditurus » vel non exauditurus esset, sine initio ante praescivit... (5). » Non ergo dicitur Angelus orationes nostras offerre Deo, » quasi Deus tunc noverit quid velimus, et quo indigeamus, » qui omnia antequam fiant, sicut et postquam facta sunt, » novit; sed quia necesse habet rationalis creatura tempora- » les causas ad aeternam veritatem referre sive petendo quid » erga se fiat, sive consulendo quid faciat. »

Quod dictum est de Angelis, attribuit sanctis animabus.

« Si autem Angeli a Deo per Verbum ejus discunt peti- » tiones nostras, et quid de his implendum sit, et quid non; » cur non credamus et animas sanctorum Dei faciem contem- » plantium, in ejus veritate intelligere preces hominum, et » quae implendae sint, vel non? Inde est quod Deus dicitur » exaudire preces quorumdam, non solum quando effectui » mancipat, sed etiam quando innotescit curiae Angelorum » et sanctarum animarum quid inde futurum sit vel non; » et quod cognoscunt in Dei voluntate esse, volunt et ipsi. » Adeo enim supernae voluntati addicti sunt, ut nihil prae- » ter ejus voluntatem queant velle. Intercedunt ergo ad » Deum pro nobis sancti, et merito, dum illorum merita » suffragantur nobis, et affectu, dum vota nostra cupiunt » impleri: quod tamen non faciunt, nisi in voluntate Dei » implenda didicerint. Oramus ergo ut intercedant pro nobis, » idest merita eorum nobis suffragentur, et ut ipsi velint » bonum nostrum: quia eis volentibus Deus vult, et ita » fiet. » Ex praemissis constat, quod cum quibusdam misericordius agit Deus quam eorum peccata meruerint, scilicet cum mediocriter malis, qui suffragiis Ecclesiae juvantur.

(1) *Al.* deest eum.
(2) Et lib. 15 de Trin., cap. 13 (*Ex edit. P. Nicolai*).
(3) *Al.* nuntiant etiam quod voluerit.
(4) *Al.* ex parte.
(5) Et lib. de gratia novi Testamenti, seu epist. 1, cap. 29 (*Ex edit. P. Nicolai*).

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de his quae ad resurrectionem pertinent, hic incipit determinare de his quae pertinent ad remunerationem vel punitionem resurgentium; et dividitur in partes duas: in prima enim determinatur de remuneratione et punitione quae praecedit judicium generale; in secunda de illa quae judicium generale sequitur, dist. 47, ibi: *Solet etiam quaeri, qualiter dabitur judicii sententia.* Prima autem dividitur in duas: in prima determinat de remuneratione vel punitione animarum ante diem judicii, et resurrectionem; in secunda ostendit qualiter secundum justitiam et misericordiam Dei praedicta dispensentur, distinct. 46, ibi: *Sed quaeritur hic de valde malis etc.* Prima dividitur in duas: primo ostendit quomodo animae post mortem diversa receptacula habebunt pro diversitate meritorum; in secunda determinat qualiter animae post mortem certis receptaculis distributae juvari possunt orationibus aliorum, ibi: *Neque negandum est, ut ait Augustinus, defunctorum animas pietate suorum viventium relevari.* Et haec pars dividitur in partes duas: in prima ostendit qualiter mortui juvantur suffragiis vivorum; in secunda inquirit, quomodo vivi juvantur precibus mortuorum sanctorum, ibi: *Sed forte quaeris: Numquid preces supplicantium sancti audiunt?* Prima autem divi-

ditur in duas: in prima determinat de illis mortuis pro quibus suffragia fiunt, quando eis prosunt; in secunda inquirit, utrum prosint eis pro quibus non fiunt, ibi: *Solet moveri quaestio de duobus etc.* Prima dividitur in duas: in prima dicit quae sunt illa quae facta a vivis, prosunt mortuis; in secunda quae sunt illa quae non prosunt, ibi: *De pompis vero exequiarum idem Augustinus ita dicit.*

Solet moveri quaestio de duobus etc. Circa hoc duo facit: primo inquirit de illis pro quibus suffragia non fiunt statu praesentis Ecclesiae durante; secundo de illis pro quibus fiunt praesenti Ecclesia deficiente, ibi: *Sed iterum quaeritur de aliquo mediocriter bono.*

Sed forte quaeris: Numquid preces supplicantium sancti audiunt? Hic ostendit quomodo suffragia mortuorum sanctorum vivis prosunt; et circa hoc tria facit: primo enim proponit quod intendit; secundo confirmat propositum per similitudinem Angelorum, ibi: *Sicut enim Angelis, ita et sanctis qui Deo assistunt, petitiones nostrae innotescunt in Verbo Dei;* tertio concludit intentum, ibi: *Si autem Angeli a Deo per Verbum ejus discunt petitiones nostras . . . . cur non credamus et animas sanctorum Dei faciem contemplantium, in ejus veritate intelligere preces hominum?*

QUAESTIO I.

Hic tria quaeruntur. Primo de receptaculis animarum post mortem. Secundo de suffragiis mortuorum. Tertio de orationibus sanctorum.

Circa primum quaeruntur tria: 1.° utrum animabus post mortem aliqua receptacula assignentur; 2.° de differentia receptaculorum; 3.° de numero eorumdem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum animabus post mortem receptacula assignentur. — (*3 Sent., dist.* 22, *quaest.* 2, *art.* 1, *quaest.* 2, *in corp.*; 3 *p.*, *quaest.* 52, *artic* 2, *in corp.: opusc.* 60, *cap.* 18; *et super Epist. ad Ephes. cap.* 5, *lect.* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod animabus post mortem receptacula non assignentur. Sicut enim dicit Boetius in libro de Hebdom., *Communis animi conceptio est apud sapientes, incorporalia in loco non esse*; cui concordat quod Augustinus dicit in 12 super Genes. ad litteram (ut sup.): *Cito quidem responderim, ad corporalia loca animam non ferri, nisi cum aliquo corpore.* Sed anima separata a corpore non habet aliquod corpus, sicut ibidem Augustinus dicit. Ergo ridiculum est animabus separatis aliqua receptacula assignare.

2. Praeterea, omne quod habet locum determinatum, magis convenit cum illo loco quam cum alio. Sed animae separatae, sicut et quaelibet spirituales substantiae, indifferenter se habent ad omnia loca: non enim potest dici quod cum aliquibus corporibus conveniant, et cum aliis differant; cum ab omnibus conditionibus corporalibus sint penitus remotae. Ergo eis determinata receptacula non sunt assignanda.

3. Praeterea, animabus separatis non assignatur aliquid post mortem nisi quod cedat in poenam vel praemium. Sed corporalis locus non potest eis esse in poenam vel in praemium, cum a corporibus nihil recipiant. Ergo non sunt eis assignanda certa receptacula.

Sed contra, caelum empyreum locus corporalis est; et tamen ipsum factum mox sanctis Angelis est repletum, ut Strabus dicit (in Glossa super illud, *Creavit Deus caelum etc.*). Cum ergo Angeli sint incorporei, sicut et animae separatae; videtur etiam quod separatis animabus sint certa receptacula assignanda. Ergo etc.

Praeterea, hoc patet per hoc quod Gregorius in 4 Dialog. (cap. 40) narrat, animas post mortem ad diversa loca corporalia esse deductas; ut patet de Paschasio, quem Germanus Capuanus Episcopus in balneis invenit, et de anima Theodorici regis, quam (cap. 30) dicit ad gehennam fuisse perductam. Ergo animae post mortem habent certa receptacula.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod statim post mortem nullae animae deducantur ad caelos, vel ad infernum. Quia super illud Psalm. 36, 10, *adhuc pusillum, et non erit peccator*, dicit Glossa, quod sancti liberantur in fine vitae: post hanc tamen vitam non ibi erunt ubi erunt sancti, quibus dicetur: *Venite benedicti Patris mei.* Sed illi sancti erunt in caelo. Ergo sancti post hanc vitam non statim ascendunt ad caelum.

2. Praeterea, Augustinus dicit in Enchir. (cap. 109), quod tempus quod inter hominis mortem et ultimam resurrectionem interpositum est, animas abditis receptaculis continet, sicut unaquaeque digna est requie vel aerumna. Sed haec abdita receptacula non possunt intelligi caelum et infernus; quia in illis etiam post resurrectionem ultimam animae cum corporibus erunt; unde pro nihilo distingueret tempus ante resurrectionem et post resurrectionem. Ergo non erunt nec in inferno nec in paradiso usque ad diem judicii.

3. Praeterea, major est gloria animae quam gloria corporum. Sed simul omnibus redditur gloria corporum, ut sit major laetitia singulorum ex communi gaudio, ut patet Hebr. 11, super illud: *Deo pro nobis aliquid melius providente etc.*; ubi dicit Glossa: *Ut in communi gaudio omnium majus fieret gaudium singulorum.* Ergo multo fortius et gloria animarum debet differri usque ad finem, ut simul omnibus reddatur.

4. Praeterea, poena et praemium quae per sententiam judicii redduntur, judicium praecedere non debent. Sed ignis inferni et gaudia paradisi dabuntur hominibus per sententiam Christi judicantis in ultimo judicio, ut patet Matth. 25. Ergo ante diem judicii nullus ascendit ad caelum, vel descendit ad inferos.

Sed contra est quod dicitur 2 Corinth. 5, 1: *Si terrena nostra habitatio dissolvatur, domum habemus non manufactam conservatam in caelis.* Ergo dissoluta carne homo habet mansionem quae in caelis fuerit ei conservata.

Praeterea, Philip. 1, 23, dicit Apostolus: *Cupio dissolvi, et esse cum Christo*: ex quo sic arguit Gregorius in 4 Dialog. (cap. 25): *Qui ergo Christum in caelo esse non dubitat, nec Pauli animam esse in caelo negat.* Sed non est negandum Christum esse in caelo, cum sit articulus fidei. Ergo nec

dubitandum est animas sanctorum ad caelos ferri. Quod etiam aliquae ad infernum descendant post mortem statim, patet Luc. 16: *Mortuus est dives, et sepultus est in inferno.*

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod animae in paradiso vel in inferno existentes egredi non valeant. Augustinus enim dicit in lib. de Cura pro mortuis agenda (cap. 13): *Si rebus viventium interessent animae mortuorum, ut de aliis taceam, meipsum pia mater nulla nocte desereret, quae terra marique secuta est ut mecum viveret;* et ex hoc concludit quod animae defunctorum rebus viventium non intersint. Sed interesse possent, si de suis receptaculis exirent. Ergo de suis receptaculis non exeunt.

2. Praeterea, in Psalm. 26, 4, dicitur: *Ut habitem in domo Domini omnibus diebus vitae meae;* et Job 7, 9: *Qui descendit ad inferos, non ascendet.* Ergo tam boni quam mali a suis receptaculis non exeunt.

3. Praeterea, receptacula, ut est dictum, animabus post mortem dantur in praemium vel in poenam. Sed post mortem neque praemia sanctorum minuuntur, neque poenae damnatorum. Ergo non exeunt de suis receptaculis.

Sed contra est quod dicit Hieronymus contra Vigilantium sic eum alloquens: *Ais enim vel in sinu Abrahae, vel in loco refrigerii, vel subter aram Dei animas Apostolorum et martyrum consedisse, nec posse suis tumulis, cum voluerint, adesse praesentes; et ita tu Deo leges ponis, tu Apostolis vincula injicies, ut usque ad diem judicii teneantur custodia, nec sint cum Domino suo, de quibus scriptum est* (Apoc. cap. 14, 4): *Sequuntur agnum quocumque ierit.* Sed agnus ubique est. Ergo et hi qui cum agno sunt, ubique esse credendi sunt. Ridiculum ergo est dicere, quod animae mortuorum a suis receptaculis non recedant.

Praeterea, Hieronymus ibidem arguit sic: *Cum diabolus et daemones toto vagentur orbe, et celeritate nimia ubique praesentes sint; martyres post effusionem sanguinis ara operientur inclusi, et inde exire non poterunt?* Ex quo potest concludi non solum de bonis, sed etiam de malis, quod sua receptacula interdum exeant, cum non habeant majorem damnationem quam daemones, qui ubique discurrunt.

3. Praeterea, idem probari potest per Gregorium in 4 Dialog., ubi narrat de multis mortuis quod viventibus apparuerunt.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quamvis substantiae spirituales secundum esse suum a corpore non dependeant, corporalia tamen a Deo mediantibus spiritualibus gubernantur, ut dicit Augustinus in 3 de Trinit. (cap. 4), et Gregorius in 4 Dialog. (cap. 5); et ideo est quaedam convenientia substantiarum spiritualium ad corporales substantias per congruentiam quamdam, ut scilicet dignioribus substantiis digniora corpora adaptentur; unde etiam philosophi secundum ordinem mobilium posuerunt ordinem substantiarum separatarum. Quamvis autem animabus post mortem non assignentur aliqua corpora, quorum sint formae vel determinati motores; determinantur tamen eis quaedam corporalia loca per congruentiam quamdam secundum gradus dignitatis eorum, in quibus sunt quasi in loco, eo modo quo incorporalia in loco esse possunt, secundum quod magis accedunt ad primam substantiam (cui locus superior per congruentiam deputatur) scilicet Deum, cujus sedem caelum Scriptura esse denuntiat; et ideo animas quae sunt in participatione perfecta Divinitatis, in caelo esse ponimus; animas vero quae a participatione hujusmodi impediuntur, loco contrario dicimus deputari.

Ad primum ergo dicendum, quod incorporalia non sunt in loco modo aliquo noto nobis et consueto, secundum quod dicimus corpora proprie in loco esse; sunt tamen in loco modo substantiis spiritualibus convenienti, qui nobis plene manifestus esse non potest.

Ad secundum dicendum, quod duplex est convenientia vel similitudo. Una quae est per participationem ejusdem qualitatis, sicut calida ad invicem conveniunt; et talis convenientia incorporalium ad loca corporalia esse non potest. Alia per quamdam proportionalitatem, secundum quam in Scripturis metaphorae corporalium ad spiritualia transferuntur; ut quod dicitur Deus esse sol, quia est principium vitae spiritualis, sicut sol vitae corporalis; et secundum hanc convenientiam quaedam animae quibusdam locis magis conveniunt, sicut animae spiritualiter illuminatae cum corporibus luminosis; animae vero obtenebratae per culpam cum locis tenebrosis.

Ad tertium dicendum, quod anima separata directe nihil recipit a locis corporalibus per modum quo corpora recipiunt, quae conservantur a suis locis; sed ipsae animae ex hoc quod cognoscunt se talibus locis deputari, sibi gaudium ingerunt vel moerorem: et sic locus cedit eis in poenam vel in praemium.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut in corporibus est gravitas vel levitas, qua feruntur in locum suum, qui est finis motus ipsorum; ita etiam est in animabus meritum vel demeritum, quibus perveniunt animae ad praemium vel poenam, quae sunt fines actionum ipsarum; unde sicut corpus per gravitatem vel levitatem statim fertur in locum suum, nisi prohibeatur; ita statim animae, soluto vinculo carnis, per quod in statu viae detinebantur, praemium consequuntur vel poenam, nisi aliquid impediat; sicut interdum impedit consecutionem praemii veniale peccatum, quod prius purgari oportet, ex quo sequitur quod praemium differatur. Et quia locus deputatur animabus secundum congruentiam praemii vel poenae; statim ut anima a corpore absolvitur, vel in infernum demergitur, vel ad caelum evolat, nisi impediatur aliquo reatu quo oportuit evolationem differri, ut prius animam purgetur. Et huic veritati auctoritates Scripturae canonicae manifeste attestantur, et documenta sanctorum patrum; unde contrarium pro haeresi est habendum, ut patet 4 Dial. (cap. 26), et in lib. de Eccl. dogmatibus (cap. 78 et 79).

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa seipsam exponit; quod enim dicit: *Nondum erunt ubi erunt sancti etc.* statim exponit subdens; *idest, non habebunt geminam stolam quam habebunt sancti in resurrectione.*

Ad secundum dicendum, quod inter illa abdita receptacula, de quibus Augustinus loquitur, etiam

sunt computandi infernus et paradisus, in quibus animae aliquae ante resurrectionem continentur. Sed ideo distinguitur tempus ante resurrectionem et post, quia ante resurrectionem sunt ibi sine corpore, post autem erunt cum corpore; et quia in aliquibus receptaculis nunc sunt animae in quibus post resurrectionem non erunt.

Ad tertium dicendum, quod homines secundum corpora habent quamdam continuitatem ad invicem, quia secundum ea est verum quod dicitur Act. 17, quod Deus ex uno (1) fecit omne hominum genus. Sed animas singillatim finxit; unde non est tanta congruentia ut omnes homines simul glorificentur in anima, sicut quod simul glorificentur in corpore. Et praeterea gloria corporis non est ita essentialis sicut gloria animae; unde majus detrimentum esset sanctis si gloria animae differretur, quam de hoc quod gloria corporis differtur; nec posset hoc detrimentum gloriae recompensari per ampliationem gaudii singulorum de gaudio communi.

Ad quartum dicendum, quod eamdem objectionem Gregorius 4 Dial. (cap. 25) proponit, et solvit. *Si*, inquit, *nunc in caelo sunt animae sanctorum, quid est quod in die judicii pro justitiae suae retributione recipiunt?* Et respondet: *Hoc eis nimirum crescit in judicio, quod nunc animae sola sui gloria retributione laetantur; postmodum vero etiam corporum beatitudine perfruentur, ut in ipsa quoque gaudeant, in qua dolores pro Domino cruciatusque pertulerunt.* Et eodem modo dicendum est de damnatis.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod aliquem exire de inferno vel paradiso potest intelligi dupliciter. Uno modo ut simpliciter inde exeat, ut jam ejus locus non sit paradisus vel infernus; et sic nullus inferno vel paradiso finaliter deputatus inde exire potest, ut in sequenti dist., qu. 2, art. 3, dicetur. Alio modo potest intelligi, ut exeat inde ad tempus; et in hoc distinguendum est quid eis conveniat secundum legem naturae, et quid eis conveniat secundum ordinem divinae justitiae; quia, ut Augustinus dicit in lib. de Cura pro mortuis agenda (cap. 16), *alii sunt humanarum limites rerum, alia sunt divinarum signa virtutum; alia sunt quae naturaliter, alia quae mirabiliter fiunt.* Secundum ergo naturalem cursum, animae separatae, receptaculis propriis deputatae, a conversatione viventium penitus segregantur. Non enim secundum cursum naturae homines in mortali carne viventes substantiis separatis immediate conjunguntur, cum omnis eorum cognitio a sensu oriatur; nec propter aliud a suis receptaculis eas exire conveniret, nisi ut rebus viventium interessent. Sed secundum dispositionem divinae providentiae aliquando animae separatae a suis receptaculis egressae conspectibus hominum praesentantur, sicut Augustinus in praedicto libro (eodem cap.) narrat de Felice martyre, qui civibus Nolanis visibiliter apparuit, cum a barbaris oppugnarentur. Et hoc etiam credi potest quod aliquando de damnatis contingat, quod ad eruditionem hominum et terrorem permittuntur viventibus apparere, aut etiam ad suffragia expetenda quantum ad illos qui in purgatorio detinentur, ut per multa quae in 4 Dialog. narrantur, patet. Sed hoc interest inter sanctos et damnatos, quod sancti, cum voluerint, apparere possunt viventibus, non autem damnati. Sicut enim viventes sancti in carne per donum gratiae gratis datae accipiunt ut sanitates et signa perficiant, quae non nisi divina virtute mirabiliter fiunt (quae quidam signa ab aliis hoc dono carentibus perfici non possunt); ita etiam non est inconveniens ut ex virtute gloriae aliqua potestas animabus sanctorum detur, per quam possint mirabiliter apparere viventibus, cum volunt; quod alii non possunt, nisi interdum permissi.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus, ut per sequentia patet, loquitur secundum communem cursum naturae; nec tamen sequitur quod etiam si mortui possunt aut volunt viventibus apparere, toties appareant quoties apparent in carne viventes; quia separati a carne vel omnino conformantur divinae voluntati, ita quod non liceat eis nisi quod secundum divinam dispositionem congruere intuentur (1); vel ita sunt poenis oppressi, ut de sua miseria magis doleant, quam curent aliis apparere.

Ad secundum dicendum, quod auctoritates illae loquuntur quantum ad hoc quod nullus de paradiso vel inferno egreditur simpliciter, et non quod non egrediatur ad tempus.

Ad tertium dicendum, quod, sicut ex dictis patet, dist. praec., art. ult., qu. 3, in corp., secundum hoc locus animae cedit in poenam vel praemium, quod anima afficiatur ex hoc quod tali loco deputatur vel gaudendo vel dolendo. Hoc autem gaudium sive hic dolor de hoc quod talibus locis deputatur, manet in anima etiam quando extra loca praedicta fuerit; sicut Pontifici cum datur pro honore ut in cathedra sedeat in Ecclesia, non minuitur gloria quando a cathedra recedit; quia etiam si actu ibi non sedeat, locus tamen ille sibi deputatus est.

Ad ea etiam quae contra objiciuntur responderi oportet; ad quorum primum dicitur, quod Hieronymus loquitur de Apostolis et martyribus secundum hoc quod eis accrescit ex potestate gloriae, et non secundum quod eis congruit ex debito naturae. Quod autem dicit eos ubique esse, non est intelligendum quod simul sint in pluribus locis aut ubique, sed quia esse possunt ubi volunt.

Ad secundum dicendum, quod non est simile de daemonibus et Angelis et animabus sanctorum et damnatorum. Angeli enim boni et mali hoc officium sortiuntur ut hominibus praesint vel ad custodiam vel ad exercitium; quod de animabus hominum dici non potest. Sed tamen secundum potestatem gloriae animabus sanctorum hoc congruit quod possunt esse ubi voluerint; et hoc est quod Hieronymus intendit.

Ad tertium dicendum, quod quamvis aliquando animae sanctorum vel damnatorum praesentialiter adsint ubi apparent; non tamen credendum est hoc semper accidere. Aliquando enim hujusmodi apparitiones fiunt vel in dormiendo vel in vigilando operatione bonorum vel malorum spirituum ad instructionem vel destructionem viventium; sicut etiam vivi homines quandoque aliis apparent, et eis multa dicunt in somniis, cum tamen constet eos non esse praesentes, sicut Augustinus per multa exem-

(1) *Al.* ex limo.

(1) *Ita etiam ms. Supplementum vero quaest.* 69. *art.* 3, *ad* 1, invenitur.

pla probat in libro de Cura pro mortuis agenda (cap. 10, 11 et 12).

ARTICULUS II.

Utrum limbus inferni sit idem quod sinus Abrahae. — (*3 Sentent., dist.* 22, *qu.* 1, *art.* 1, *quaestiunc.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod limbus inferni non sit idem quod sinus Abrahae. Sicut enim dicit Augustinus, 12 super Genes. ad litteram (cap. 33): *Nondum inveni inferos alicubi* (1) *in bono posuisse Scripturam.* Sed sinus Abrahae in bono accipitur, ut ibidem subjungit Augustinus sic dicens: *Non in bono accipiendum* (2) *sinum Abrahae, et illam requiem quo ab Angelis pius pauper sublatus* (3) *est, nescio utrum quisquam possit audire.* Ergo sinus Abrahae non est idem quod limbus inferni.

2. Praeterea, in inferno existentes non vident Deum. Sed in sinu Abrahae videtur Deus, ut patet per Augustinum, 9 lib. Confess. (cap. 31), qui loquens de Nebridio dicit: *Quidquid illic est quod sinus Abraham vocatur, ibi Nebridius meus vivit;* et infra: *Jam non ponit aures ad os meum, sed spirituale os ad fontem tuum, et bibit quantum potest sapientiam pro aviditate sua sine fine felix.* Ergo sinus Abrahae non est idem quod limbus inferni.

3. Praeterea, ecclesia non orat pro aliquo ut ad infernum deducatur. Orat autem ut Angeli animam defuncti in sinum Abrahae deferant. Ergo videtur quod sinus Abrahae non sit idem quod limbus.

Sed contra, sinus Abrahae dicitur ubi mendicus Lazarus ductus est. Sed ductus est ad infernum, ut dicit Glossa (Job. 30, super illud: *Ubi constituta domus Dei viventis*) (4): *Infernus domus erat omnium viventium ante adventum Christi.* Ergo sinus Abrahae idem est quod limbus.

Praeterea, Genes. 44, 29, dicit Jacob filiis suis: *Deducetis canos meos cum dolore ad inferos.* Ergo Jacob sciebat in morte sua se ad inferos transferendum; ergo et eadem ratione Abraham ad inferos translatus fuit post mortem; et ita sinus Abrahae videtur esse aliqua pars inferni.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod limbus inferni sit idem quod infernus damnatorum. Christus enim dicitur infernum momordisse, non absorbuisse, quia aliquos extraxit inde, non autem omnes. Non autem diceretur momordisse infernum, si illi quos liberavit, non fuissent pars multitudinis in inferno contentae. Ergo cum illi quos liberavit, in limbo inferni continerentur, iidem continebantur in limbo et inferno; ergo limbus est idem quod infernus, vel pars inferni.

2. Praeterea, Christus dicitur, in symbolo, descendisse ad infernum. Sed non descendit nisi ad limbum patrum. Ergo limbus patrum est idem quod infernus.

(1) Al. *alicui.*
(2) Al. *accipiendo.*
(3) Al. *ablatus.*
(4) *Addit Nicolai:* dicit enim.

3. Praeterea, Job 27, dicitur: *In profundissimum inferni descendent omnia mea.* Sed Job, cum esset vir sanctus et justus, ad limbum descendit. Ergo limbus est idem quod profundissimum inferni.

Sed contra, in inferno nulla est redemptio. Sed a limbo sancti fuerunt redempti. Ergo limbus non est idem quod infernus.

Praeterea, Augustinus dicit, 12 super Genes. ad litteram (cap. 13): *Quomodo illam requiem quam Lazarus accepit, apud inferos esse credamus, non video.* Sed anima Lazari ad limbum descendit. Ergo limbus non est idem quod infernus.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod limbus puerorum sit idem quod limbus patrum. Poena enim debet respondere culpae. Sed pro eadem culpa detinebantur in limbo patres et pueri, scilicet pro culpa originali. Ergo idem debet esse utrorumque locus poenae.

2. Praeterea, Augustinus dicit in Enchir. (cap. 93): *Mitissima est poena puerorum qui cum solo originali decedunt.* Sed nulla est mitior poena ea quam sancti patres habebant. Ergo idem est locus poenae utrorumque.

Sed contra, sicut actuali peccato debetur poena temporalis in purgatorio, et aeterna in inferno; ita et originali peccato debebatur poena temporalis in limbo patrum, et aeterna in limbo puerorum. Si ergo infernus et purgatorium non sunt idem, videtur quod nec limbus puerorum et limbus patrum sint idem.

Utrum autem infernus et purgatorii locus sint idem, quaesitum est supra, dist. 21, qu. 1, art. 1, quaestiunc. 2, in corp.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod animae hominum post mortem ad quietem pervenire non possunt nisi merito fidei: quia *accedentem ad Deum oportet credere*: Hebr. 11, 6. Primum autem exemplum credendi hominibus in Abraham datur, qui primus se a coetu infidelium segregavit, et speciale signum fidei accepit; et ideo requies illa quae hominibus post mortem datur, sinus Abrahae dicitur, ut patet per Augustinum, 11 super Genes. ad litteram (cap. 34). Sed animae sanctorum post mortem non omni tempore eamdem quietem habuerunt: quia post Christi adventum habent plenam quietem, divina visione perfruentes; sed ante Christi adventum habebant quidem quietem per immunitatem poenae, sed non habebant quietem desiderii per consecutionem finis. Et ideo status sanctorum ante Christi adventum potest considerari et secundum id quod habebat de requie, et sic dicitur sinus Abrahae; potest etiam considerari quantum ad id quod eis de requie deerat; et sic dicitur limbus inferni. Limbus ergo inferni et sinus Abrahae fuerunt ante Christi adventum unum per accidens, et non per se; et ideo nihil prohibet post Christi adventum esse sinum Abrahae omnino diversum a limbo: quia ea quae sunt unum per accidens, separari contingit.

Ad primum ergo dicendum, quod quantum ad id quod habebat de bono status sanctorum patrum, sinus Abrahae dicebatur; sed quantum ad id quod habebat de defectu (1), dicebatur infernus; et sic

(1) *Al.* defectum.

nec sinus Abrahae in malum accipitur, nec infernus in bonum; quamvis quodammodo sint unum.

Ad secundum dicendum, quod sicut requies sanctorum patrum ante Christi adventum dicebatur sinus Abrahae, ita et post Christi adventum, sed diversimode: quia enim ante Christi adventum sanctorum requies habebat defectum requiei adjunctum, dicebatur idem infernus et sinus Abrahae, unde ibi non videbatur Deus; sed quia post Christi adventum sanctorum requies est completa, cum Deum videant, talis requies dicitur sinus Abrahae, et nullo modo infernus; et ad hunc sinum Abrahae Ecclesia orat fideles perduci.

Unde patet responsio ad tertium; et sic est intelligenda quaedam Glossa quae habetur Lucae 16, super illud: *Factum est ut moreretur mendicus etc.*, quae sic dicit: *Sinus Abrahae est requies beatorum pauperum, quorum est regnum caelorum.*

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod receptacula animarum post mortem dupliciter distingui possunt; aut secundum situm, aut secundum locorum qualitatem, prout scilicet in aliquibus locis poenas vel praemia recipiunt animae. Si ergo consideretur limbus patrum et infernus secundum locorum qualitatem praedictam, sic non est dubium quod distinguuntur: tum quia in inferno est poena sensibilis, quae in limbo patrum non erat: tum etiam quia in inferno est poena aeterna; sed in limbo patrum detinebantur sancti temporaliter tantum. Sed si considerentur quantum ad situm loci; sic probabile est quod idem locus, vel quasi continuus, sit infernus et limbus; ita tamen quod quaedam superior pars inferni limbus patrum dicatur. Existentes enim in inferno, secundum diversitatem culpae diversam sortiuntur et poenam; et ideo secundum quod gravioribus peccatis etiam irretiuntur damnati, secundum hoc obscuriorem et profundiorem locum obtinent in inferno; unde sancti patres, in quibus minimum erat de ratione culpae, supremum et minus tenebrosum locum habuerunt omnibus puniendis.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum hoc quod infernus et limbus sunt idem quantum ad situm, dicitur Christus infernum momordisse, et in infernum descendisse, quando patres a limbo eripuit suo descensu.

Et per hoc patet solutio ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod Job non descendit ad infernum damnatorum, sed in limbum patrum; qui quidem dicitur profundissimus locus, non quidem respectu locorum poenalium, sed in comparatione ad alia loca, quia sub eodem includitur omnis locus poenarum. Vel dicendum, sicut Augustinus solvit, 12 super Genes. ad litteram (cap. 33), de Jacob sic dicens: *Illud quod Jacob dicit ad filios suos: Deducetis senectutem meam cum tristitia ad inferos: videtur hoc magis timuisse, ne nimia tristitia sic perturbaretur, ne ad requiem beatorum iret, sed ad inferos peccatorum.* Et similiter potest exponi verbum Job eadem ratione, ut sit verbum magis timentis quam asserentis.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod limbus patrum et limbus puerorum absque dubio differunt secundum qualitatem praemii vel poenae: pueris enim non adest spes beatae vitae quae patribus in limbo aderat, in quibus etiam lumen fidei et gratiae refulgebat. Sed quantum ad situm, probabiliter creditur utrorumque idem locus fuisse; nisi quod requies beatorum adhuc erat in superiori loco quam limbus puerorum, sicut de limbo et inferno dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod ad culpam originalem non eodem modo se habebant patres et pueri. In patribus enim originalis culpa expiata erat, secundum quod erat infectiva personae: remanebat tamen impedimentum ex parte naturae, pro qua nondum fuerat (1) plenarie satisfactum. Sed in pueris est impedimentum et ex parte personae et ex parte naturae; et ideo pueris et patribus diversa receptacula assignantur.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus loquitur de poenis quae debentur alicui ratione personae suae, inter quos mitissimam poenam habent qui solo originali peccato gravantur: sed adhuc est mitior poena eorum quos non impedit a perceptione gloriae defectus personae, sed solus defectus naturae, ut ipsa dilatio gloriae quaedam poena dicatur.

ARTICULUS III.

Utrum debeant tot receptacula distingui.

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod non debeant tot receptacula distingui. Sicut enim receptacula debentur animabus post mortem pro peccato, ita et pro merito. Sed ratione meriti non debetur nisi unum tantum receptaculum, scilicet paradisus. Ergo nec ratione peccatorum debetur nisi unum receptaculum.

2. Praeterea, receptacula assignantur animabus post mortem ratione meritorum vel demeritorum. Sed non est locus in quo merentur vel demerentur. Ergo unum tantum receptaculum debet eis assignari post mortem.

3. Praeterea, loca poenalia debent respondere ipsis culpis. Sed non sunt nisi tria genera culparum; scilicet originalis, venialis, et mortalis. Ergo non debent esse nisi tria receptacula poenalia.

4. Sed contra, videtur quod debeant esse multo plura quam assignentur. Aer enim iste caliginosus est daemonum carcer, ut patet 2 Petr. 3; nec tamen computatur inter quinque receptacula, quae a quibusdam assignantur. Ergo sunt plura receptacula quam quinque.

5. Praeterea, alius est paradisus terrestris, et alius paradisus caelestis. Sed quidam post statum hujus vitae ad paradisum terrestrem sunt translati, sicut de Enoch et Elia dicitur. Cum ergo paradisus terrestris inter quinque receptacula non computetur, videtur quod sint plura quam quinque.

6. Praeterea, cuilibet statui peccantium debet aliquis locus (2) poenalis respondere. Sed si ponatur aliquis in originali peccato decedere cum solo veniali peccato, nullum receptaculorum assignatorum ei competet; constat enim quod in paradiso non esset, cum gratia careret; sed eadem ratione nec in limbo patrum; similiter nec in limbo puerorum, cum in limbo puerorum non sit poena sensibilis, quae tali debetur ratione venialis peccati; similiter nec in purgatorio, quia ibi non est nisi poena temporalis, huic autem debetur poena perpetua; similiter nec in inferno damnatorum,

(1) *Al.* fuit.
(2) *Al. deest* locus.

quia mortali peccato caret. Ergo oportet ponere sextum receptaculum.

7. Praeterea, diversae sunt quantitates praemiorum et poenarum secundum differentias culparum et meritorum. Sed infiniti sunt gradus culparum et meritorum. Ergo infinita debent distingui receptacula, in quibus puniantur vel praemientur post mortem.

8. Praeterea, animae quandoque puniuntur in locis in quibus peccaverunt, ut per Gregorium patet in 4 Dialog. Sed peccaverunt in loco in quo nos habitamus. Ergo hic locus debet computari inter receptacula; et praecipue cum aliqui in hoc mundo pro peccatis suis puniantur, ut supra, dist. 15, dixit Magister.

9. Praeterea, sicut aliqui in gratia decedentes habent aliqua pro quibus sunt digni poena; ita aliqui in peccato mortali decedentes habent aliqua bona, pro quibus essent digni praemio. Sed decedentibus in gratia cum peccatis venialibus assignatur aliquod receptaculum, in quo puniuntur antequam praemia consequantur, scilicet purgatorium. Ergo et eadem ratione e contrario debet esse de illis qui in mortali peccato decedunt cum bonis operibus aliquibus.

10. Praeterea, sicut patres retardabantur a plena gloria animae ante Christi adventum, ita et nunc a gloria corporis. Ergo sicut distinguitur receptaculum sanctorum ante Christi adventum ab eo in quo nunc recipiuntur, ita debet receptaculum nunc distingui ab eo in quo recipientur post resurrectionem.

Solutio. Respondeo dicendum, quod receptacula animarum distinguuntur secundum diversos status earum. Anima autem conjuncta mortali corpori habet statum merendi; sed exuta corpore est in statu recipiendi pro meritis bonum vel malum. Ergo post mortem vel est in statu recipientis finale praemium, vel est in statu quo impeditur ab illo. Si autem est in statu recipientis finalem retributionem, hoc est dupliciter: vel quantum ad bonum, et sic est paradisus; vel quantum ad malum; et sic ratione actualis culpae est infernus, ratione autem originalis est limbus puerorum. Si autem est in statu quo impeditur a finali retributione consequenda; vel hoc est propter defectum personae; et sic est purgatorium, in quo detinentur animae, ne statim praemium consequantur propter peccata quae commiserunt; vel propter defectum naturae, et sic est limbus patrum, in quo detinebantur patres a consecutione gloriae propter reatum humanae naturae, qui nondum poterat expiari.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum contingit uno modo, sed malum multifarie, sicut patet per Dionysium 4 cap. de Div. Nom. et per Philosophum in 2 Ethic. (cap. 5, vel 7); et propter hoc non est inconveniens si locus retributionis est unus, loca vero poenarum sunt plura.

Ad secundum dicendum, quod status merendi vel demerendi est unus status, cum ejusdem sit posse mereri et demereri; et ideo convenienter debetur omnibus unus locus. Sed eorum qui recipiunt pro meritis, sunt status diversi; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod pro culpa originali potest aliquis puniri dupliciter, ut ex dictis patet; vel ratione personae, vel ratione naturae tantum; et ideo illi culpae respondet duplex limbus.

Ad quartum dicendum, quod aer iste caliginosus non assignatur daemonibus quasi locus in quo recipiant retributionem pro meritis, sed quasi competens officio eorum, inquantum deputantur nobis ad exercitium; et ideo inter receptacula de quibus nunc agitur, non computatur; primo enim deputatur eis ignis inferni, ut patet (1) Matth. 25.

Ad quintum dicendum, quod paradisus terrestris pertinet magis ad statum viatoris quam ad statum recipientis pro meritis; et ideo inter receptacula de quibus nunc agitur, non computatur.

Ad sextum dicendum, quod illa positio est impossibilis, ut in dist. 2 dictum est; si tamen esset possibilis, talis in inferno puniretur in aeternum. Quod enim veniale peccatum in purgatorio temporaliter puniatur, accidit ei inquantum gratiam habet adjunctam; unde si adjungatur mortali, quia est sine gratia, poena aeterna punietur in inferno. Et quia iste qui cum originali peccato decedit, habet veniale sine gratia, non est inconveniens, si ponitur aeternaliter puniri.

Ad septimum dicendum, quod diversitas graduum in poenis vel praemiis non diversificat statum, secundum cujus diversitatem, receptacula distinguuntur; et ideo ratio non sequitur.

Ad octavum dicendum, quod hoc quod animae separatae aliquando in loco nostrae habitationis puniuntur, non propter hoc est quod locus iste sit proprius locus poenarum; sed hoc fit ad nostram instructionem, ut earum poenas videntes retrahamur a culpis. Quod autem animae existentes in carne hic puniuntur pro peccatis, non pertinet ad propositum: quia talis poena non trahit hominem extra statum merentis vel demerentis. Nunc autem agimus de receptaculis quae debentur animae post statum meriti vel demeriti.

Ad nonum dicendum, quod malum non potest esse pure absque omni commixtione boni, sicut bonum summum est absque omni commixtione mali; et ideo illi qui ad beatitudinem, quae summum bonum est, transferendi sunt, debent esse ab omni malo purgati; et propter hoc oportet esse locum in quo tales purgentur, si hinc non omnino purgati exeant. Sed illi qui in infernum detrudentur, non erunt immunes ab omni bono; et ideo non est simile: quia in inferno existentes praemium bonorum suorum recipere possunt inquantum bona praeterita eis valent ad mitigationem poenae.

Ad decimum dicendum, quod in gloria animae consistit praemium essentiale; sed gloria corporis, cum redundet ex anima, tota consistit in anima quasi originaliter; et ideo carentia gloriae animae diversificat statum, non autem carentia gloriae corporis; et propter hoc etiam idem locus, scilicet caelum empyreum, debetur animabus sanctis exutis a corpore, et conjunctis corporibus gloriosis; non autem idem locus debetur animabus patrum ante perceptionem gloriae animae, et post perceptionem ipsius.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de suffragiis mortuorum; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° utrum suffragia quae per unum fiunt, alii prodesse possint; 2.° quibus prosint; 3.° quae suffragia prosint; 4.° quantum prosint.

---

(1) *Al. deest* patet.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum suffragia per unum facta alii prodesse possint. (*Quol.* 2, *art.* 16.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod suffragia per unum facta alii prodesse non possint. Gal. 6, 6: *Quae enim seminaverit homo, haec et metet.* Sed si unus ex suffragiis alterius fructum consequeretur, meteret ab aliis seminata. Ergo ex suffragiis aliorum nullus fructum consequitur.

2. Praeterea, ad justitiam Dei pertinet ut unicuique retribuatur pro meritis; unde Psal. 61, 13: *Tu reddes unicuique secundum opera sua.* Sed justitiam Dei deficere impossibile est. Ergo impossibile est quod unus ex operibus alterius juvetur.

3. Praeterea, secundum eamdem rationem est opus meritorium et laudabile, quia scilicet inquantum est voluntarium. Sed ex opere unius non laudatur alter. Ergo nec opus unius potest esse alteri meritorium et fructuosum.

4. Praeterea, ad divinam justitiam pertinet similiter bona reddere pro bonis, et mala pro malis. Sed nullus punitur pro malis alterius; immo, ut dicitur Ezech. 18, 20: *anima quae peccaverit, ipsa morietur.* Ergo nec unus juvatur per bona alterius.

Sed contra est quod dicitur in Psal. 118, 64: *Particeps ego sum omnium timentium te etc.*

Praeterea, omnes fideles per caritatem uniti, sunt unius corporis Ecclesiae membra. Sed unum membrum juvatur per alterum. Ergo et unus homo potest ex meritis alterius juvari.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod mortui non possunt juvari ex operibus vivorum. Primo per hoc quod dicit Apostolus 2 Corinth. 5: *Omnes nos oportet manifestari ante tribunal Christi, ut recipiat unusquique propria corporis quae gessit.* Ergo ex his quae post mortem hominis geruntur, quando extra corpus erit, nihil ei accrescere poterit ex aliquibus operibus.

2. Praeterea, hoc idem videtur ex hoc quod habetur Apocal. 14, 13: *Beati mortui qui in Domino moriuntur;* et subdit: *Opera enim illorum sequuntur illos.*

3. Praeterea, proficere ex aliquo opere est solum in via existentis (1). Sed homines post mortem jam non sunt viatores, quia de eis hoc intelligitur quod legitur Job (19, 8): *Semitam meam circumsepsit, et transire non possum.* Ergo mortui de suffragiis alicujus juvari non possunt.

4. Praeterea, nullus juvatur ex opere alterius, nisi sit aliqua vitae communicatio inter eos. Sed nulla communicatio est mortuorum ad vivos, secundum Philosophum in 1 Ethic. (cap. 11). Ergo suffragia vivorum mortuis non prosunt.

Sed contra est quod habetur 2 Mach. 12, 46: *Sancta et salubris est cogitatio pro defunctis exorare, ut a peccatis solvantur.* Sed hoc esset inutile nisi eos juvaret. Ergo suffragia vivorum mortuis prosunt.

Praeterea, Augustinus dicit in lib. de Cura pro mortuis agenda (cap. 1): *Non parva est universae Ecclesiae, quae in hac consuetudine claret, auctoritas, ut in precibus sacerdotis quae Domino Deo ad ejus altare funduntur, locum suum etiam habeat commendatio mortuorum.* Quae quidem consuetudo ab ipsis Apostolis inchoavit, ut dicit Damascenus in quodam sermone de suffragiis mortuorum sic dicens: *Mysteriorum conscii discipuli Salvatoris et sacri Apostoli, in tremendis et vivificis mysteriis memoriam fieri eorum qui fideliter dormierunt, sanxerunt.* Quod etiam patet per Dionysium in ult. cap. cael. Hierar., ubi ritum commemorat quo in primitiva Ecclesia pro mortuis orabatur; ubi etiam Dionysius asserit suffragia vivorum mortuis prodesse. Ergo hoc indubitanter credendum est.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod suffragia per peccatores facta mortuis non prosint. Quia, ut dicitur Joan. 9, 31: *Peccatores Deus non exaudit.* Sed si orationes eorum prodessent illis pro quibus orant, a Deo exaudirentur. Ergo suffragia per eos facta mortuis non prosunt.

2. Praeterea, Gregorius in Pastorali (part. 1, cap. 10), dicit: *Cum is qui displicet ad intercedendum mittitur, irati animus ad deteriora provocatur.* Sed quilibet peccator Deo displicet. Ergo per peccatorum suffragia Deus ad misericordiam non flectitur; et ita alia suffragia non prosunt.

3. Praeterea, opus alicujus magis videtur esse fructuosum facienti quam alteri. Sed peccator per opera sua nihil meretur sibi. Ergo multo minus potest alteri mereri.

4. Praeterea, omne opus meritorium oportet esset vivificatum, idest caritate informatum. Sed opera per peccatores facta, sunt mortua. Ergo non possunt per ea juvari mortui pro quibus fiunt.

5. Sed contra est quod nullus potest scire pro certo de altero, utrum sit in statu culpae vel gratiae. Si ergo illa tantum suffragia prodessent quae fiunt per eos qui sunt in gratia, non posset homo scire per quos suffragia conquireret suis defunctis; et ita multi a suffragiis procurandis retraherentur.

Praeterea, sicut Augustinus dicit in littera, secundum hoc juvatur aliquis mortuus ex suffragiis, secundum quod dum viveret, meruit ut juvaretur post mortem. Ergo valor suffragiorum mensuratur secundum conditiones ejus pro quo fiunt. Non ergo differt, ut videtur, utrum per bonos vel per malos fiant.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod suffragia quae a vivis pro mortuis fiunt, facientibus non prosint. Quia si aliquis pro altero debitum solveret, secundum humanam justitiam, ipse a debito proprio non absolveretur. Ergo per hoc quod aliquis suffragia faciens debitum solvit pro illo pro quo facit, ex hoc a debito proprio non absolvitur.

2. Praeterea, unusquisque debet quod facit, facere meliori modo quo potest. Sed melius est juvare duos quam unum. Si ergo qui per suffragia debitum mortui solvit, a proprio debito liberatur, videtur quod nunquam deberet aliquis pro seipso satisfacere, sed semper pro alio.

3. Praeterea, si satisfactio alicujus pro alio satisfacientis aequaliter prodesset sibi ut ei pro quo

(1) *Al.* est solum via exeuntis.

satisfacit; eadem ratione aequaliter valebit et ratio, si pro eodem satisfacit simul; similiter et quarto, et sic deinceps. Ergo unus posset una satisfactione pro omnibus satisfacere; quod est absurdum.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. 34: *Oratio mea in sinu meo convertetur*. Ergo eadem ratione et suffragia quae pro aliis fiunt, facientibus prosunt.

Praeterea, Damascenus dicit, in sermone de his qui in fide dormierunt: *Quemadmodum unguento vel alio oleo sancto circumlinire volens infirmum, primo ille scilicet participat unctionem, deinde sic perungit laborantem: sic quicumque pro proximi salute agonizat, primum sibi ipsi prodest, deinde proximo*. Et sic habetur propositum.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod actus noster ad duo valere potest. Primo ad aliquem statum acquirendum, sicut per opus meritorium homo acquirit statum beatitudinis. Secundo ad aliquid consequens statum (puta ad aliquam beatitudinem) accidentalem, vel dimissionem poenae. Ad utrumque autem horum actus noster dupliciter valere potest; uno modo per viam meriti, alio modo per viam orationis. Et est differentia inter istas duas vias, ut in 15 dist. dictum est; quia meritum innititur justitiae; sed orans impetrat petitum ex sola liberalitate ejus qui oratur. Dicendum ergo, quod opus unius nullo modo potest alteri valere ad statum consequendum per viam meriti, ut scilicet ex his quae ego facio, aliquis mereatur vitam aeternam; quia sors gloriae redditur secundum mensuram (1) accipientis. Unusquisque autem ex suo actu disponitur, et non ex alieno; et dico dispositionem dignitatis ad praemium. Sed per viam orationis etiam quantum ad statum consequendum, opus unius alteri, dum est in via, valere potest; sicut quod unus homo impetrat alteri primam gratiam. Cum enim impetratio orationis sit secundum liberalitatem Dei qui oratur, ad omnia illa impetratio orationis se potest extendere quae potestati divinae subsunt ordinate (2). Sed quantum ad aliquid quod est consequens vel accessorium ad statum, opus unius potest valere alteri non solum per viam orationis, sed etiam per viam meriti. Quod quidem dupliciter contingit. Vel propter communicantiam in radice operis, quae est caritas in operibus meritoriis; et ideo omnes qui invicem caritate connectuntur, aliquod emolumentum ex mutuis operibus reportant, tamen secundum mensuram status uniuscujusque, quia etiam in patria unusquisque de bonis gaudebit alterius; et inde est quod articulus fidei ponitur Sanctorum communio. Alio modo ex intentione facientis, qui aliqua opera specialiter ad hoc facit ut talibus prosint; unde ista opera quodammodo efficiuntur eorum pro quibus fiunt, quasi eis a faciente collata: unde possunt eis valere vel ad impletionem satisfactionis, vel ad quidquid hujusmodi, quod statum non mutat.

Ad primum ergo dicendum, quod messio illa est perceptio vitae aeternae, sicut habetur Joan. 4, 36: *Et qui metit . . . fructum congregat in vitam aeternam*. Sors autem vitae aeternae non datur alicui nisi pro operibus propriis: quia etiam si aliquis alteri impetret ut ad vitam aeternam perveniat, nunquam tamen hoc fit nisi mediantibus operibus propriis, dum scilicet precibus alicujus gratia alicui datur, per quam meretur vitam aeternam.

Ad secundum dicendum, quod opus quod pro aliquo fit, efficitur ejus pro quo fit: et similiter opus quod est ejus qui mecum est unum, est quodammodo et meum; unde non est contra divinam justitiam, si unus fructum percipit de operibus factis ab eo qui est unum secum caritate, vel ab operibus pro se factis. Hoc etiam secundum humanam justitiam contingit, ut satisfactio unius pro alio accipiatur.

Ad tertium dicendum, quod laus non datur alicui nisi secundum ordinem ejus ad actum: unde laus est ad aliquid, ut dicitur in 1 Ethic. (cap. 12 vel 18). Et quia ex opere alterius nullus efficitur vel ostenditur bene dispositus vel male ad aliquid; inde est quod nullus laudatur ex operibus alterius nisi per accidens, secundum quod ipse est aliquo modo illorum operum causa, auxilium vel consilium praebendo, vel inducendo, vel quocumque alio modo. Sed opus est meritorium alicui non solum considerata ejus dispositione, sed etiam quantum ad aliquid consequens dispositionem vel statum ejus, ut ex dictis patet.

Ad quartum dicendum, quod auferre alicui quod sibi debetur, hoc directe justitiae repugnat; sed dare aliquid alicui quod ei non debetur, hoc non est justitiae contrarium, sed justitiae metas excedit; est enim liberalitatis. Non autem posset aliquis laedi ex malis alterius nisi aliquid ei de suo subtraheretur: et ideo non ita contingit quod aliquis puniatur pro peccatis alterius, sicut quod emolumentum percipiat ex bonis alterius.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod caritas, quae est vinculum uniens membra Ecclesiae, non solum ad vivos se extendit, sed etiam ad mortuos qui in caritate decedunt; caritas enim vita corporis non finitur; 1 Corinth. 13, 8; *Caritas nunquam excidit*. Similiter etiam mortui in memoria hominum viventium vivunt; et ideo intentio viventium ad eos dirigi potest; et sic suffragia vivorum dupliciter mortuis prosunt, sicut et vivis; et propter caritatis unionem, et propter intentionem ad eos directam. Non tamen sic eis valere credenda sunt vivorum suffragia, ut status eorum mutetur de miseria in felicitatem, vel e converso; sed valent ad diminutionem poenae, vel aliquid hujusmodi, quod statum mortui non transmutat.

Ad primum ergo dicendum, quod homo, dum in corpore vixit, meruit ut haec ei valerent post mortem; et ideo si post hanc vitam eis juvatur, nihilominus hoc procedit ex his quae in corpore gessit. Vel dicendum, secundum Joannem Damascenum in sermone praedicto, quod hoc est intelligendum quantum ad retributionem quae fiet in finali judicio, quae erit aeternae gloriae vel aeternae miseriae, in qua quilibet recipiet solum secundum quod ipse in corpore gessit. Interim autem juvari possunt vivorum suffragiis.

Ad secundum dicendum, quod auctoritas illa expresse loquitur de sequela aeternae retributionis: quod patet ex hoc quod praemittitur: *Beati mortui qui in Domino moriuntur*. Vel dicendum, quod opera pro eis facta, sunt et quodammodo eorum, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod quamvis animae post mortem non sint simpliciter in statu viae, ta-

---

(1) *Al.* reddit mensuram.
(2) *Nicolai*: ordinata.

men quantum ad aliquid adhuc sunt in via, inquantum scilicet eorum progressus adhuc retardatur ab ultima retributione: ideo simpliciter eorum via est circumsepta, ut non possint ulterius transmutari secundum statum felicitatis et miseriae; sed quantum ad hoc non est circumsepta, quin quantum ad hoc quod detinentur ab ultima retributione, possint ab aliis juvari; quia secundum hoc adhuc sunt in via.

Ad quartum dicendum, quod quamvis communicatio civilium operum, de qua Philosophus loquitur, non possit esse mortuorum ad vivos, quia mortui extra vitam civilem sunt; potest tamen esse eorum communicatio quantum ad opera spiritualis vitae, quae est per caritatem ad Deum, cui mortuorum spiritus vivunt.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in suffragiis quae fiunt per malos, duo possunt considerari. Primo ipsum opus operatum, sicut sacrificium altaris: et quia nostra sacramenta ex seipsis efficaciam habent absque opere operantis, quam aequaliter explent per quoscumque fiant; quantum ad hoc suffragia per malos facta defunctis prosunt. Alio modo quantum ad opus operantis; et sic distinguendum est. Quia operatio peccatoris suffragia facientis potest uno modo considerari, ut est ejus; et sic nullo modo meritoria esse potest nec sibi nec alii: alio modo, inquantum est alterius: quod dupliciter contingit. Uno modo inquantum peccator suffragia faciens gerit personam totius Ecclesiae, sicut sacerdos cum dicit in Ecclesia exequias mortuorum: et quia ille intelligitur facere cujus nomine vel vice fit, ut patet per Dionysium in 15 cap. cael. Hier.; inde est quod suffragia talis sacerdotis, quamvis sit peccator, pro defunctis prosunt. Alio modo quando agit ut instrumentum alterius. Opus enim ministri (1) est magis principalis agentis. Unde quamvis ille qui agit ut instrumentum alterius, non sit in statu merendi, actio tamen ejus potest esse meritoria ratione principalis agentis; sicut si servus in peccato existens quodcumque opus misericordiae facit ex praecepto domini sui caritatem habentis. Unde si aliquis in caritate decedens praecipiat sibi suffragia fieri, vel alius praecipiat caritatem habens, illa suffragia valent defunctis, quamvis illi per quos fiant, in peccato existant. Magis tamen valerent, si in caritate essent; quia tunc ex duabus partibus opera illa meritoria essent.

Ad primum ergo dicendum, quod oratio per peccatorem facta quandoque non est peccatoris, sed alterius; et ideo secundum hoc digna est ut a Deo exaudiatur. Tamen etiam quandoque Deus peccatores audit, scilicet quando peccatores petunt aliquid Deo acceptum: non enim justis solis, sed etiam peccatoribus Deus bona sua providet, ut patet Matth. 5: non autem ex eorum meritis, sed ex sua clementia: et ideo Joan. 9, super illud, *Peccatores Deus non audit*, dicit Glossa, quod loquitur inunctus, idest non adhuc plene videns.

Ad secundum dicendum, quod quamvis ex parte ejus qui displicet, oratio peccatoris non sit accepta; tamen ratione alterius, cujus vice vel imperio agitur, potest esse Deo accepta.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod peccator faciens hujusmodi suffragia nullum reportat commodum, contingit ex hoc quod non est capax talis profectus propter propriam indispositionem; et tamen alii qui non est indispositus, aliquo modo valere potest, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod quamvis opus peccatoris non sit vivum inquantum est ejus, potest tamen esse vivum inquantum est alterius, ut dictum est.

Sed quia rationes quae sunt in oppositum, videntur concludere quod non differat utrum quis suffragia procuret per bonos vel per malos; ideo ad eas etiam est respondendum.

Ad quintum dicendum, quod quamvis aliquis pro certo scire non possit de altero an sit in statu salutis, tamen potest probabiliter aestimare ex his quae exterius videt de homine: ex fructu enim suo arbor cognoscitur, ut dicitur Matth. 7.

Ad sextum dicendum, quod ad hoc quod suffragium alicui valeat, requiritur et ex parte ejus pro quo fit, capacitas hujus valoris; et hanc homo acquisivit per opera propria quae gessit in vita: et sic loquitur Augustinus. Requiritur nihilominus qualitas operis, quae prodesse debet: et haec non pendet ex eo pro quo fit, sed magis ex eo qui facit vel exequendo vel imperando.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod opus suffragii quod pro altero fit, potest considerari dupliciter. Uno modo ut est expiativum poenae per modum cujusdam recompensationis, quae in satisfactione attenditur; et hoc modo opus suffragii, quod reputatur quasi ejus pro quo fit, ita absolvit eum a debito poenae quod non absolvit facientem a debito poenae propriae; quia in tali recompensatione consideratur aequalitas justitiae; opus autem istud satisfactorium ita potest adaequari reatui uni quod alteri non aequatur. Reatus enim duorum peccatorum majorem satisfactionem requirunt quam reatus unius. Alio modo potest considerari inquantum est meritorium vitae aeternae, quod habet inquantum procedit ex radice caritatis; et secundum hoc non solum prodest ei pro quo fit, sed facienti magis.

Et per hoc patet solutio ad objecta. Primae enim rationes procedebant de opere suffragii secundum quod est satisfactorium; sed aliae secundum quod est meritorium.

ARTICULUS II.

Utrum suffragia prosint existentibus in inferno.
(*Quol.* 2, *cap.* 16.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod suffragia prosunt existentibus in inferno, per hoc quod habetur 2 Mach. 12, 40 quod *invenerunt sub tunicis interfectorum de donariis idolorum, a quibus lex probibet Judaeos;* et tamen post subditur, quod *Judas duodecim millia drachmas argenti misit Hierosolymam offerri pro peccatis mortuorum.* Constat autem illos mortaliter peccasse, contra legem agentes, et ita in mortali peccato decessisse, et ita ad infernum esse translatos. Ergo in inferno existentibus suffragia prosunt.

2. Praeterea, in littera habetur ex verbis Augustini, quod quibus valent suffragia, vel ad hoc prosunt ut sit plena remissio, vel ad hoc ut tolerabilior sit eorum damnatio. Sed soli illi qui sunt in inferno, damnati esse dicuntur. Ergo etiam existentibus in inferno suffragia prosunt.

(1) *Al.* ministerii. *Forte legendum* instrumenti.

3. Praeterea, Dionysius in ult. cap. cael. Hierar. dicit: *Si hic justorum orationes et secundum hanc vitam, quanto magis post mortem in his qui digni sunt, sacris orationibus operantur tantummodo?* Ex quo potest accipi, quod suffragia magis prosunt mortuis quam etiam vivis. Sed vivis prosunt etiam in peccato mortali existentibus; cum quotidie oret Ecclesia pro peccatoribus, ut convertantur ad Deum. Ergo etiam mortuis in peccato mortali suffragia valent.

4. Praeterea, in vitis Patrum legitur, quod etiam Damascenus in sermone suo refert, quod Macarius inventa in via calvaria cujusdam defuncti, oratione praemissa quaesivit cujus caput fuisset, et caput dedit responsum, quod fuerat sacerdotis gentilis, qui in inferno erat damnatus, et tamen confessus est oratione Macarii se et alios juvari. Ergo suffragia Ecclesiae etiam existentibus in inferno prosunt.

5. Praeterea, Damascenus in eodem sermone narrat, quod Gregorius pro Trajano orationem fundens audivit vocem sibi divinitus allatam (1): *Vocem tuam audivi, et* (2) *veniam Trajano do*; cujus rei, ut Damascenus dicit in dicto sermone, testis est oriens omnis et occidens. Sed constat Trajanum in inferno fuisse: quia multorum martyrum necem amaram instituit, ut ibidem Damascenus dicit. Ergo suffragia etiam valent existentibus in inferno.

Sed contra est quod dicit Dionysius, 7 cap. cael. Hier.: *Summus sacerdos pro immundis non orat, quia in hoc averteretur a divino ordine;* et Commentator, ibidem, dicit, quod *peccatoribus non orat remissionem, quia non audiretur pro illis.* Ergo non valent existentibus in inferno suffragia.

Praeterea, Gregorius dicit in 34 Moral. (cap. 16): *Eadem causa est cur non oretur tunc,* scilicet post diem judicii, *pro hominibus aeterno igne damnatis, quae nunc causa est ut non oretur pro diabolo, angelisque ejus aeterno supplicio damnatis: quae etiam nunc causa est ut non orent sancti pro hominibus infidelibus impiisque (3) defunctis: quia de eis utique, quos aeterno damnatos supplicio jam noverunt, ante illum justi judicis conspectum orationis suae meritum cassari refugiunt.* Ergo suffragia damnatis in inferno non valent.

Praeterea, in littera habetur ex verbis Augustini: *Qui sine fide operante per dilectionem, ejusque sacramentis, a corpore exeunt, frustra illis a suis hujusmodi officia impenduntur.* Sed omnes damnati sunt hujusmodi. Ergo suffragia damnatis in inferno non prosunt.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod nec etiam existentibus in purgatorio. Quia purgatorium pars quaedam inferni est. Sed in inferno nulla est redemptio; et Psal. 6, 6, dicit: *In inferno autem quis confitebitur tibi?* Ergo suffragia his qui sunt in purgatorio, non valent.

2. Praeterea, poena purgatorii est finita. Si ergo per suffragia aliquid de poena dimittitur, tantum poterunt multiplicari suffragia, quod tota tolletur, et ita peccatum remanebit totaliter impunitum; quod repugnare videtur divinae justitiae.

3. Praeterea, ad hoc animae in purgatorio detinentur, ut ibi purgatae, purae ad regnum perveniant. Sed non potest purgari anima nisi aliquid circa ipsam fiat. Ergo suffragia facta per vivos poenam purgatorii non diminuunt.

4. Praeterea, si suffragia existentibus in purgatorio valerent, maxime ea viderentur valere quae sunt ad eorum imperium facta. Sed haec non semper valent; sicut si aliquis decedens disponit tot suffragia pro se fieri, quae si facta essent, sufficerent ad totam poenam abolendam. Posito ergo quod hujusmodi suffragia differantur quousque ille poenam evasit, ista suffragia ei nihil proderunt: non enim potest dici quod ei prosint antequam fiant; postquam autem sunt facta, eis non indiget, quia jam poenam evasit. Ergo suffragia existentibus in purgatorio non valent.

Sed contra est quod dicitur in littera ex verbis Augustini, quod suffragia prosunt his qui sunt mediocriter boni vel mali. Sed tales sunt qui in purgatorio detinentur. Ergo etc.

Praeterea, Dionysius dicit in 7 cap. cael. Hierar. quod divinus sacerdos pro mortuis orans, pro illis orat qui sancte vixerunt, et tamen aliquas maculas habuerunt ex infirmitate humana contractas. Sed tales in purgatorio detinentur. Ergo etc.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod suffragia valent pueris in limbo existentibus. Quia illi non detinentur nisi pro peccato alieno. Ergo maxime decens est ut ipsi juventur suffragiis alienis.

2. Praeterea, in littera habetur ex verbis Augustini, quod suffragia Ecclesiae pro non valde malis propitiationes sunt. Sed pueri non computantur inter valde malos, cum mitissima sit eorum poena. Ergo suffragia Ecclesiae eos juvant.

Sed contra est quod habetur in littera ab Augustino, quod suffragia non prosunt illis qui sine fide operante per dilectionem hinc exierunt. Sed pueri hoc modo exierunt. Ergo eis suffragia non prosunt.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod aliquo modo prosunt sanctis existentibus in patria, per hoc quod habetur in collecta Missae: *Sicut sanctis tuis prosunt ad gloriam,* scilicet sacramenta, *ita nobis proficiant ad medelam.* Sed inter alia suffragia praecipuum est sacramentum altaris. Ergo suffragia prosunt sanctis qui sunt in patria.

2. Praeterea, sacramenta efficiunt quod figurant. Sed tertia pars hostiae, scilicet in calicem missa, significat eos qui in patria vitam beatam ducunt, ut supra, dist. 12, quaest. 1, art. 3, quaestiunc. 3, ad 4, dictum est. Ergo suffragia Ecclesiae prosunt etiam existentibus in patria.

3. Praeterea, sancti non solum gaudent de bonis propriis, sed etiam de bonis aliorum; unde Luc. 15, 10, dicitur: *Gaudium est Angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente.* Ergo ex bonis operibus viventium, sanctorum qui sunt in patria gaudium crescit, et ita etiam eis nostra suffragia prosunt.

---

(1) *Al.* illam. *Supplementum vero quaest.* 7, *art.* 3, dicentem.

(2) Al. *quod.*

(3) Al. *ipsisque.*

4. Praeterea, Damascenus (1) in sermone de dormientibus inducens verba Chrysostomi: *Si enim gentiles,* inquit, *cum his qui abierunt, sua comburunt; quanto magis te fidelem mittere convenit cum fideli ipsius propria, non ut favilla fiant et haec velut illa, sed ut majorem hinc circumponas gloriam; et si quidem peccator fuerit qui mortuus est, ut peccamina solvas; si autem justus, ut appositio fiat mercedis et retributionis.* Et sic idem quod prius.

Sed contra est quod habetur in littera ex verbis Augustini: *Injuria est in Ecclesia orare pro martyre cujus nos debemus orationibus commendari.*

Praeterea, ejus est juvari cujus est indigere. Sed sancti in patria sunt absque omni indigentia. Ergo per suffragia Ecclesiae non juvantur.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod circa damnatos in inferno fuit duplex opinio.

Quidam enim dixerunt in hoc distinguendum esse dupliciter. Uno modo quantum ad tempus, dicentes, quod post diem judicii nullus in inferno existens aliquo suffragio juvabitur, sed ante diem judicii aliqui juvantur suffragiis Ecclesiae. Alio modo distinguebant quantum ad personas in inferno detentas, inter quas quosdam dicebant esse valde malos; qui scilicet sine fide et sacramentis Ecclesiae decesserunt; et talibus qui de Ecclesia non fuerunt, nec merito nec numero suffragia Ecclesiae prodesse possunt. Alii vero sunt non valde mali, qui scilicet de Ecclesia fuerunt numero, et fidem habentes, et sacramentis imbuti, et aliqua opera de genere bonorum facientes; et talibus suffragia Ecclesiae prodesse debent. Sed occurrebat eis quaedam dubitatio eos perturbans, quia scilicet videbatur ex hoc sequi, cum poena inferni sit finita secundum intensionem, quamvis duratione infinita existat, quod multiplicatis suffragiis poena illa auferetur; quod est error Origenis; et ideo hoc inconveniens multipliciter evadere voluerunt. Praepositivus enim dixit, quod tantum possunt suffragia pro damnatis multiplicari, quod a poena tota redduntur immunes, non autem simpliciter, ut Origenes posuit, sed ad tempus, scilicet usque ad diem judicii: tunc enim animae iterato corporibus conjunctae in poenas inferni sine spe veniae retruduntur. Sed ista opinio videtur divinae repugnare providentiae, quae nihil in rebus inordinatum relinquit. Culpa autem ordinari non potest nisi per poenam; unde non potest esse ut poena tollatur, nisi prius culpa expietur; et ideo cum culpa (2) continue maneat in damnatis, eorum poena nullatenus interrumpetur.

Et ideo Porretani alium modum invenerunt, dicentes, quod hoc modo proceditur in diminutione poenarum per suffragia, sicut proceditur in divisione linearum, quae cum sint finitae, tamen in infinitum dividi possunt, et nunquam per divisionem consumuntur, dum fit subtractio non secundum eamdem quantitatem, sed secundum eamdem proportionem; velut si primo auferatur pars quarta totius, et secundo quarta illius quartae, et iterum quarta illius quartae, et sic deinceps in infinitum. Et similiter dicunt, quod per primum suffragium diminuitur aliquota pars poenae, et per secundum pars aliqua remanentis secundum eamdem proportionem. Sed iste modus multipliciter defectivus invenitur. Primo, quia infinita divisio, quae congruit continuae quantitati, non videtur posse ad quantitatem spiritualem transferri. Secundo, quia non est aliqua ratio quare secundum suffragium minus de poena diminuat quam primum, si sit aequalis valoris. Tertio, quia poena diminui non potest nisi diminuatur et culpa, sicut nec auferri nisi ea ablata. Quarto, quia in divisione lineae tandem pervenitur ad hoc quod non est sensibile: corpus enim sensibile non est in infinitum divisibile. Et sic sequeretur quod post multa suffragia poena remanens propter sui parvitatem non sentiretur, et ita non esset poena.

Et ideo alii invenerunt alium modum. Altisiodorensis enim dixit, quod suffragia prosunt damnatis non quidem per diminutionem vel per interruptionem, sed per confortationem patientis; sicut si homo portaret grave onus, et facies sua perfunderetur aqua; sic enim confortaretur ad melius portandum, cum tamen onus suum in nullo levius fieret. Sed hoc iterum esse non potest: quia aliquis plus vel minus aeterno igne gravatur, ut Gregorius dicit, secundum meritum culpae; et inde est quod eodem igne quidam plus quidam minus cruciantur. Unde cum culpa damnati immutata remaneat, non potest esse quod levius poenam ferat. Est nihilominus et praedicta opinio praesumptuosa, utpote sanctorum dictis contraria; et vana, nulla auctoritate fulta; et nihilominus irrationalis: tum quia damnati in inferno sunt extra vinculum caritatis, secundum quam opera vivorum continuantur defunctis: tum quia totaliter ad viae terminum pervenerunt recipientes ultimam pro meritis retributionem, sicut et sancti qui sunt in patria. Quod enim adhuc restat de poena vel gloria corporis, hoc eis rationem viatoris non praebet, cum gloria essentialiter et radicaliter existat in anima; et similiter miseria damnatorum; et ideo non potest poena eorum diminui, sicut nec gloria sanctorum augeri, quantum ad praemium essentiale.

Sed tamen modus qui a quibusdam ponitur quod suffragia prosunt damnatis, posset aliquomodo sustineri; ut si dicatur quod non prosunt neque quantum ad diminutionem poenae vel interruptionem, vel quantum ad diminutionem sensus poenae; sed quia ex hujusmodi suffragiis eis aliqua materia doloris subtrahitur, quae eis esse posset, si ita se abjectos conspicerent quod pro eis nullam curam haberent vivi (1): quae materia doloris eis subtrahitur, dum suffragia pro eis fiunt. Sed istud etiam non potest esse secundum legem communem: quia, ut Augustinus dicit in lib. de cura pro Mortuis agenda (cap. 13) (quod praecipue de damnatis verum est), *ibi sunt spiritus defunctorum ubi non vident quaecumque agunt aut eveniunt in ista vita hominibus;* et ita non cognoscunt quando pro eis suffragia fiunt, nisi supra communem legem hoc remedium divinitus detur aliquibus damnatorum; quod est verbum omnino incertum.

Unde tutius est simpliciter dicere, quod suffragia non prosunt damnatis, nec pro eis Ecclesia orare intendit, sicut ex auctoritatibus inductis apparet.

Ad primum ergo dicendum, quod donaria ido-

(1) *Al. additur* dicit.
(2) *Al. deest* culpa.

(1) *Al. deest* vivi.

lorum non fuerunt inventa apud illos mortuos, ut ex eis signum accipi posset quod in reverentiam idolorum ea (1) deferrent; sed ea acceperunt ut victores quae eis jure belli debebantur; et tamen per avaritiam venialiter peccaverunt; unde non fuerunt in inferno damnati; et sic suffragia eis prodesse poterant. Vel dicendum secundum quosdam, quod in ipsa pugna videntes sibi periculum imminere, de peccato poenituerunt, secundum illud Psal. 77, 34: *Cum occideret eos, quaerebant eum.* Et hoc probabiliter potest aestimari; et ideo oblatio pro eis fuit facta.

Ad secundum dicendum, quod damnatio in verbis illis large accipitur pro quacumque punitione, ut sic includat et poenam purgatorii: quae quandoque totaliter per suffragia expiatur; quandoque autem non, sed diminuitur.

Ad tertium dicendum, quod quantum ad hoc magis acceptatur suffragium pro mortuo quam pro vivo, quia magis indiget, cum non possit auxiliari sibi, sicut vivus potest; sed quantum ad hoc vivus est melioris conditionis, quia potest transferri de statu culpae mortalis in statum gratiae, quod de mortuis dici non potest; et ideo non est eadem causa orandi pro mortuis et pro vivis.

Ad quartum dicendum, quod illud adjutorium non erat in hoc (2) quod poena eorum diminueretur; sed in hoc solo, ut ibidem dicitur, quod eo orante concedebatur eis ut mutuo se viderent; et in hoc aliquod gaudium non verum sed phantasticum habebant, dum implebatur hoc quod desiderabant; sicut et daemones gaudere dicuntur dum homines ad peccata pertrahunt, quamvis per hoc eorum poena nullatenus minuatur, sicut nec minuitur gaudium Angelorum per hoc quod malis nostris compati dicuntur.

Ad quintum dicendum, quod de facto Trajani hoc modo potest probabiliter aestimari, quod precibus Beati Gregorii ad vitam fuerit revocatus, et ibi gratiam consecutus sit, per quam remissionem peccatorum habuit, et per consequens immunitatem a poena; sicut etiam apparet in omnibus illis qui fuerunt miraculose a mortuis suscitati, quorum plures constat idolatras et damnatos fuisse. De omnibus enim similiter dici oportet, quod non erant in inferno finaliter deputati, sed secundum praesentem justitiam propriorum meritorum; secundum autem superiores causas, quibus praevidebantur ad vitam revocandi, erat de eis aliter disponendum. Vel dicendum, secundum quosdam, quod anima Trajani non fuit simpliciter a reatu poenae aeternae absoluta; sed ejus poena fuit suspensa ad tempus, scilicet usque ad diem judicii. Nec tamen oportet quod hoc fiat communiter per suffragia; quia alia sunt quae lege communi accidunt, et alia quae singulariter ex privilegio aliquibus conceduntur; sicut aliae sunt humanarum limites rerum, alia divina signa virtutum, ut Augustinus dicit in lib. de cura pro Mortuis agenda (cap. 16).

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod poena purgatorii est in supplementum satisfactionis quae non fuerat plene in corpore consummata; et ideo, quia, sicut ex praedictis patet, et ex his quae supra, dist. 20, dicta sunt, opera unius possunt valere alteri ad satisfactionem, sive vivis sive mortuis; non est dubium quin suffragia per vivos facta, existentibus in purgatorio prosint.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa loquitur de inferno damnatorum, in quo nulla est redemptio quantum ad illos qui sunt finaliter tali poenae deputati. Vel dicendum, secundum Damascenum in sermone de dormientibus, quia hujusmodi auctoritates exponendae sunt secundum causas inferiores, scilicet secundum exigentiam meritorum eorum qui poenis deputantur; sed secundum divinam misericordiam, quae vincit humana merita, ad preces justorum aliter quandoque disponitur quam sententia praedictarum auctoritatum contineat. Deus autem mutat sententiam, sed non consilium, ut dicit Gregorius; unde etiam Damascenus ponit ad hoc exempla de Ninivitis, Achab et Ezechia, in quibus apparet quod sententia contra eos lata divinitus fuit per divinam misericordiam commutata.

Ad secundum dicendum, quod non est inconveniens, si multiplicatis suffragiis poena in purgatorio existentium annihiletur: non tamen sequitur quod peccata remaneant impunita; quia poena unius pro altero suscepta alteri computatur.

Ad tertium dicendum, quod purgatio animae per poenas purgatorii non est aliud quam expiatio reatus impedientis a perceptione gloriae: et quia per poenam quam unus sustinet pro alio, potest reatus alterius expiari, ut dictum est; non est inconveniens, si per unius satisfactionem alius purgetur.

Ad quartum dicendum, quod suffragia ex duobus valent; scilicet ex opere operante, et ex opere operato. Et dico opus operatum non solum Ecclesiae sacramentum, sed effectum accidentem ex operatione; sicut ex collatione eleemosynarum consequitur pauperum relevatio, et eorum oratio pro defuncto ad Deum. Similiter opus operans potest accipi vel ex parte principalis agentis, vel ex parte exequentis. Dico ergo, quod quam cito moriens disponit aliqua suffragia sibi fieri, praemium suffragiorum plene consequitur, ante etiam quam fiant, quantum ad efficaciam suffragii, quae erat ex opere operante principalis agentis; sed quantum ad efficaciam suffragiorum quae est ex opere operato, vel ex opere operante exequentis, non consequitur fructum antequam suffragia fiant, et si prius contingat ipsum a poena purgari, quantum ad hoc fraudabitur suffragiorum fructu; quod redundabit in illos quorum culpa defraudatur. Non enim est inconveniens quod aliquis defraudetur per culpam alterius in temporalibus; poena autem purgatorii temporalis est; quamvis quantum ad retributionem nullus defraudari possit nisi per propriam culpam.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod pueri non baptizati non detinentur in limbo, nisi quia deficiunt a statu gratiae; unde cum per opera vivorum, mortuorum status mutari non possit, maxime quantum ad meritum essentialis praemii vel poenae; suffragia vivorum pueris in limbo existentibus prodesse non possunt.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis peccatum originale sit hujusmodi quod pro eo possit aliquis ab alio juvari, tamen animae puerorum in limbo existentes sunt in tali statu quod juvari non possunt: quia post hanc vitam non est tempus gratiam acquirendi.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus loquitur de non valde malis, qui tamen baptizati

(1) *Al.* eis.
(2) *Al.* deest in loc.

sunt; quod patet ex hoc quod praemittitur: *Cum ergo sacrificia sive altaris, sive quarumcumque eleemosynarum, pro baptizatis omnibus offeruntur.*

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod suffragium de sui ratione importat quamdam auxiliationem, quae non competit ei qui defectum non patitur: nulli enim juvari competit nisi in eo quo indigens est. Unde cum sancti qui sunt in patria, sint ab omni indigentia immunes, inebriati ab ubertate domus Dei; eis juvari per suffragia non competit.

Ad primum ergo dicendum, quod hujusmodi locutiones non sunt sic intelligendae quasi sancti in gloria proficiant quantum ad se, quod eorum festa recolimus; sed quia nobis proficit, qui eorum gloriam solemnius celebramus; sicut ex hoc quod Deum cognoscimus vel laudamus et sic quodammodo ejus gloria in nobis crescit; nihil Deo, sed nobis accrescit.

Ad secundum dicendum, quod quamvis sacramenta efficiant quod figurant, non tamen illum effectum suum ponunt circa omne id quod figurant: alias cum figurent Christum, in ipso Christo aliquid efficerent; quod est absurdum: sed efficiunt circa suscipientem sacramentum ex virtute ejus quod per sacramentum significatur: et sic non legitur quod sacrificia pro fidelibus defunctis oblata sanctis prosint; sed quia ex meritis sanctorum qui recoluntur vel significantur in sacramento, prosunt aliis pro quibus offeruntur.

Ad tertium dicendum, quod quamvis sancti qui sunt in patria, de omnibus bonis nostris gaudeant, non tamen sequitur quod multiplicatis nostris gaudiis eorum gaudium augmentetur formaliter, sed materialiter tantum: quia omnis passio formaliter augetur secundum rationem objecti sui. Ratio autem gaudendi in sanctis, de quibuscumque gaudent, est ipse Deus, de quo non possunt magis et minus gaudere: quia sic essentiale eorum praemium variaretur, quod consistit in hoc quod de Deo gaudent. Unde ex hoc quod bona multiplicantur, de quibus gaudendi ratio eis Deus est, non sequitur quod intensius gaudeant, sed quod de pluribus gaudeant; et ideo non sequitur quod operibus nostris juventur.

Ad quartum dicendum, quod non est intelligendum quod fiat oppositio mercedis vel retributionis illi beato per suffragia ab aliquo facta, sed facienti (1). Vel dicendum, quod ex suffragiis potest appositio mercedis fieri beato defuncto, inquantum sibi de suffragiis faciendis adhuc vivens disposuit (2), quod ei meritorium fuit.

ARTICULUS III.

Utrum non solum orationibus Ecclesiae et sacrificio altaris et eleemosynis animae defunctorum juventur.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non solum orationibus Ecclesiae et sacrificio altaris et eleemosynis animae defunctorum juventur, vel quod eis juventur praecipue. Poena enim debet per poenam recompensari. Sed jejunium magis est poenale quam eleemosyna vel oratio. Ergo jejunium magis prodesset in suffragiis quam aliquod praedictorum.

2. Praeterea, Gregorius II tribus praedictis (1) connumerat jejunium, ut habetur caus. 13, quaest. 11: *Animae defunctorum quatuor solvuntur modis: aut oblationibus sacerdotum, aut orationibus sanctorum, aut carorum eleemosynis, aut jejunio cognatorum.* Ergo insufficienter (2) ab Augustino haec enumerantur tria praedicta.

3. Praeterea, baptismus est potissimum sacramentorum, maxime quantum ad effectum. Ergo baptismus vel alia sacramenta deberent vel similiter vel magis prodesse defunctis, sicut sacramentum altaris.

4. Praeterea, hoc videtur ex hoc quod habetur 1 Corinth. 15, 29: *Si omnino mortui non resurgunt, ut quid baptizantur pro illis?* Ergo baptismus etiam valet ad suffragia defunctorum.

5. Praeterea, in diversis Missis est idem altaris sacrificium. Si ergo sacrificium computatur inter suffragia, et non Missa; videtur quod tantumdem valeat quaecumque Missa pro defuncto dicatur, sive de beata Virgine, sive de Spiritu sancto, vel quaecumque alia; quod videtur esse contra Ecclesiae ordinationem, quae specialem Missam pro defunctis instituit.

6. Praeterea, Damascenus in sermone de dormientibus, docet, ceras et oleum et hujusmodi pro defunctis offerri. Ergo non solum oblatio sacrificii altaris, sed etiam aliae oblationes debent inter suffragia mortuorum computari.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod indulgentiae quas Ecclesia largitur, etiam mortuis prosint. Primo per consuetudinem Ecclesiae quae facit praedicari crucem, ut aliquis habeat indulgentiam pro se, et duobus vel tribus, et quandoque decem animabus tam vivorum quam mortuorum; quod esset deceptio, nisi mortuis prodessent. Ergo indulgentiae mortuis prosunt.

2. Praeterea, meritum totius Ecclesiae est efficacius quam meritum unius personae. Sed meritum personale suffragatur defunctis, ut patet in elargitione eleemosynarum. Ergo multo fortius meritum Ecclesiae, cui indulgentiae innituntur.

3. Praeterea, indulgentiae Ecclesiae prosunt illis qui sunt de foro Ecclesiae. Sed illi qui sunt in purgatorio, sunt de foro Ecclesiae; alias eis suffragia Ecclesiae non prodessent. Ergo videtur quod indulgentiae defunctis prosint.

Sed contra est, quia ad hoc quod indulgentiae alicui valeant, requiritur causa conveniens, pro qua indulgentiae dantur. Sed talis causa non potest esse ex parte defuncti, quia non potest aliquid facere quod sit in utilitatem Ecclesiae, pro qua causa praecipue indulgentiae dantur. Ergo videtur quod indulgentiae defunctis non prosint.

Praeterea, indulgentiae determinantur secundum arbitrium indulgentias concedentis. Si ergo indulgentiae defunctis prodesse possent, esset in potestate concedentis indulgentiam ut defunctum omnino liberaret a poena; quod videtur absurdum.

(1) *Al.* vel facienti.
(2) *Al.* deposuit.

(1) *Al.* deest praedictis.
(2) *Al.* sufficienter.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod cultus exequiarum defuncto prosint. Damascenus enim in sermone de dormientibus inducit verba Athanasii sic dicentis: *Licet in aere* (1) *qui in pietate consummatus est, depositus fuerit, ne renue oleum et ceras Dominum* (2) *invocans in sepulcro accendere; accepta enim ista sunt Deo, et multam ab eo recipientia retributionem.* Sed hujusmodi pertinent ad cultum exequiarum. Ergo cultus exequiarum prodest defunctis.

2. Praeterea, sicut dicit Augustinus 1 lib. de Civ. Dei (cap. 13): *Antiquorum justorum funera officioso pietate curata sunt, et exequiae celebratae, et sepultura provisa; ipsique cum viverent, de sepeliendis, vel etiam ferendis suis corporibus filiis mandaverunt.* Sed hoc non fecissent, nisi sepultura et hujusmodi aliquid mortuis conferrent. Ergo hujusmodi aliquid prosunt defunctis.

3. Praeterea, nullus facit eleemosynam circa aliquem, nisi ei proficiat. Sed sepelire mortuos computatur inter opera eleemosynarum: unde, ut Augustinus dicit 1 de Civ. Dei (ubi sup.): *Tobias sepeliendo mortuos Deum promeruisse teste Angelo commendatur.* Ergo hujusmodi sepulturae cultus mortuis prodest.

4. Praeterea, inconveniens est dicere quod frustretur devotio fidelium. Sed aliqui ex devotione se in locis aliquibus religiosis sepeliri disponunt. Ergo sepulturae cultus prodest defunctis.

5. Praeterea, Deus pronior est ad miserandum quam ad puniendum. Sed aliquibus nocet sepultura in locis sacris, si indigni sunt; unde dicit Gregorius (aequivalenter lib. 4 Dial., cap. 50): *Quos peccata gravia deprimunt, ad majorem damnationis cumulum potius quam ad solutionem eorum corpora in Ecclesiis ponuntur.* Ergo multo amplius dicendum est, quod sepulturae cultus prosit bonis.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de Cura pro mortuis agenda (cap. ult.): *Corpori humano quidquid impenditur, non est praesidium salutis aeternae, sed humanitatis officium.*

Praeterea, Gregorius dicit ad Bonifacium Archiepiscopum scribens (3): *Curatio funeris, conditio sepulturae, pompa exequiarum, magis sunt vivorum solatia quam subsidia mortuorum.*

Praeterea, Dominus dicit Matth. 10: *Nolite timere eos qui occidunt corpus, et post haec non habent amplius quid faciant.* Sed post mortem sanctorum corpora possunt a sepultura prohiberi, sicut in ecclesiastica historia legitur factum de quibusdam martyribus Lugduni Galliae. Ergo non nocet defunctis, si eorum corpora inhumata remaneant; ergo nec cultus sepulturae prodest.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod suffragia vivorum prosunt defunctis secundum quod uniuntur viventibus caritate, et secundum quod intentio viventium refertur in mortuos; et ideo illa opera praecipue nata sunt mortuis suffragari quae maxime ad communicationem caritatis pertinent, vel ad directionem intentionis in alterum. Ad caritatem autem sacramentum eucharistiae praecipue pertinet, cum sit sacramentum ecclesiasticae unionis, continens illum in quo tota Ecclesia unitur, et consolidatur, scilicet Christum; unde eucharistia est quasi quaedam caritatis origo, sive vinculum; sed inter caritatis effectus praecipuum est eleemosynarum opus; et ita ista duo ex parte caritatis praecipue mortuis suffragantur, scilicet sacrificium Ecclesiae, et eleemosynae. Sed ex parte intentionis directae in mortuos praecipue valet oratio; quia oratio secundum suam rationem non solum dicit respectum ad orantem, sicut et cetera opera, sed directius ad id pro quo oratur. Et ideo ista tria ponuntur quasi praecipua mortuorum subsidia; quamvis quaecumque alia bona ex caritate fiant pro defunctis, eis valere credenda sint.

Ad primum ergo dicendum, quod in eo qui satisfacit pro altero, magis est considerandum, ad hoc quod effectus satisfactionis ad alterum perveniat, id quo satisfactio unius transit in alterum, quam etiam satisfactionis poena; quamvis ipsa poena magis expiet reatum satisfacientis, inquantum est medicina quaedam; et ideo tria praedicta magis valent defunctis quam jejunium.

Ad secundum dicendum, quod etiam jejunium potest prodesse defunctis ratione caritatis et intentionis in defunctos directae; sed tamen jejunium in sui ratione non continet aliquid quod ad caritatem vel ad directionem intentionis pertineat; sed haec sunt ei quasi extrinseca; et ideo Augustinus non posuit, sed Gregorius posuit jejunium inter suffragia mortuorum.

Ad tertium dicendum, quod baptismus est quaedam spiritualis regeneratio; unde sicut per generationem non acquiritur esse nisi generato, ita baptismus non habet efficaciam nisi in eo qui baptizatur, quantum est ex opere operato; quamvis ex opere operante vel baptizantis vel baptizati possunt aliis prodesse, sicut et cetera opera meritoria. Sed eucharistia est signum ecclesiasticae unionis; et ideo ex ipso opere operato ejus efficacia in alterum transire potest; quod non contingit de aliis sacramentis.

Ad quartum dicendum, quod Glossa auctoritatem istam dupliciter exponit. Uno modo sic: *Si mortui non resurgunt, nec etiam Christus resurrexit, ut quid etiam baptizantur pro illis? idest, pro peccatis, cum ipsa non dimittantur, si Christus non resurrexit*: quia in baptismo non solum passio Christi, sed etiam resurrectio operatur, quae est nostrae spiritualis resurrectionis quodammodo causa. Alio modo sic: *Fuerunt quidam imperiti qui baptizabantur pro his qui de hac vita sine baptismo discesserant, putantes illis prodesse;* et secundum hoc Apostolus non loquitur nisi secundum errorem aliquorum in verbis illis.

Ad quintum dicendum, quod in officio Missae non solum est sacrificium, sed etiam sunt ibi orationes; et ideo Missae suffragium continet duo horum quae hic Augustinus numerat, scilicet orationem et sacrificium. Ex parte igitur sacrificii oblati Missa aequaliter prodest defuncto, de quocum-

---

(1) *Ita Nicolaus ex graeco textu Athanasii ubi* εἰς ἀέρα *habetur.* Al. in area

(2) Al. Domini.

(3) Velut ex 4 lib. Dialog. Supplementum notat quaest. 2, art. 2, et sic etiam habet ms. Sed est potius Augustini lib. de Cura pro mortuis agenda, cap. 2 versus finem. Ideo autem hic refertur ex Gregorio ad Archiepiscopum Bonifacium, quia causa 23, quaest. 2, uno tenore subnectitur post Gregorii II verba de suffragiis animarum diversis praenotata. *In editione vero Patavina alias citata sic reponitur.* Praeterea, Augustinus dicit in eodem libro, *scilicet de Cura pro mortuis agenda* (cap. 2, ad finem, et lib. 1 de Civit. Dei, cap. 12, etc.) (*Ex edit. P. Nicolai*).

que dicatur; et hoc est praecipuum (1) quod fit in Missa. Sed ex parte orationum magis prodest illa in qua sunt orationes ad hoc determinatae. Sed tamen iste defectus recompensari potest per majorem devotionem vel ejus qui dicit Missam, vel ejus qui facit dici, vel iterum per intercessionem sancti cujus suffragium in Missa imploratur.

Ad sextum dicendum, quod hujusmodi oblatio candelarum vel olei possunt prodesse defuncto, inquantum sunt eleemosynae quaedam: dantur enim ad cultum Ecclesiae, vel etiam in usum fidelium.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod indulgentia dupliciter alicui prodesse potest: uno modo principaliter; alio modo secundario. Principaliter quidem prodest ei qui indulgentiam accipit, scilicet qui facit hoc pro quo indulgentia datur, ut qui visitat limina alicujus sancti; unde cum mortui non possint aliquid facere eorum pro quibus indulgentiae dantur, eis indulgentiae directe valere non possunt. Secundario autem et indirecte prosunt ei pro quo aliquis facit illud quod est indulgentiae causa, quod, sicut dist. 10, quaest. 1, art. 5, quaestiunc. 3, ad 2, dictum est, quandoque contingere potest, quandoque autem non potest, secundum diversam indulgentiae formam. Si enim sit talis indulgentiae forma: Quicumque facit hoc vel illud, habebit tantum de indulgentia: ille qui hoc facit, non potest fructum indulgentiae in alium transferre: quia ejus non est applicare ad aliquid intentionem Ecclesiae, per quam communicantur communia suffragia, ex quibus indulgentiae valent. Si autem indulgentia sub hac forma fiat: Quicumque fecerit hoc vel illud, ipse et pater ejus, vel quicumque ei adjunctus in purgatorio detentus tantum de indulgentia habebit: talis indulgentia non solum vivo, sed etiam mortuo proderit. Non enim est aliqua ratio quare Ecclesia possit transferre merita communia, quibus indulgentiae innituntur, in vivos; et non in mortuos. Nec tamen sequitur quod praelatus Ecclesiae possit pro suo arbitrio animas a purgatorio liberare: quia ad hoc quod indulgentiae valeant, requiritur causa conveniens indulgentias concedendi, ut supra, dist. 20, dictum est.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sepultura adinventa est et propter vivos et propter mortuos. Propter vivos quidem, ne eorum oculi ex turpitudine cadaverum offendantur, et corpora foetoribus inficiantur; et hoc quantum ad corpus: sed spiritualiter etiam prodest vivis, inquantum per hoc astruitur resurrectionis fides. Sed mortuis prosunt ad hoc quod inspicientes sepulcra memoriam retineant defunctorum, ut pro defunctis orent; unde et monumentum a memoria nomen accepit. Dicitur enim monumentum, quia monet mentem, ut dicit Augustinus in 1 de Civ. Dei (cap. 13), et in lib. de cura pro Mortuis agenda (cap. 4). Paganorum tamen error fuit, quod ad hoc sepultura mortuo prosit, ut ejus anima quietem accipiat: non enim credebant prius animam quietem posse accipere quam corpus sepulturae daretur; quod omnino ridiculum et absurdum est. Sed quod ulterius sepultura in loco sacrato mortuo prodest, non quidem est ex ipso opere operato, sed magis ex ipso opere operante, dum scilicet vel ipse defunctus, vel alius, corpus ejus tumulari in loco sacro disponens, patrocinio alicujus sancti eum committit, cujus precibus per hoc credendus est adjuvari, et etiam patrocinio eorum qui loco sacro deserviunt, qui pro apud se tumulatis frequentius et specialius orant. Sed illa quae ad ornatum sepulturae exhibentur, prosunt quidem vivis inquantum sunt vivorum solatia; sed possunt et defunctis prodesse, non quidem per se, sed per accidens; inquantum scilicet, per hujusmodi, homines excitantur ad compatiendum, et per consequens ad orandum; vel inquantum ex sumptibus sepulturae vel pauperes fructum capiunt, vel Ecclesia decoratur: sic enim Sap. 4, sepultura inter ceteras eleemosynas computatur.

Ad primum ergo dicendum, quod oleum et cera ad sepulcra defunctorum perlata, per accidens defuncto prosunt: vel inquantum Ecclesiae offeruntur, sive pauperibus dantur, vel inquantum hujusmodi in reverentiam Dei fiunt; unde verbis praemissis subjungitur: *Oleum enim et cera holocaustum sunt.*

Ad secundum dicendum, quod ideo sancti patres de suis corporibus tumulandis curaverunt, ut ostenderent corpora mortuorum ad Dei providentiam pertinere; non quod corporibus mortuis aliquis sensus insit, sed propter fidem resurrectionis astruendam, ut patet per Augustinum in 1 de Civ. Dei (ubi sup.); unde etiam voluerunt in terra promissionis sepeliri, ubi credebant Christum nasciturum et moriturum; cujus resurrectio nostrae resurrectionis est causa.

Ad tertium dicendum, quod quia caro est pars naturae hominis, naturaliter homo ad carnem suam afficitur, secundum illud Ephes. 5, 29: *Nemo carnem suam unquam odio habuit.* Unde secundum istum naturalem affectum inest viventi quaedam sollicitudo quid etiam post mortem de ejus corpore sit futurum; doloretque, si aliquid indignum corpori suo evenire praesentiret: et ideo illi qui hominem diligunt, ex hoc quod affectui ejus quem diligunt, conformantur, circa ejus carnem curam humanitatis impendunt. Ut enim dicit Augustinus in 1 de Civ. Dei (ubi sup.): *Si paterna vestis, si annulus, ac si quid hujusmodi tanto carius sunt posteris, quanto erga parentes major affectus: nullo modo ipsa spernenda sunt corpora, quae utique multo familiarius atque conjunctius quam quaelibet indumenta, gestamus.* Unde et inquantum affectui hominis satisfacit sepeliens ejus corpus, cum ipse in hoc sibi satisfacere non potest, eleemosynam ei facere dicitur.

Ad quartum dicendum, quod fidelium devotio, ut Augustinus dicit in lib. de cura pro Mortuis agenda (ut sup.), suis caris in locis sacris providens sepulturam, in hoc non frustratur quod defunctum suum suffragio sanctorum committitur, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod sepultura in loco sacro impio defuncto non nocet, nisi quatenus hanc sepulturam sibi indignam propter humanam gloriam procuravit.

ARTICULUS IV.

Utrum suffragia quae fiunt pro uno defuncto magis proficiant ei pro quo fiunt quam aliis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod suffragia quae fiunt pro uno defuncto, non magis proficiunt ei pro quo fiunt, quam aliis. Lumen enim spirituale est magis communicabile quam lu-

(1) *Al.* principium.

men corporale. Sed lumen corporale, scilicet candelae, quamvis accendatur pro uno, tamen aequaliter omnibus prodest qui simul commorantur, quamvis pro eis candela non accendatur. Ergo cum suffragia sint quaedam spiritualia lumina, quamvis pro uno specialiter fiant, non magis valerent ei quam aliis in purgatorio existentibus.

2. Praeterea, sicut in littera dicitur, secundum hoc suffragia mortuis prosunt, quia cum viverent hic, sibi ut postea possent prodesse, meruerunt. Sed aliqui magis meruerunt ut suffragia sibi prodessent quam illi pro quibus fiunt. Ergo eis magis prosunt; alias eorum meritum frustraretur.

3. Praeterea, pro pauperibus non fiunt tot suffragia quot pro divitibus. Si ergo suffragia facta pro aliquibus, eis solum, vel magis eis quam aliis valerent, pauperes essent deterioris conditionis; quod est contra sententiam Domini, Luc. 6, 20: *Beati pauperes, quoniam vestrum est regnum Dei.*

Sed contra, justitia humana exemplatur a divina justitia. Sed justitia humana, si aliquis debitum pro aliquo solvit, eum solum absolvit. Ergo cum ille qui suffragia facit, quodammodo solvat debitum ejus pro quo facit, ei soli proderit.

Praeterea, sicut homo faciens suffragia quodammodo satisfacit mortuo, ita et interdum aliquis pro vivo potest satisfacere, ut supra, dist. 20, quaest. 1, art. 2, quaestiunc. 3, in corp., dictum est. Sed quando aliquis satisfacit pro vivo, satisfactio illa non computatur nisi illi pro quo facta est. Ergo et suffragia faciens, ei soli prodest pro quo facit.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod suffragia facta pro multis tantumdem valeant singulis ac si pro unoquoque singulariter fierent. Videmus enim quod ex lectione quae uni legitur, nihil ei deperit, si simul et alii legatur. Ergo et eadem ratione nihil deperit ei pro quo fit suffragium, si ei aliquis connumeretur; et ita si pro pluribus fiat, tantum valet singulis ac si pro unoquoque singulariter fieret.

2. Praeterea, secundum communem usum Ecclesiae videmus, quod cum Missa pro aliquo defuncto dicitur, simul etiam orationes illic adjunguntur pro aliis defunctis. Hoc autem non fieret, si ex hoc defunctus pro quo Missa dicitur, aliquod detrimentum reportaret. Ergo idem quod prius.

3. Praeterea, suffragia, praecipue orationum, innituntur divinae virtuti. Sed apud Deum sicut non differt juvare per multos vel per paucos, ita non differt juvare multos vel paucos. Ergo quantum juvaretur unus ex una oratione, si pro eo tantum fieret; tantum juvabuntur singuli multorum, si eadem oratio pro multis fiat.

Sed contra, melius est plures juvare quam unum. Si ergo suffragium pro multis factum tantum valeret singulis ac si pro uno tantum fieret; videtur quod Ecclesia non debuit instituisse ut pro aliquo singulariter Missa vel oratio fieret; sed quod semper diceretur pro omnibus fidelibus defunctis; quod patet esse falsum.

Praeterea, suffragium habet finitam efficaciam. Ergo distributum in multos, minus prodest singulis quam prodesset si fieret pro uno tantum.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod tantum valeant suffragia communia illis pro quibus specialia non fiunt, quantum illis pro quibus fiunt, valent specialia et communia simul. Unicuique enim secundum propria merita reddetur in futuro. Sed ille pro quo non fiunt suffragia, meruit ut tantum juvaretur post mortem, quantum ille pro quo fiunt specialia. Ergo tantum juvabitur per communia, quantum ille per specialia et communia.

2. Praeterea, inter Ecclesiae suffragia praecipuum est eucharistia. Sed eucharistia, cum contineat totum Christum, habet quodammodo efficaciam infinitam. Ergo una oblatio eucharistiae quae communiter pro omnibus fit, valet ad plenam liberationem eorum qui sunt in purgatorio; et ita tantum juvant communia suffragia sola, quantum juvant specialia et communia simul.

Sed contra est quod duo bona uno sunt magis eligenda. Ergo suffragia communia et specialia magis prosunt ei pro quo fiunt, quam communia tantum.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod circa hoc fuit duplex opinio.

Quidam enim, ut Praepositivus, dixerunt, quod suffragia pro uno aliquo facta, non magis prosunt ei pro quo fiunt, sed eis qui sunt magis digni; et ponebat exemplum de candela quae accenditur pro aliquo divite; quae non minus aliis prodest qui cum eo sunt quam ipsi diviti, et forte magis, si habeant oculos clariores; et etiam de lectione, quae non magis prodest ei pro quo legitur quam aliis qui simul cum eo audiunt, sed forte aliis magis qui sunt sensu capaciores. Et si eis objiceretur, quod secundum hoc Ecclesiae ordinatio esset vana, quae specialiter pro aliquibus orationes instituit, dicebant, quod hoc Ecclesia fecit ad excitandas devotiones fidelium, qui promptiores sunt ad facienda specialia suffragia quam communia, et ferventius etiam pro suis propinquis orant quam pro extraneis.

Alii e contrario dixerunt, quod suffragia magis valent pro quo fiunt.

Utraque autem opinio secundum aliquid veritatem habet. Valor enim suffragiorum potest pensari ex duobus. Valent enim uno modo ex virtute caritatis, quae facit omnia bona communia; et secundum hoc verum est quod magis valent ei qui magis caritate est plenus, quamvis pro eo specialiter non fiant: et sic valor suffragiorum attenditur magis secundum quamdam interiorem consolationem, secundum quod unus in caritate existens, de bonis alterius delectatur post mortem, quantum ad diminutionem poenae: post mortem enim non est locus acquirendi gratiam vel augmentandi, ad quod valent nobis in vita opera aliorum ex virtute caritatis. Alio modo suffragia valent ex hoc quod per intentionem unius alteri applicantur; et sic satisfactio unius alteri computatur; et hoc modo non est dubium quod magis valent ei pro quo fiunt, immo sic ei soli valent. Satisfactio enim proprie ad poenae dimissionem ordinatur; unde quantum ad dimissionem poenae praecipue valet suffragium ei pro quo fit; et secundum hoc secunda opinio plus habet de veritate quam prima.

Ad primum ergo dicendum, quod suffragia prosunt per modum luminis, inquantum a mortuis acceptantur; et ex hoc quamdam consolationem recipiunt, et tanto majorem, quanto majori caritate sunt praediti. Sed inquantum suffragia sunt quaedam satisfactio per intentionem facientis translata in alterum, non sunt similia lumini, sed magis so-

lutioni alicujus debiti. Non autem est necesse ut si debitum pro uno solvitur, quod ex hoc aliorum debitum solvatur.

Ad secundum dicendum, quod istud meritum est conditionale. quo sibi meruerunt: hoc enim modo sibi meruerunt ut sibi prodessent, si pro eis fierent; quod nihil aliud fuit quam facere se habiles ad recipiendum. Unde patet quod non directe meruerunt illud juvamen suffragiorum; sed per merita praecedentia se habilitaverunt, ut fructum suffragiorum susciperent: et ideo non sequitur quod meritum eorum frustretur.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet divites quantum ad aliquid esse melioris conditionis quam pauperes, sicut quantum ad expiationem poenae; sed hoc quasi nihil est, comparatum possessioni regni caelorum, in qua pauperes melioris conditionis esse ostenduntur per auctoritatem inductam.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod si valor suffragiorum consideretur secundum quod valent ex virtute caritatis unientis membra Ecclesiae; suffragia pro multis facta tantum singulis prosunt ac si pro uno tantum fierent: quia caritas non minuitur, si dividatur effectus ejus in multos; immo magis augetur; et similiter etiam gaudium, quando pluribus est commune, fit majus, ut dicit Augustinus 8 Confess. (cap. 3); et sic de uno bono facto non minus laetantur multi in purgatorio quam unus. Si autem consideretur valor suffragiorum inquantum sunt satisfactiones quaedam per intentionem facientis translatae in mortuos; tunc magis valet suffragium alicui quod pro eo singulariter fit, quam quod pro eo communiter fit, et multis aliis. Sic enim effectus suffragii dividitur ex divina justitia inter eos pro quibus suffragia fiunt. Unde patet quod haec quaestio dependet ex prima; et ex hoc etiam patet quare institutum sit ut suffragia specialia in Ecclesia fiant.

Ad primum ergo dicendum, quod suffragia, ut sunt satisfactiones quaedam, non prosunt per modum actionis, sicut doctrina prodest, quae, sicut et omnis alia actio, effectum habet secundum dispositionem recipientis; sed valent per modum solutionis debiti, ut dictum est; et ideo non est simile.

Ad secundum dicendum, quod quia suffragia pro uno facta aliquo modo etiam aliis prosunt, ut ex dictis patet; ideo cum pro uno Missa dicitur, non est inconveniens ut pro aliis etiam orationes fiant. Non enim ad hoc dicuntur aliae orationes ut satisfactio unius suffragii determinetur ad alios principaliter, sed ut illis oratio pro eis specialiter fusa prosit.

Ad tertium dicendum, quod oratio consideratur et ex parte orantis, et ex parte ejus qui oratur, et ex utroque effectus ejus dependet; et ideo, quamvis divinae virtuti non sit magis difficile absolvere multos quam unum, tamen hujusmodi orantis oratio non est ita satisfactoria pro multis sicut pro uno.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod hujusmodi etiam solutio dependet ex solutione primae quaestionis. Si enim suffragia specialiter pro uno facta, indifferenter omnibus valent, tunc omnia suffragia sunt communia; et ideo tantum juvabitur ille pro quo non fiunt specialia, quantum ille pro quo fiunt, si sit aequaliter dignus. Si autem suffragia pro aliquo facta non indifferenter omnibus prosint, sed eis maxime pro quibus fiunt, tunc non est dubium quod suffragia communia et specialia simul plus valent alicui quam communia tantum; et ideo Magister duas opiniones in littera tangit. Unam quae dicit, quod aequaliter prosunt diviti communia et specialia, et pauperi communia tantum: quamvis enim ex pluribus unus juvetur quam alter, non tamen plus juvatur. Aliam autem tangit, cum dicit, quod ille pro quo fiunt suffragia, consequitur faciliorem (1) absolutionem, sed non pleniorem: quia uterque finaliter ab omni poena liberabitur.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut ex dictis patet, juvamen suffragiorum non cadit directe sub merito et simpliciter, sed quasi sub conditione; et ideo ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod quamvis virtus Christi, quae continetur sub sacramento eucharistiae, sit infinita, tamen determinatus est effectus ad quem illud sacramentum ordinatur; unde non oportet quod per unum altaris sacrificium tota poena eorum qui sunt in purgatorio expietur, sicut etiam nec per unum sacrificium quod aliquis homo offert, liberatur a tota satisfactione debita pro peccatis; unde et quandoque plures Missae in satisfactionem unius peccati injunguntur. Credibile tamen est, quod per divinam misericordiam si aliquid de specialibus suffragiis supersit his pro quibus fiunt, ut scilicet eis non indigeant; aliis dispensetur, pro quibus non fiunt, si eis indigeant; ut patet per Damascenum in sermone de dormientibus sic dicentem: *Deus tamquam justus commetietur impotenti possibilitatem; tamquam sapiens* (2) *vero defectuum commutationem negotiabitur:* quae quidem negotiatio attenditur quod id quod deest uni, alter supplet.

QUAESTIO III.

Deinde quaeritur de orationibus sanctorum, quibus pro nobis orant; et circa hoc quaeruntur tria: 1.° utrum sancti orationes nostras cognoscant; 2.° utrum debeamus omnes interpellare ad orandum pro nobis; 3.° utrum orationes eorum pro nobis fusae semper exaudiantur; 4.° utrum autem possimus sanctos orare, et utrum sancti qui sunt in patria, orent pro nobis, habitum est supra, dist. 15.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sancti orationes nostras cognoscant.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod sancti orationes nostras non cognoscant. Isa. 43, 16: *Pater noster es, et Abraham nescivit nos, et Israel ignoravit nos.* Glossa Augustini dicit, quia mortui et sancti (3) nesciunt quid agant vivi, etiam eorum filii; et sumitur ab Augustino in lib. de Cura pro mortuis agenda, ubi hanc auctoritatem inducit; et sunt haec verba Augustini, ibidem (cap. 13): *Si tanti Patriarchae quid erga populum ab eis procreatum ageretur ignoraverunt, quomodo mortui vivorum rebus atque actibus cognoscendis adjuvandisque miscentur?* Ergo sancti orationes nostras cognoscere non possunt.

2. Praeterea, 4 Reg., 22, 20, dicitur ad Josiam

---

(1) *Al.* feliciorem.

(2) Al. *suscipiens.*

(3) *Nicolai*: quia etiam mortui sancti.

Regem: *Idcirco*, quia scilicet flevisti coram me, *colligam te ad patres tuos . . . ut non videant oculi tui mala omnia quae inducturus sum in locum istum*. Sed in hoc nullo modo per mortem Josiae subventum fuisset, si post mortem genti suae quid eveniret cognosceret. Ergo sancti mortui actus nostros non cognoscunt, et ita non intelligunt orationes nostras.

3. Praeterea, quanto aliquis est in caritate perfectior, tanto magis proximo in periculis subvenit. Sed sancti in carne viventes proximis, et maxime sibi conjunctis, in periculis et consulunt et auxiliantur manifeste. Cum ergo post mortem sint multo majoris caritatis; si facta nostra cognoscerent, multo amplius suis caris sibi conjunctis consulerent et auxiliarentur in necessitatibus: quod facere non videntur. Ergo non videtur quod actus nostros et orationes cognoscant.

4. Praeterea, sicut sancti post mortem vident Verbum, ita et Angeli (1), de quibus dicitur Matth. 18, 10: *Angeli eorum semper vident faciem Patris mei*. Sed Angeli Verbum videntes non propter hoc omnia cognoscunt, cum a nescientia minores a superioribus purgentur, ut patet per Dionysium in 6 cap. eccl. Hierarch. Ergo nec sancti, quamvis Verbum videant, in eo nostras orationes cognoscunt, et alia quae circa nos aguntur.

5. Praeterea, solus Deus est inspector cordium. Sed oratio praecipue in corde consistit. Ergo solius Dei est orationes cognoscere; non ergo sancti orationes nostras cognoscunt.

Sed contra, super illud Job 14, 21: *Sive nobiles fuerint filii ejus, sive ignobiles, non intelliget;* dicit Beatus Gregorius 12 lib. Moral. (cap. 14): *Hoc de animabus sanctis sentiendum non est; quia quae intus omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est quod sit foras aliquid quod ignorent*. Ergo ipsi orationes sibi factas cognoscunt.

Praeterea, Gregorius in 2 Dialog. (cap. 35): *Animae videnti Creatorem angusta est omnis creatura. Quantumlibet enim de luce* (2) *Creatoris aspexerit, breve fit eis omne quod creatum est*. Sed hoc maxime impedire videretur quod animae sanctorum orationes, et alia quae circa nos aguntur, cognoscant, quia a nobis distant. Cum ergo distantia illa non impediat, ut ex praedicta auctoritate patet, videtur quod animae sanctorum cognoscant orationes nostras, et ea quae hic aguntur.

Praeterea, si ea quae circa nos aguntur, non cognoscerent; nec pro nobis orarent, quia defectus nostros ignorarent. Sed hic est error Vigilantii, ut Hieronymus dicit in epistola contra eum. Ergo sancti ea quae circa nos aguntur, cognoscunt.

Solutio. Respondeo dicendum, quod divina essentia est sufficiens medium cognoscendi omnia; quod patet ex hoc quod Deus videndo suam essentiam omnia intuetur. Non tamen sequitur quod quicumque essentiam Dei videt, omnia cognoscat, sed solum qui essentiam comprehendit; sicut nec principio aliquo cognito consequens est omnia cognosci quae ex principio consequuntur, nisi tota virtus principii comprehendatur. Unde cum animae sanctorum divinam essentiam non comprehendant, non est consequens ut omnia cognoscant quae per essentiam divinam cognosci possunt; unde etiam de quibusdam inferiores Angeli a superioribus edocentur, quamvis omnes essentiam divinam videant. Sed unusquisque beatus tantum de aliis rebus necessarium est ut in essentia divina videat, quantum perfectio beatitudinis requirit, ut homo habeat quidquid velit, nec aliquid inordinate velit, sicut infra, dist. 49, qu. 2, art. 5, habetur. Hoc autem recta voluntate quilibet vult ut ea quae ad ipsum pertinent cognoscat; unde cum nulla rectitudo sanctis desit, volunt cognoscere ea quae ad ipsos pertinent; et ideo oportet quod illa in Verbo cognoscant. Hoc autem ad eorum gloriam pertinet quod auxilium indigentibus praebeant ad salutem; sic enim Dei cooperatores efficiuntur, quo nihil est divinius, ut Dionysius dicit, 3 cap. Eccles. Hierarch. Unde patet quod sancti cognitionem habeant eorum quae ad hoc requiruntur; et sic manifestum est quod in Verbo cognoscunt vota et orationes et devotiones hominum qui ad eorum auxilium confugiunt.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum de cognitione naturali animarum separatarum; quae quidem cognitio in sanctis viris non est obtenebrata, sicut est in peccatoribus: non autem loquitur de cognitione in Verbo, quam constat Abraham, eo tempore quo haec dicta sunt per Isaiam, non habuisse, cum ante passionem Christi nullus ad visionem Dei pervenerit.

Ad secundum dicendum, quod sancti etsi post vitam cognoscant quae hic geruntur, non tamen credendum est quod afficiantur doloribus, cognitis adversitatibus eorum quos hic in saeculo dilexerunt; ita enim repleti sunt gaudio beatitudinis quod dolor in eis locum non invenit; unde si cognoscant suorum infortunia post mortem (1), nihilominus eorum dolori consulitur, si ante hujusmodi infortunia de hoc saeculo subtrahuntur. Sed forte animae non glorificatae dolorem aliquem sentirent, si incommoda suorum carorum perciperent. Et quia anima Josiae non statim glorificata fuit a corpore egressa, quantum ad hoc ex hac ratione Augustinus concludere nititur quod animae mortuorum non habent cognitionem de factis viventium.

Ad tertium dicendum, quod animae sanctorum habent voluntatem plenarie conformem divinae voluntati, etiam in volito; et ideo quamvis affectum caritatis ad proximum retineant, non tamen eis aliter auxilium ferunt quam secundum quod per divinam justitiam vident esse dispositum. Et tamen credendum est quod multum proximos juvent, pro eis apud Deum intercedendo.

Ad quartum dicendum, quod quamvis videntes Verbum non sit necessarium omnia in Verbo videre; vident tamen ea quae ad perfectionem pertinent beatitudinis eorum, ut dictum est.

Ad quintum dicendum, quod cogitationes cordium solus Deus per seipsum novit; sed tamen alii cognoscere possunt quatenus eis revelatur vel per visionem Verbi, vel quocumque alio modo.

ARTICULUS II.

Utrum debeamus sanctos orare ad interpellandum pro nobis. — (2-2, *qu.* 83, *art.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod

(1) *Al.* Verbum tantum et Angeli.

(2) Nicolai: *Quamlibet enim parum de luce etc.*

(1) *In editis plerisque*: non invenit, si cognoscant suorum infortunia post mortem: nihilominus etc.

non debeamus sanctos orare ad interpellandum pro nobis. Nullus enim amicos alicujus interpellat ad orandum pro se, nisi quatenus apud eos credit facilius gratiam obtinere. Sed Deus est in infinitum magis misericors quolibet sancto; et sic ejus voluntas facilius inclinatur ad nos exaudiendum quam voluntas alicujus sancti. Ergo videtur superfluum esse constituere sanctos mediatores inter nos et Deum, ut ipsi pro nobis intercedant.

2. Praeterea, si eos ad orandum pro nobis interpellare debemus, hoc non est nisi quia scimus eorum orationem esse Deo acceptam. Sed quanto aliquis est sanctior inter sanctos, tanto ejus oratio est magis Deo accepta. Ergo semper deberemus superiores sanctos pro nobis intercessores constituere ad Deum, et nunquam minores.

3. Praeterea, Christus secundum etiam quod homo, dicitur Sanctus sanctorum, et ei secundum quod homo orare competit. Sed nunquam Christum ad orandum pro nobis interpellamus. Ergo nec alios sanctos interpellare debemus.

4. Praeterea, quicumque rogatus ab aliquo pro eo intercedit, preces ipsius ei repraesentat apud quem pro eo intercedit. Sed superfluum est aliquid repraesentare ei cui sunt omnia patentia. Ergo superfluum est quod sanctos pro nobis intercessores constituamus ad Deum.

5. Praeterea, illud est superfluum quod fit propter aliquid quod sine eo eodem modo fieret vel non fieret. Sed similiter sancti orarent pro nobis vel non orarent, sive nos oremus eos, sive non oremus; quia si sumus digni ut pro nobis orarent, etiam nobis eos non orantibus, pro nobis orarent; si autem sumus indigni, etiam si petamus, pro nobis non orant. Ergo interpellare eos ad orandum pro nobis videtur omnino superfluum.

Sed contra est quod dicitur Job 5, 1: *Voca ergo si est qui tibi respondeat, et ad aliquem sanctorum convertere.* Vocare autem nostrum, ut Gregorius ibidem dicit (lib. 5 Moral., cap. 30), est humili Deum prece deposcere. Ergo cum volumus orare Deum, debemus ad sanctos converti, ut orent pro nobis ad Deum.

Praeterea, sancti qui sunt in patria, magis sunt accepti Deo quam in statu viae. Sed sanctos qui sunt in via, constituere debemus interpellatores pro nobis ad Deum exemplo Apostoli, qui dicebat Rom. 15. 30: *Obsecro vos fratres per Dominum nostrum Jesum Christum, et per caritatem Spiritus sancti, ut adjuvetis me in orationibus vestris pro me ad Deum.* Ergo et nos multo fortius petere debemus a sanctis qui sunt in patria, ut nos juvent orationibus ad Deum.

Praeterea, ad hoc est communis consuetudo Ecclesiae, quae in litaniis sanctorum orationem petit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod iste ordo est divinitus institutus in rebus, secundum Dionysium, ut per media ultima reducantur in Deum. Unde cum sancti qui sunt in patria, sint Deo propinquissimi, hoc divinae legis ordo requirit, ut nos qui manentes in corpore peregrinamur a Domino, in eum per sanctos medios reducamur; quod quidem contingit, dum per eos divina bonitas suum effectum diffundit. Et quia reditus noster in Deum respondere debet processui bonitatum ipsius ad nos; sicut mediantibus sanctorum suffragiis Dei beneficia in nos deveniunt, ita oportet nos in Deum reduci, ut iterato beneficia ejus sumamus mediantibus sanctis; et inde est quod eos intercessores pro nobis ad Deum constituimus, et quasi mediatores, dum ab eis petimus quod pro nobis orent.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut non est propter defectum divinae potentiae quod mediantibus secundis causis agentibus operatur, sed est ad complementum ordinis universi, et ut ejus bonitas multiplicius diffundatur in res, dum res ab ea non solum suscipiunt bonitates proprias, sed insuper quod aliis causa bonitatis existant; ita etiam non est propter defectum misericordiae ipsius quod oporteat ejus clementiam per orationes sanctorum pulsare, sed est ad hoc ut ordo praedictus conservetur in rebus.

Ad secundum dicendum, quod quamvis superiores sancti sint magis Deo accepti quam inferiores, utile tamen est etiam minores sanctos interdum orare; et hoc propter quinque rationes. Primo ex hoc quod aliquis quandoque habet majorem devotionem ad sanctum minorem quam ad majorem; ex devotione autem maxime dependet orationis effectus. Secundo propter fastidium tollendum, quia assiduitas unius rei fastidium parit; per hoc autem quod diversos sanctos oramus, quasi in singulis novus fervor devotionis excitatur. Tertio, quia quibusdam sanctis datum est in aliquibus specialibus causis praecipue patrocinari, sicut sancto Antonio ad ignem infernalem. Quarto, ut honor debitus omnibus exhibeatur. Quinto, quia plurium orationibus quandoque impetratur quod unius oratione non impetraretur.

Ad tertium dicendum, quod oratio est actu quidam: actus autem sunt particularium suppositorum; et ideo si diceremus, *Christe ora pro nobis,* nisi aliquid adderetur, videremur hoc ad personam Christi referre; et ita videretur esse consonum vel errori Nestorii, qui distinxit in Christo personam Filii hominis a persona Filii Dei; vel errori Arii, qui posuit personam Filii minorem Patre. Unde ad hos errores evitandos Ecclesia non dicit, *Christe ora pro nobis*, sed *Christe audi nos*, vel *Miserere nobis.*

Ad quartum dicendum, quod sicut infra dicetur, non dicuntur sancti preces nostras Deo repraesentare quasi ei incognita manifestent; sed quia eas exaudiri a Deo petunt, vel de eis divinam consulunt veritatem, quid scilicet secundum ejus providentiam fieri debeat.

Ad quintum dicendum, quod ex hoc ipso aliquis efficitur dignus ut sanctus aliquis pro eo oret, quod ad ipsum cum pura devotione in sua necessitate recurrit; et ita non est superfluum quod sanctos oremus.

ARTICULUS III.

Utrum orationes sanctorum pro nobis ad Deum fusae, semper exaudiantur.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod orationes sanctorum pro nobis ad Deum fusae, non semper exaudiantur. Si enim exaudirentur, maxime exaudirentur sancti de his quae ad eos pertinent. Sed de his non exaudiuntur; unde dicitur Apocalyps. 6, quod martyribus petentibus vindictam his qui sunt super terram, dictum est ut requiescerent adhuc tempus modicum, donec impleretur numerus fratrum suorum. Ergo multo minus exaudiuntur de his quae ad alios pertinent.

2. Praeterea, Hierem. 15, 1: *Si steterint Moyses et Samuel coram me, non est anima mea ad populum istum.* Ergo sancti non semper exaudiuntur, cum pro nobis orant ad Deum.

3. Praeterea, sancti in patria aequales Dei Angelis esse commemorantur, ut patet Matth. 22. Sed Angeli non semper exaudiuntur in suis orationibus quas fundunt ad Deum; quod patet ex hoc quod habetur Daniel. 10, 12, ubi dicitur: *Ego veni propter sermones tuos: Princeps autem regni Persarum restitit mihi viginti et uno diebus.* Non autem venerat in adjutorium Danielis Angelus qui loquebatur, nisi a Deo liberationem eorum petendo; et non est impetrata orationis ejus impletio. Ergo nec etiam alii sancti orantes pro nobis apud Deum semper exaudiuntur.

4. Praeterea, quicumque oratione impetrat aliquid, quodammodo meretur illud. Sed illi qui sunt in patria, non sunt in statu merendi. Ergo non possunt suis orationibus nobis aliquid impetrare apud Deum.

5. Praeterea, sancti per omnia conformant voluntatem suam voluntati divinae. Ergo non volunt nisi quod sciunt Deum velle. Sed nullus orat nisi quod vult. Ergo non orant pro eo nisi quod sciunt Deum velle. Sed hoc quod Deus vult, fieret eis etiam non orantibus. Ergo eorum orationes non sunt efficaces ad aliquid impetrandum.

6. Praeterea, orationes totius caelestis curiae, si aliquid impetrare possunt, efficaciores essent quam omnia praesentis Ecclesiae suffragia. Sed multiplicatis suffragiis praesentis Ecclesiae factis pro aliquo in purgatorio existente, totaliter absolveret a poena. Cum ergo sancti qui sunt in patria, eadem ratione orent pro illis qui sunt in purgatorio, sicut et pro nobis aliquid impetrant; illos qui sunt in purgatorio totaliter orationes eorum a poena absolverent; quod falsum est, quia sic suffragia Ecclesiae pro defunctis facta superflua essent.

Sed contra est quod habetur 2 Machab. ult., 14: *Hic est qui multum orat pro populo et pro universa civitate, Hieremias Propheta Dei.* Et quod ejus oratio sit exaudita, patet per hoc quod sequitur, quod extendit Hieremias dexteram, et dedit Judae gladium dicens: *Accipe sanctum gladium munus a Deo in quo dejicies adversarios populi Dei.*

Praeterea, Hieronymus in epistola contra Vigilantium: *Dicis in libello tuo, quod dum vivimus, mutuo orare pro nobis possumus;* et hoc postea improbat, dicens sic: *Si Apostoli et martyres adhuc in corpore constituti possunt orare pro ceteris quando pro se adhuc debent esse soliciti; quanto magis post coronas, victorias, et triumphos.*

Praeterea, ad hoc est consuetudo Ecclesiae quae frequenter petit ut sanctorum orationibus adjuvetur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sancti dupliciter dicuntur orare pro nobis. Uno modo oratione expressa, dum votis suis aures divinae clementiae pro nobis pulsant; alio modo oratione interpretativa, scilicet per eorum merita, quae in conspectu Dei existentia non solum eis cedunt ad gloriam, sed sunt nobis etiam suffragia et orationes quaedam; sicut etiam sanguis Christi pro nobis effusus dicitur veniam petere. Utroque autem modo sanctorum orationes sunt, quantum est in ipsis, efficaces ad impetrandum quod petunt; sed ex parte nostra potest esse defectus, quod non assequamur fructum orationum ipsorum, secundum quod pro nobis orare dicuntur ex hoc quod merita ipsorum nobis proficiunt; sed secundum quod orant pro nobis, votis suis nobis aliqui postulando, semper exaudiuntur, quia non volunt nisi quod Deus vult, nec petunt nisi quod volunt fieri: quod autem Deus simpliciter vult, impletur, nisi loquamur de voluntate antecedente, secundum quam vult omnes homines salvos fieri, quae non semper impletur. Unde nec est mirum, si etiam quod sancti volunt per hunc modum voluntatis, interdum non impletur.

Ad primum ergo dicendum, quod illa oratio martyrum non est aliud quam eorum desiderium de obtinenda stola corporis: et societate sanctorum qui salvandi sunt, et consensus quo consentiunt divinae justitiae punienti malos; unde Apoc. 6, super illud: *Usquequo Domine etc.*, dicit Glossa: *Desiderant majus gaudium et consortium sanctorum, et justitiae Dei consentiunt.*

Ad secundum dicendum, quod Dominus loquitur ibi de Moyse et Samuele secundum statum quo fuerunt in hac vita; ipsi enim leguntur pro populo orantes irae Dei restitisse, ut Glossa interlinearis dicit; et tamen si illo tempore fuissent, non potuissent orationibus Deum placare ad populum propter populi illius malitiam; et hic est intellectus litterae.

Ad tertium dicendum, quod pugna bonorum Angelorum non intelligitur ex hoc quod apud Deum contrarias orationes funderent; sed quia contraria merita ex diversis partibus ad divinum examen referebant, divinam sententiam expectantes; et hoc est quod Gregorius dicit 17 Moral. (cap. 8), exponens praedicta verba Danielis: *Sublimes spiritus gentibus principantes nequaquam pro injuste agentibus decertant, si eorum facta recte judicantes examinant; cumque uniuscujusque gentis vel culpa vel justitia ad supernae curiae solium ducitur, ejusdem gentis praepositus vel obtinuisse in certamine, vel non obtinuisse perhibetur; quorum tamen omnium una victoria est super se opificis voluntas summa; quam dum semper aspiciunt, quod obtinere non valent, nequaquam* (1) *volunt;* unde nec petunt. Ex quo et patet quod orationes eorum semper audiuntur.

Ad quartum dicendum, quod licet sancti non sint in statu merendi sibi postquam sunt in patria, sunt tamen in statu merendi aliis, vel potius ex merito praecedenti alios juvandi: hoc enim apud Deum viventes meruerunt, ut eorum orationes exaudirentur post mortem. Vel dicendum, quod oratio ex alio meretur, et ex alio impetrat. Meritum enim consistit in quadam adaequatione actus ad finem propter quem est, qui ei quasi merces redditur; sed orationis impetratio innititur liberalitati ejus qui rogatur, quod tamen ipse non meruit: et ita quamvis sancti non sint in statu merendi, tamen non sequitur, quod non sint in statu impetrandi.

Ad quintum dicendum, quod sicut ex auctoritate Gregorii inducta patet, sancti non volunt, vel Angeli, nisi quod in divina voluntate conspiciunt; et ita etiam nihil aliud petunt: nec tamen eorum oratio est infructuosa: quia, sicut dicit Augustinus in lib. de Praedestinatione sanctorum, orationes sanctorum praedestinatis prosunt, quia forte praeordinatum est ut orationibus intercedentium salventur; et ita etiam Deus vult ut orationibus sanctorum impleatur illud quod sancti vident eum velle.

---

(1) Nicolai: *nunquam.*

Ad sextum dicendum, quod suffragia Ecclesiae sunt pro defunctis quasi quaedam satisfactiones viventium vice mortuorum; et secundum hoc mortuos a poena absolvunt, quam non solverunt. Sed sancti qui sunt in patria, non sunt in statu satisfaciendi; et ideo non est simile de eorum orationibus, et de suffragiis Ecclesiae.

Expositio textus.

Cum facta fuerit resurrectio, bonorum gaudium amplius erit etc. Hoc intelligendum est materialiter, quia de pluribus gaudebunt; sed non formaliter, quia non magis gaudebunt, ut dictum est. Sed de hoc magis infra dicetur, dist. 49.

Nam qui sine fide operante per dilectionem, ejusque sacramentis, de corpore exierunt, frustra illis a suis hujusmodi pietatis officia impenduntur. Secundum hoc videtur quod suffragia Ecclesiae non prosunt catechumenis in fide Ecclesiae decedentibus; cum tamen illi sint in statu salutis, ut patet ex dictis supra, dist. 4. — Et dicendum, quod licet non susceperint sacramenta Ecclesiae actu, susceperunt tamen voto, quod pro facto computatur, cum deest facultas.

Mediocriter malis suffragantur etc. Ista verba a diversis diversimode exponuntur. Illi enim qui dicunt suffragia Ecclesiae prodesse existentibus in inferno, dicunt alios esse mediocriter bonos, et alios mediocriter malos. Dicunt enim valde malos esse eos qui sine fide et sacramentis Ecclesiae decesserunt; et his dicunt nihil prodesse suffragia: sed mediocriter malos eos qui cum fide et sacramentis Ecclesiae, in peccato tamen mortali, decesserunt; quibus, secundum eos, valent suffragia ad poenae mitigationem, non autem ad poenae solutionem. Sed valde bonos dicunt illos qui sine criminali decedentes, statim evolant; qui suffragiis non indigent: mediocriter vero bonos qui cremabilia secum ferunt, et in purgatorio detinentur; et his dicunt prodesse suffragia ad plenam absolutionem. Qui vero dicunt suffragia non prodesse his qui sunt in inferno, dicunt eosdem esse mediocriter malos et mediocriter bonos. Omnes enim qui sunt in inferno valde malos dicunt; qui vero in patria valde bonos; eos vero qui sunt in purgatorio dicunt mediocriter bonos, inquantum deficiunt a perfectione bonitatis; sed et mediocriter malos, inquantum deficiunt a perfecta malitia, quae est peccatum mortale. His autem suffragia quandoque prosunt ad mitigationem poenae, quandoque ad plenam absolutionem, secundum differentiam quantitatis cremabilium et suffragiorum; et haec expositio est convenientior.

Injuria est pro martyre in Ecclesia orare. Hoc videtur contra illud quod supra dictum est, quod orationes pro valde bonis sunt gratiarum actiones. — Et dicendum, quod superior auctoritas loquitur, quando incertum est nobis, quando sint valde boni, pro quibus oratur; hic autem Augustinus loquitur, quando certum est qui sunt valde boni: sic enim qui pro eis orat, quodammodo eos indigentes ostendit, et sic eis injuriam facit.

Aestimo eum quasi per ignem transeuntem etc. Hic ponuntur duo auxilia: quorum unum adjuvabit illos qui in fine mundi invenientur per modum satisfactionis, scilicet ignis quo facies mundi purgabitur: poterit enim esse ut intensio poenae suppleat quidquid deest ad temporis brevitatem; et praecipue cum sit probabile quod pauca cremabilia sint habituri, utpote purgati per terrorem futuri judicii ex signis praecedentibus praeostensi. Aliud autem est ex vi caritatis, scilicet merita et intercessiones sanctorum, quae eis suffragantur virtute caritatis.

Sive consulendo quid faciant etc. Istud consilium nihil est aliud quam conversio eorum ad Deum, ut ab eo illuminationem percipiant de agendis.

DISTINCTIO XLVI.

Si valde malis detur mitigatio poenae.

Sed quaeritur hic de valde malis; utrum et ipsi in aliqua poenarum mitigatione Dei misericordiam sentiant, ut minus quam meruerint, puniantur. Quidam autumant eos nullam relevationem poenae habituros; quod confirmant Jacobi auctoritate dicentis (cap. 2, 13): Judicium sine misericordia fiet » illi qui non fecit misericordiam. » Augustinus etiam ait (1): « Misericordia hic, judicium in futuro. » Idem (2) distinguens quomodo omnes viae Domini sint misericordia et veritas, ait: « Erga sanctos omnes viae Dei misericordia, erga iniquos » omnes veritas: quia et in judicando subvenit, et ita non » deest misericordia; et in miserando id exhibet quod pro» misit, ne desit veritas. Erga omnes autem quos liberat et » damnat, omnes viae sunt misericordia et veritas: quia ubi » non miseretur, vindictae veritas datur. » Dicens: « Ubi non » miseretur, » dat intelligi aliquid a Deo fieri, ubi ipse non miseretur. Sed his occurrit quod ait Cassiodorus super Psalm. 100, loquens de misericordia et pietate Dei. « Hae duae » (inquit) res judicio Dei semper adjunctae sunt. Ergo et » in punitione malorum non est justitia sine misericordia. » Idem de judicio et misericordia ait: « Haec duo mutua socie» tate sibi junguntur. » In his breviter omnia opera Dei includit. Augustinus quoque respondens illis qui reproborum supplicia finem habitura contendunt, ita illorum repellit opinionem, asserens reprobos perpetuo puniendos, ut eorum supplicia mitigari aliquatenus non neget: « Frustra (inquit in » Enchir., cap. 112), nonnulli aeternam damnatorum (1) poe» nam et cruciatus sine intermissione perpetuos humano mi» serantur (2) affectu, atque ita futurum esse non credunt: » non quidem Scripturis adversando divinis, sed pro suo motu » dura quaeque molliendo, et in leniorem (3) flectendo senten» tiam quae putantur in eis terribilius esse dicta, quam ve» rius. Non enim, inquiunt, obliviscetur misereri Deus, aut con» tinebit in ira sua misericordias suas. Hoc quidem (in Psalm. » 76, 10) legitur; sed de his intelligitur qui sunt vasa mi» sericordiae: quia et ipsi non pro meritis suis, sed Deo mi» serante de miseria liberantur. Aut si hoc ad omnes aesti» mant pertinere, non ideo necesse est ut damnationem opi» nentur finiri posse eorum de quibus dictum est (Matth. 15, » 46): Ibunt hi in supplicium aeternum, ne hoc modo pu» tetur habitura finem felicitas eorum de quibus e contrario » dictum est (ibid.): Justi autem in vitam aeternam. Sed » poenas damnatorum certis temporibus aestiment, si hoc eis » placet, aliquatenus mitigari. Et sic quippe intelligi potest » manere ira Dei in illis, idest ipsa damnatio. Haec enim vo» catur ira Dei, non divini animi perturbatio, ut in ira sua.

(1) In Psalm. 100, nempe ad illa verba: *Misericordiam et judicium cantabo tibi* (*Ex edit. P. Nicolai*).
(2) In Psalm. 118, super octavarium 19, conc. 29 (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) *Al.* damnandorum.
(2) *Al.* miserentur.
(3) *Al.* et in leviorem.

» dest manente ira sua, non contineat miserationes suas, non » aeterno supplicio finem dando, sed levamen adhibendo vel » interponendo cruciatibus: quia nec psalmus ait: Ad finien- » dam iram suam, vel post iram suam; sed in ira sua: quae » si sola esset, alienari a regno Dei, et carere magna mul- » titudine dulcedinis Dei, tam grandis tamen est poena, ut ei » possint nulla tormenta quae novimus, comparari, si illa sit » aeterna, ista autem sint quantumlibet (1) multis saeculis » longa. Manebit ergo sine fine mors perpetua damnatorum (2), » et ipsa omnibus erit communis, sicut manebit communiter » omnium vita aeterna sanctorum. » Ecce ita asserit hic poenas reproborum non esse finiendas, quod non improbat, si dicatur eorum supplicio aliquod levamen adhiberi. Unde non incongrue dici potest, Deum etsi juste id possit, non omnino tantum punire malos in futuro quantum meruerunt; sed eis aliquid, quantumcumque mali sint, de poena relaxare.

Determinat praemissas auctoritates.

Quod ergo dictum est, judicium sine misericordia fieri illi qui non fecit misericordiam, ita intelligi potest quod judicium damnationis fiet illi qui non fecit misericordiam, pro eo quod fuit sine misericordia; vel fiet judicium ei sine misericordia liberante et salvante, qui tamen in aliqua poenae alleviatione misericordiam Dei sentiet. Ita cum dicitur: « Misericordia hic, » judicium in futuro, » negatur quia in futuro sit misericordiae effectus, et in electis, qui per misericordiam ab omni miseria liberabuntur, et in reprobis, qui minus quam meruerunt cruciabuntur. Sed hic non sine causa dicitur fieri Dei misericordia et judicium in futuro: quia et hic multis modis miseretur Deus quibus non miserebitur tunc. Vocat enim Deus nunc peccatores et justificat, quod tunc non faciet; et tunc reddens singulis secundum merita sua, manifeste judicabit, qui nunc occulte judicat: cujus occultum judicium, ut ait Augustinus (cap. 2 vel 3), (3) intelligitur poena, qua quisque vel exercetur ad purgationem, vel movetur ad conversionem, vel si contemnit, excaecatur ad damnationem. Occultum ergo judicium Dei poena dicitur: quia (4) judicat purgando, convertendo, vel excaecando. Judicia quoque Dei interdum appellantur dispensationes ejus de omnibus rebus. Unde (Rom. 11, 33): « Quam incomprehensibilia sunt judicia ejus, » et (Psalm. 35, 7): « Judicia ejus abyssus multa. » Judicium autem quo in futuro judicabit, intelligitur sententia judicis, qua ventilabitur area; idest, dividentur localiter boni a malis ministerio Angelorum; et isti in vitam ducentur, illi in supplicium mittentur, qui nunc simul mixti sunt.

De justitia et misericordia Dei.

Sed quodammodo justitiam Dei et pietatem, idest misericordiam, super Cassiodorus duas esse res dixit, quae semper adjunctae sunt judicio Dei. Justitia enim Dei et misericordia non duae res sunt, sed una res, idest una divina essentia est, sicut supra pluribus auctoritatibus ostensum est. Quia non est Deo aliud esse misericordem quam misericordiam, nec justum quam justitiam; sed idem prorsus: nec aliud est ei esse misericordem quam justum, vel misericordiam quam justitiam; sed omnino idem: quia non denominative, sed essentialiter haec de Deo dicuntur. Cur ergo dicit Scriptura de operibus Dei quaedam esse misericordiae, quaedam justitiae? Si enim justitia Dei misericordia est, quaecumque sunt opera misericordiae, esse videntur justitiae, et e converso. His responderi potest sic. Illis locutionibus quibus hujusmodi operum fiunt distinctiones, ut alia misericordiae, alia justitiae, alia bonitati attribuantur, non diversitas subjacentis, idest rei his vocabulis significatae, exprimitur; sed varietas sensuum et effectuum in creaturis monstratur. Cum enim dicitur Deus justus vel justitia, essentia divina praedicatur, et etiam quod ipse sit distributor et judex meritorum intelligi datur. Ita et cum dicitur misericors, essentia divina praedicatur, et insuper quod ipse sit miserorum liberator intelligi datur. Similiter cum dicitur bonus, essentia divina praedicatur (5), et insuper auctor omnium bonorum ostenditur. Ita et cum dicitur Deus, essentia divina praedicatur, et ipse timendus ostenditur. Inde ergo quaedam opera misericordiae, quaedam justitiae dicuntur, non quin divina essentia haec et illa operetur, et quin haec et illa sint opera divinae essentiae, quae dicitur misericordia et justitia; sed quia quaedam sunt quibus judex et aequus distributor, quaedam quibus ostenditur miserator: misericors enim dicitur in natura, miserator in exhibitione; et in quibusdam operibus dicitur effectus esse misericordiae, et in quibusdam effectus justitiae, non quod aliud efficiat justitia, aliud misericordia Dei, si ad essentiam referas; sed quia ex quibusdam effectibus intelligitur judex, ex quibusdam miserator; vel, ut quibusdam placet, justus et misericors. Sed secundum hoc occurrit quaestio: quomodo ex aliis ostendatur justus et ex aliis misericors, cum sit idem ei esse justum et esse misericordem. Si enim secundum eamdem rationem dicitur justus et misericors; ex eo opere quo intelligitur justus, intelligitur misericors, et e converso. Sed dixi supra, quia cum dicitur Deus justus et misericors, ita eadem divina essentia significatur, et secundum ea idem praedicatur, ut etiam quaedam diversa intelligantur. Intelligimus enim per hoc eum esse miseratorem, et justum judicem. Quod evidenter Origenes ostendit, dicens (hom. 5, in Hierem., cap. 8): « Omnia quae Dei sunt, Christus est: » ipse sapientia ejus, ipse fortitudo, justitia, sanctitas, ipse » prudentia. Sed cum unum sit in subjacenti, pro varietate » sensuum diversis nuncupatur vocabulis. Aliud enim significat sapientia, aliud justitia. Quando enim sapientia dicitur, » disciplinis te divinarum humanarumque rerum instruere in» telligitur: quando justitia, distributor vel judex meritorum » insinuatur; ita et prudentia cum dicitur, doctor et demon» strator bonarum vel malarum rerum vel neutrarum in» telligitur. »

Auctoritatibus probat quaedam justitiae, alia misericordiae, alia bonitati attribui.

Quod autem quaedam opera misericordiae, quaedam justitiae, quaedam bonitati attribuantur, in Scripturis facile est reperire. Et de misericordia quidem et justitia manifestum est; de bonitate vero et misericordia amplius latet. Sed Augustinus (in Psal. 135) docet illa opera proprie ad misericordiam pertinere quibus aliqui a miseria liberantur; ad bonitatem vero non solum illa, sed facturam et gubernationem naturalium, ita dicens: « Ad misericordiam pertinet quod a » peccatis mundat, et de miseria liberat; ad bonitatem vero » quod caelum et terram et omnia valde bona creavit ut » essent. » Idem (super Psal. 32): « Caeli non indigent » misericordia, ubi nulla est miseria: in terra hominis abun» dat miseria, et superabundat Dei misericordia. Miseria ergo » hominis et misericordia Dei plena est terra, non caeli, » qui non indigent misericordia; indigent tamen regente Do» mino: omnia enim indigent Domino, et misera et felicia: » quia sine illo miser non sublevatur, felix non regitur. » Item alibi (super Psalm. 24): « Misericordia est erga mi» seros, bonitas erga quoslibet. » Interdum misericordia large accipitur, ut bonitas.

Quomodo universae viae Domini dicantur misericordia et veritas.

Post haec considerari oportet quo sensu universae viae Domini dicantur misericordia et veritas. Hoc multiplicem recipit expositionem. Universae enim viae Domini misericordia et veritas, quibus ad nos venit, ut ait Augustinus super Psalm. 24, intelliguntur duo adventus. Primus, in quo manifestam et multiplicem misericordiam nobis exhibuit; et secundus, in quo requirendo merita justitiam exhibebit. Universae etiam viae Domini, idest quibus ad Dominum ascendimus, sunt justitia qua a malo declinamus, et misericordia qua bonum facimus: in his enim duobus omne bonum meritum includitur. Sed cum superius Cassiodorus dixerit, in his duobus omnia opera Dei includi; merito quaeri potest, an in omni opere Domini haec duo mutuo sibi jungantur. Quibusdam placuit non in omni opere Domini haec duo concurrere, secundum effectum dico: nam secundum essentiam non dividitur misericordia a justitia, sed unum est; verum secundum effectum non in omni opere Domini dicunt esse misericordiam et justitiam; sed in quibusdam fatentur tantum misericordiam, et in aliis justitiam, atque in aliis misericordiam et justitiam. Fatentur tamen, Dominum omnia quae fecit, misericorditer agere et juste, referentes rationem dicti ad Dei voluntatem, quae justitia est et misericordia, non ad effectus misericordiae et justitiae quae sunt in rebus. Aliis autem videtur quod sicut dicitur Deus omnia opera sua juste facere et misericorditer, ita concedendum sit in omni opere Dei justitiam esse et misericordiam, idest clementiam secundum effectum vel signum: quia nullum opus Dei est in quo non sit effectus vel signum aequitatis et clementiae, sive occulte sive aperte. Aliquando enim manifesta est clementia sive benignitas, et occulta aequitas; aliquando e converso.

---

(1) *Al.* si quamlibet.
(2) *Nicolai addit*: idest alienatio a vita Dei.
(3) In inscriptionem Psalm 20, quae est: *In finem pro occultis filii* (*Ex edit. P. Nicolai*).
(4) *Al.* qua.
(5) *Al. perperam additur*: et cum dicitur Deus.

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de receptaculis animarum in quibus puniuntur vel praemiantur ante resurrectionem communem et judicium generale, et de suffragiis quibus juvamus mortuos, vel juvamur ab eis; hic determinat de divina justitia et misericordia, quibus praedicta omnia dispensantur. Dividitur autem in partes duas: in prima determinat de divina justitia et misericordia secundum operationem ad poenam damnatorum; in secunda determinat de eis in generali, ibi: *Sed quomodo justitiam Dei et pietatem, idest misericordiam, supra Cassiodorus duas esse res dixit?* Circa primum tria facit: primo ostendit quod misericordia Dei in poenis damnatorum locum non habet; secundo ostendit contrarium, ibi: *Sed his occurrit quod ait Cassiodorus.* Tertio determinat veritatem, ibi: *Unde non incongrue dici potest etc.* Circa quod tria facit: primo proponit quid sit verum circa quaestionem praedictam: secundo solvit auctoritatem quae est in contrarium, ibi: *Quod igitur dictum est etc.*; tertio exponit quod dixerat, scilicet quod sit occultum Dei judicium, ibi: *Cujus occultum judicium intelligitur poena, qua quisque vel exerceetur ad purgationem, vel admonetur ad conversionem.*

Sed quomodo Dei justitiam et pietatem . . . supra Cassiodorus duas esse res dixit? Hic determinat multipliciter de justitia et misericordia Dei in communi; et dividitur in partes duas: in prima inquirit de differentia justitiae et misericordiae Dei; in secunda inquirit quomodo justitia et misericordia concurrunt ad opus divinum, ibi: *Post haec considerari oportet, ex quo sensu universae viae Domini dicantur misericordia et veritas.* Circa primum duo facit: primo movet quaestiones; secundo determinat eas, ibi: *His responderi potest.* Circa primum duo facit: primo inquirit, utrum sit idem in Deo justitia et misericordia; secundo utrum eadem opera debeant justitiae et misericordiae attribui, ibi: *Cur igitur dicit Scriptura de operibus Dei, quaedam esse misericordiae, quaedam justitiae?*

His responderi potest etc. Hic solvit propositas quaestiones; et circa hoc duo facit: primo solvit primam; secundo secundam, ibi: *Quod autem opera quaedam etc.* Circa primum tria facit: primo solvit primam quaestionem; secundo movet dubitationem circa solutionem positam, ibi: *Sed secundum hoc occurrit quaestio etc.*; tertio solvit dubitationem, ibi: *Sed dixi supra etc.*

Post haec considerari oportet, ex quo sensu universae viae Domini dicantur misericordia et veritas. Hic inquirit quomodo misericordia et justitia Dei occurrunt ad opus ipsius; et circa hoc duo facit: primo ostendit quod nullum opus Dei est ad quod non concurrat misericordia Dei vel justitia; secundo inquirit, an ad quodlibet opus concurrat utrumque, ibi: *Sed cum superius Cassiodorus dixerit, in his duobus omnia opera Dei includi, merito quaeri potest etc.* Et circa hoc duo facit: primo proponit quaestionem; secundo solvit eam, ibi: *Quibusdam placuit.* Et dividitur in partes duas, secundum quod duas opiniones ponit circa hanc quaestionem; secunda incipit ibi: *Aliis autem videtur etc.*

QUAESTIO I.

Hic duo quaeruntur. Primo de divina justitia. Secundo de ejus misericordia.

Circa primum quaeruntur tria: 1.° an justitia Deo debeat attribui; 2.° de justitiae ejus effectu; 3.° de justitia ejus contra damnatos.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum justitia Deo attribuenda sit.
(1 *p., qu.* 21, *art.* 1; 1 *cont. Gent., cap.* 94.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod justitia Deo attribuenda non sit. Quia, secundum Philosophum in 10 Ethic. (cap. 8 vel 12), ridiculum est laudare deos secundum aliquam virtutem moralem, vel actiones virtutum moralium eis attribuere. Sed justitia est virtus moralis. Ergo Deo attribui non potest.

2. Praeterea, justitia contra temperantiam dividitur. Sed temperantiam non attribuimus Deo. Ergo nec justitiam ei attribuere debemus.

3. Praeterea, justitia in aequalitate consistit, ut patet per Philosophum in 5 Ethic. (cap. 8 vel 10). Sed nihil potest Deo esse aequale. Ergo non potest esse aliqua justitia ejus ad alterum.

4. Praeterea, Philosophus in 5 Ethic. (cap. 5) dicit, quod domini ad servum non est justitia. Sed Deus est omnium dominator. Ergo ei justitia non competit.

Sed contra est quod, in Psal. 10, dicitur: *Justus Dominus, et justitias dilexit.*

Praeterea, omne quod est potissimum, est Deo attribuendum. Sed secundum Philosophum in 5 Ethic. (cap. 3), justitia est praeclarissima virtutum. Ergo maxime debet attribui Deo.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod in Deo secundum eamdem rationem dicatur bonitas et justitia. Quia justitia est universaliter omnis virtus, ut patet per Philosophum in 5 Ethic. (ubi sup.). Sed virtus uniuscujusque rei est bonitas ipsius; quia virtus est quae bonum habentem facit, et opus ejus bonum reddit, ut patet in 2 Ethic. (cap. 5 vel 6). Ergo secundum eamdem rationem dicitur justus et bonus.

2. Praeterea, Dionysius dicit (in 8 cap. de div. Nom.) quod justitia laudatur in Deo, inquantum omnibus secundum dignitatem distribuit. Sed distribuere omnibus, (1) ad rationem bonitatis pertinet, quia totius communicationis divina bonitas causa est. Ergo justitia et bonitas dicuntur in Deo secundum eamdem rationem.

3. Praeterea, bonitas et justitia magis conveniunt in Deo quam conveniant in creaturis. Sed in creaturis eadem videtur esse ratio bonitatis et justitiae; nisi enim ex hoc ipso quod creata sunt bona, justa essent, inconvenienter videretur quod a Deo bono omnia essent bona, et ab eo justo non essent omnia justa. Ergo in Deo secundum eamdem rationem dicitur bonitas et justitia.

Sed contra est quod Boetius dicit in lib. de Hebdom. (cap. 2): *Bonum esse* (2) *ad essentiam, justum vero esse ad actum respicit.* Sed *esse* et *actus* non dicuntur secundum eamdem rationem in Deo. Ergo nec justitia et bonitas.

---

(1) *Al. additur*: hoc.
(2) Al. *omne.*

Praeterea, generis et speciei non est omnino eadem ratio. Sed bonitas et justitia se habent ut genus et species; unde Boetius dicit in lib. de Hebdom. (ubi sup.): *Bonum quidem est generale, justum autem speciale*. Ergo non est eadem ratio omnino bonitatis et justitiae.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod non sit eadem ratio in Deo justitiae et veritatis. Quia ea quae in nobis secundum speciem differunt, in Deo differunt secundum rationem. Sed nobis ponitur veritas alia virtus a justitia specie differens, ut patet in 4 Ethic. (cap. 13 vel 15). Ergo et in Deo secundum aliam rationem dicitur justitia et veritas.

2. Praeterea, generis et speciei non est omnino eadem ratio. Sed veritas, secundum Tullium (lib. 2 de Invent., num. 66), est species justitiae. Ergo veritatis et justitiae non est eadem ratio.

3. Praeterea, justitia, cum sit quasi species bonitatis, ut ex auctoritate Boetii inducta patet, ad affectum pertinet; veritas autem ad intellectum. Ergo veritas et justitia non dicuntur in Deo secundum eamdem rationem.

Sed contra est quod in auctoritate Psal. 24, 10, quae hic inducitur: *Universae viae Domini, misericordia et veritas*, veritas pro justitia exponitur. Ergo sunt idem secundum rationem.

Praeterea, justitia consistit in redditione debiti. Sed Deus non est debitor nobis nisi ex promisso, ut Anselmus dicit (in Medit. redemp. Generis humani, cap. 3). Ergo idem est Deo reddere debitum quod solvere promissum. Cum ergo ex hoc quod solvit promissum, dicatur verax; secundum eamdem rationem dicetur Deus justus et verax (1).

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod justitia proprie dicta aequalitatem constituit in acceptationibus et dationibus (2), ut patet per Philosophum in 5 Ethic. (cap. 3). Hoc autem contingit dupliciter. Uno modo secundum quod constituitur aequalitas inter dantem et recipientem, ut scilicet accipiens tantum accipiat a dante quantum accipere debet; et in hoc consistit justitia commutativa, utpote quae medium ponit in emptionibus et venditionibus, et omnibus retributionibus. Alio modo secundum quod constituitur aequalitas inter duos recipientes, secundum quod contingit ex hoc quod uterque aequaliter recipit pro meritis; et in hoc consistit justitia distributiva. In prima ergo, scilicet commutativa justitia, requiritur aequalitas quantitatis, ut scilicet tantum quisquis accipiat, quantum dedit secundum valorem; et ideo inter illos in quibus non potest esse quantitatis aequalitas, non potest proprie esse commutativa justitia, sicut est in illis quorum unus non potest recompensare aliquid aequivalens beneficiis acceptis ab alio; sicut filius non potest recompensare aliquid aequivalens beneficiis patris, a quo esse et nutrimentum accepit et disciplinam; et ideo quantumcumque retribuat patri in obsequiis, non fit perfecta aequalitas; unde nec proprie salvatur ibi ratio commutativae justitiae; sed tamen aliquis modus justitiae salvari potest, inquantum filius retribuit patri secundum modum suum sicut pater dedit secundum modum suum, ut loco aequalis quantitatis sumatur aequalitas proportionis. Sed justitia distributiva non requirit quantitatis aequalitatem, sed proportionis tantum. Non enim oportet ut distribuens omnibus aequaliter distribuat, sed unicuique proportionabiliter secundum suum modum. Sic ergo ratio distributivae justitiae Deo proprie convenire potest, inquantum scilicet aequalitatem proportionis servat in communicatione bonorum suorum, dans unicuique proportionaliter secundum suum modum. Unde Dionysius dicit in 8 cap. de divin. Nomin., quod justitia laudatur in Deo, inquantum omnibus secundum dignitatem distribuit. Sed justitia commutativa, per quam aequalitas constituitur inter Deum dantem et creaturam recipientem, Deo competere non potest secundum propriam acceptionem, quia beneficia Dei semper excedunt meritum creaturae; sed tamen servatur etiam proportionis quaedam aequalitas inter Deum dantem et creaturam recipientem, inquantum scilicet se habet ad suam superabundantiam, sicut creatura ad id quod competit ei secundum suam parvitatem. Et sic etiam quidam modus commutativae justitiae invenitur in Deo respectu naturae, sicut invenitur inter patrem et filium; et secundum hoc assignantur duo modi divinae justitiae. Unus, inquantum reddit pro meritis: hoc enim ad justitiam distributivam pertinet, cujus est distribuere omnibus proportionaliter secundum suam dignitatem. Alius modus, secundum quod facit id quod decet suam bonitatem; sicut etiam dicitur justus in eo quod peccatoribus parcit, quia decet eum. Hoc autem pertinet ad modum commutativae justitiae, non quidem secundum aequalitatem quantitatis servatae, secundum quod requiritur in commutativa justitia proprie dicta, sed servatae secundum aequalitatem proportionis; quia scilicet ita se habet Deus ad id quod superabundanter facit, sicut creatura ad id in quo deficit; et secundum hoc superabundare in beneficiis dicitur ei justum inquantum est ei proportionatum: et decens. Glossa (vetus Ambrosiastri) super illud 1 Corinth. 2: *Tamquam a Domini spiritu*, dicit (1): *Ut ostenderet talem gloriam dari quae sublimitati congruat dantis.*

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus a Deo excludit virtutes morales, prout determinantur circa materiam civilem, sicut justitia est circa emptiones et venditiones et dispositiones, et hujusmodi; non tamen removetur per hoc quin justitia possit esse in Deo, secundum quod est distributor naturalium bonorum omnibus creaturis.

Ad secundum dicendum, quod temperantia consistit circa passiones innatas, justitia autem circa commutationes operationum; ex quo patet quod materia temperantiae nullo modo potest Deo convenire, sicut materia justitiae. Et praeterea temperantia dirigit respectu horum quae sunt in temperato; sed justitia respicit illud quod est extra; et ideo non est simile.

Ad tertium dicendum, quod justitia non semper requirit aequalitatem inter dantem et accipientem, nec semper aequalitatem quantitatis; sed sufficit quandoque aequalitas proportionis; et ideo non est inconveniens, si justitia aliquo modo in Deo ponatur.

Ad quartum dicendum, quod inter dominum et servum non potest esse justitia commutativa proprie dicta; non enim potest aliqua aequalitas secundum

---

(1) Al. diceretur Deus justus verax.
(2) Al. et donationibus.

(1) *Al. deest* dicit.

quantitatem inter eos constitui, cum totum quod est servi, sit domini; servatur tamen aliquis modus justitiae commutativae, prout inter eos invenitur aequalitas proportionis. Unde etiam Philosophus in 5 Ethic. (cap. 6), distinguit dominativum justum a justo politico, quod est proprie dictum; et per hunc etiam modum potest esse justitia Dei ad creaturam.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod justitia praesupponit rationem bonitatis in Deo. Bonitas enim importat in Deo rationem finis, in quo est plenissima perfectio; finis autem movet efficientem ad agendum; unde et bonitas Dei movet quodam modo ipsum ad operandum, non quidem ut ipse bonitatem acquirat, sed ut bonitatem aliis communicet. Ut enim, in 2 lib., dist. 1, quaest. 1, art. 1, in corp., dictum est, Deus non agit propter appetitum finis, sed propter amorem finis, volens communicare bonitatem suam, quantum possibile est et decens secundum ejus providentiam; et ideo sicut finis in omnibus operabilibus est primum principium, ita divina bonitas est primum principium communicationis totius, qua Deus perfectiones creaturis largitur. Sed justitia determinat quemdam modum in istis communicationibus, inquantum scilicet communicando aequalitatem servat. Et ideo patet quod bonitas et justitia secundum rationem dupliciter differunt. Primo, quia bonitas pertinet ad ipsam perfectionem naturae divinae, secundum quam habet rationem finis; sed justitia pertinet ad ipsum communicationis actum. Secundo, quia bonitas etsi respiciat communicationem ut principium, respicit tamen communicationem in communi, non determinans aliquem specialem modum; sed justitia determinat in ea specialem modum, scilicet aequalitatis. Et has duas differentias Boetius tangit in lib. de Hebdom. (cap. 2), dicens quod bonum respicit essentiam, sed justum actum; et iterum quod bonum generale est, et justum speciale.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis virtus faciat bonum habentem, et opus reddat bonum; non tamen est eadem ratio bonitatis et virtutis; quia virtus dicitur secundum quod est principium actionis, et tenet se ex parte causae efficientis; sed bonum magis respicit rationem finis. Sed quia effectus debet esse fini proportionatus, et ex hoc efficiens bonitatem sortitur, et actus ejus; ideo virtus, quae hanc proportionem importat cum sit dispositio perfecti ad optimum, ut dicitur in 7 Phys. (text. 17), dicitur facere bonum agentem et actum. Et similiter etiam justitia, sive accipiatur ut virtus particularis, sive prout est idem quod omnis virtus, se tenet ex parte efficientis; tamen secundum quod virtus omnis est justitia, etsi subjecto sit idem justitia et virtus, non tamen sunt idem ratione, ut in 5 Ethic. dicitur. Unde nullo modo sequitur quod justitia et bonitas sint ejusdem rationis.

Ad secundum dicendum, quod distributionis principium et est bonitas et justitia, sed diversimode: quia bonitas est sicut principium finale, non determinans specialem distributionis modum; sed justitia est sicut principium efficiens determinans specialem modum distributionis; et ideo etiam Dionysius (de div. Nom., cap. 8) attribuit justitiae distributionem secundum dignitatem; sed communicationem absolute attribuit bonitati.

Ad tertium dicendum, quod Deus unicuique creaturae quam producit in esse, aliquam perfectionem largitur: alias esse non posset; et ideo omnia dicuntur bona inquantum sunt a bono: non tamen unicuique eorum quae producit in esse, dat quod sit actu secundum illum specialem modum actionis quem justitia servat. Et ideo non oportet quod omnia quae sunt a justo Deo, justa dicantur; et sic etiam non sequitur quod sit eadem ratio boni et justi.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod omnis aequalitas per actionem aliquam constituta requirit aliquam regulam secundum quam adaequatio fiat; unde cum justitia consistat in hoc quod aequalitatem per suam actionem constituat in dationibus et acceptionibus; oportet omnem justitiam aliquam regulam habere secundum quam adaequatio fiat. Regulae autem justitiae sunt rationes in mente constitutae, secundum quas homo justus aequalitatem constituit; et ideo, quando ejus actiones illis rationibus concordant, dicitur justitiam servare; quando autem discordant, dicitur injuste agere. Et quia veritatis ratio consistit in adaequatione rerum ad intellectum; inde est quod nomen veritatis transfertur ad significandum adaequationem operum justitiae ad rationes justitiae; et haec est veritas quam dicimus justitiae veritatem; et secundum hoc ipsa justitia idem quod veritas est; sed tamen justitia dicitur secundum aequalitatem exterius constitutam; sed veritas dicitur secundum commensurationem exterioris aequalitatis ad rationes quae sunt in mente; et secundum hoc veritas et justitia eodem intellectu in Deo accipiuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod actiones exteriores comparantur ad interiorem dispositionem mentis dupliciter; uno modo ut signum ad signatum; alio modo ut regulatum ad regulam; et secundum utramque comparationem commensuratio exteriorum actionum ad interiorem dispositionem mentis constituit veritatis rationem. Veritas ergo, de qua Philosophus loquitur in 4 Ethic. (cap. 7), consistit in commensuratione actionum ad mentem, prout sunt signa illius; dum scilicet aliquis talem se exhibet in dictis et factis, qualis est interius: unde haec virtus, secundum ipsum, opponitur jactantiae et simulationi. Sed veritas justitiae, de qua loquimur, facit commensurationem secundum aliam comparationem actionum exteriorum ad mentem, prout scilicet comparantur ad eam ut ad regulam aequalitatis in rebus constitutae per actus justitiae. Sed quia non solum aequalitas constituta in rebus per actus nostros, sed etiam ipsi actus nostri commensurari debent rationi quae est in mente; ideo in hac commensuratione etiam alia veritas invenitur, secundum quod ipsae operationes sunt commensuratae menti; et haec est veritas vitae, quae consistit in hoc quod unusquisque faciat secundum quod ratio docet.

Ad secundum dicendum, quod veritas illa de qua Tullius loquitur, est secundum commensurationem vocis ad rem, prout scilicet aliquis confitetur in judiciis secundum quod res se habet, et servat in factis secundum quod promisit; et haec veritas est pars justitiae.

Ad tertium dicendum, quod veritas quae est in intellectu, est aequalitas intellectus ad rem indifferenter, sive sit per actum nostrum constituta, sive non; et de hac non loquimur ad praesens. Et quia voces sunt signa intellectus; ideo juxta hanc veritatem sumitur veritas doctrinae quae distinguitur contra veritatem justitiae; veritas enim doctrinae

in veritate enuntiationis consistit. Potest igitur colligi ex praedictis, quod veritas (1) uno modo accipitur secundum commensurationem intellectus ad esse rei; et secundum hanc veritas doctrinae accipitur. Alio modo secundum commensurationem actionum nostrarum ad intellectum rectum; et sic prout sunt signum ipsius, non considerato damno vel lucro alicujus, est veritas de qua loquitur Philosophus, divisa contra simulationem et jactantiam; considerato vero damno vel lucro, est veritas quae est pars justitiae, quam Tullius ponit, per quam servatur aliquis indemnis in judiciis et confessionibus, ut utraque istarum veritatum reducatur ad veritatem doctrinae, inquantum utraque consistit in quadam manifestatione. Prout vero actiones nostrae comparantur ad intellectum ut regulatum ad regulam, sic secundum quod intellectus rectus est regula actionum, est (2) veritas vitae; secundum vero quod est regula aequalitatis (3) constitutae in rebus, est veritas justitiae.

ARTICULUS II.

Utrum opus Dei dicatur justum ex hoc solo quod est ei placitum. — (2 contra Gent., cap. 29.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod opus Dei dicatur justum ex hoc solo quod est ei placitum. Anselmus enim in Monol. (in Proslog., cap. 11), dicit de Deo loquens: *Id solum justum est quod vis et non justum quod non vis.* Ergo etc.

2. Praeterea, Rom. 9, 21, dicitur: *An non habet potestatem figulus ex eadem* (4) *massa facere aliud quidem vas in honorem, aliud in contumeliam?* et loquitur de Deo per similitudinem figuli. Sed quidquid ex luto vult figulus fieri, justum est ut ex luto fiat. Ergo quidquid Deus vult in creatura fieri, justum est ut fiat; et sic ex hoc solo dicitur aliquid esse justum quod est a Deo volitum.

3. Praeterea, ubicumque est aliud justitia quam voluntas, justitia voluntatem restringit, et sic quodammodo ei resistit. Sed nihil est quod restringat voluntatem Dei; unde Matth. 20: *An non licet mihi quod volo facere?* nec aliquid etiam ei resistere potest; quia in Psalm. 113, 3: *Omnia quaecumque voluit fecit;* et Rom. 9, 19: *Voluntati ejus quis resistet?* Ergo ipsa ejus voluntas est ejus justitia. Ex hoc ergo aliquid est justum quod est a Deo volitum.

4. Praeterea, in nobis non est idem, opus nostrum esse justum, et a nobis esse volitum, ex hoc quod alicui debitores simus, cui (5) si debitum reddere volumus, justum opus nostrum non esset. Sed Deus nulli est debitor. Ergo opus ipsius non dicitur justum nisi ex hoc quod est ei placitum.

Sed contra, Deus dicitur juste agere, inquantum reddit unicuique pro meritis. Psal. 61, 13: *Tu reddis unicuique juxta opera sua.* Sed voluntas Dei non concernit merita. Ergo non ex hoc solo dicitur opus Dei justum quod est ei placitum.

Praeterea, opus Dei non ex eodem dicitur opus justitiae et opus misericordiae. Sed opus misericordiae est opus voluntatis divinae. Ergo non ex hoc solo dicitur opus Dei justum quod est ei placitum.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod Deus non possit praetermittere aliquid eorum quae ad justitiam operis ejus concurrunt. Quia 2 ad Tim. 11: *Ille fidelis permanet, seipsum negare non potest. Negaret autem seipsum* (dicit Glossa) *si dicta sua non impleret.* Ergo cum ex hoc dicatur opus Dei justum esse quod per ipsum impleantur Dei dicta, videtur quod possit justitiam sui operis praetermittere.

2. Praeterea, Rom. 11 (super illud: *Contra naturam insertus es etc.*), Glossa: *Deus creator et conditor omnium rerum nihil contra naturam facit, sicut nec contra seipsum.* Sed sicut ipse est conditor naturarum, ita ipse est conditor et causa omnis justitiae. Ergo nihil potest facere contra ordinem justitiae in rebus constitutum.

3. Praeterea, si posset ordinem justitiae in rebus constitutum immutare, ergo posset bonos damnare et malos praemiare. Sed hoc videtur inconveniens. Ergo Deus ordinem justitiae qui est in rebus, non potest immutare.

Sed contra, ordo justitiae requirit ut aliquis pro peccato puniatur. Sed Deus potest poenam dimittere peccato debitam: alias frustra rogaretur ut debita nobis dimitteret. Ergo potest immutare ordinem justitiae constitutum in rebus.

Praeterea, ordo justitiae in rebus humanis est conformis ordini rerum naturalium; unde justitia humana a justitia rerum naturalium trahitur, secundum philosophos. Sed Deus immutat quandoque ordinem rerum naturalium ab eo statutum, ut patet in operibus miraculosis. Ergo et potest ordinem justitiae in rebus humanis statutum immutare.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod Deus nullum puniat nisi pro peccato. Quia, ut dicit Hieronymus (epist. 3 ad Heliodorum), *quidquid patimur, peccata nostra meruerunt.* Per passionem autem poenam designat. Ergo omnis poena pro peccato redditur.

2. Praeterea, sicut praemium habet se ad meritum, ita poena ad peccatum. Sed praemium non redditur nisi merito. Ergo nec poena nisi peccato.

3. Praeterea, poena est quasi medicina quaedam, dum scilicet vel ipse qui punitur, per poenam corrigitur, vel alii, qui ex hoc terrentur. Sed hoc non esset, si poena etiam absque peccato inferretur. Ergo non infertur poena nisi pro peccato.

4. Praeterea, humana justitia a divina exemplatur. Sed secundum humanam justitiam reputaretur injustum punire aliquem sine culpa. Ergo multo fortius hoc est inconveniens divinae justitiae.

Sed contra, Job gravissime punitus fuit. Sed poena non fuit ei inflicta pro culpa, ut frequenter dicit Gregorius. Ergo non semper Deus infert poenam pro culpa.

Praeterea, infortunia quae in hoc mundo accidunt, communia sunt bonis et malis, ut Augustinus dicit in lib. de Civ. Dei (20, cap. 3). Sed culpa non est utrisque communis. Ergo aliquando poena infertur sine culpa.

---

(1) *Al. additur*: prima.
(2) *Al.* est regula, actio non est etc.
(3) *Al.* justitiae aequalitatis.
(4) Al. deest *eadem*.
(5) *Al.* quibus.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod Dominus agat justius cum uno quam cum alio. Punitio enim est opus justitiae. Sed magis punit unum quam alium. Ergo justius agit cum uno quam cum alio.

2. Praeterea, misericordia temperat severitatem justitiae. Sed Deus misericordius agit cum uno quam cum alio. Ergo et justius.

Sed contra, justitia aequalitas quaedam est. Sed aequale non suscipit magis et minus. Ergo Deus non agit justius cum uno quam cum alio.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod justitia et voluntas in Deo idem sunt secundum rem; sed secundum rationem justitia aliquid supra voluntatem addit; scilicet ordinem divinis effectibus convenientem, secundum quod unum alteri proportionaliter adaequatur. Est enim in rebus creatis (1) duplex ordo: unus secundum quem creatura ordinatur ad Deum; alius secundum quem una creatura dependet ab alia. Nomine igitur voluntatis non exprimitur nisi ordo ille qui est creaturae ad creaturam. Sicut enim igni in tali natura constituto debetur ut sit sursum, considerato rerum ordine ad invicem; ita etiam culpae debetur ut puniatur secundum ordinem eumdem. Unde patet quod non ex hoc tantum aliquid dicitur esse justum quia est a Deo volitum; sed quia est debitum alicui rei creatae secundum ordinem creaturae ad creaturam. Nihil enim alicui rei potest esse debitum nisi ratione suae naturae vel conditionis. Naturae autem et proprietatis rei causa est divina voluntas; et ideo totus ordo justitiae originaliter ad divinam voluntatem reducitur.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis omne quod Deus vult, justum sit; non tamen ex hoc justum dicitur quod Deus illud vult, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod luto non est magis debitum quod ex eo formentur vasa nobilia quam ignobilia; sed cum ex luto formatum est vas nobile, nobilitati illius vasis est debitum ut ad usum conveniens deputetur. Similiter quod Deus talem creaturam producat qualem voluerit, indifferens est ad rationem justitiae: sed quod, aliqua natura producta, ei attribuatur quod illi naturae competit, hoc ad ejus justitiam pertinet; et contrarium ejus justitiae repugnaret: et similiter indifferens est quantum ad justitiam ejus ut det gratiam vel non det, cum donum gratiae non sit naturae debitum; sed postquam gratiam contulit, quae est merendi principium, ad judicium ejus pertinet ut pro meritis praemia reddat; et sic ex suppositione voluntatis justitia causatur.

Ad tertium dicendum, quod illud quod in voluntate includitur, voluntatem non restringit. Ex hoc autem ipso quod Deus vult aliquam naturam facere, vult attribuere ei ea quae illi naturae competunt; sicut cum homo vult finem, ex hoc ipso vult ea quae sunt ad finem; et ideo voluntas Dei neque justitia ejus restringitur, neque justitiae ejus resistere potest.

Ad quartum dicendum, quod quamvis Deus non sit debitor alicui creaturae, tamen creaturae potest esse aliquid debitum; quod scilicet requiritur ad ipsam ad hoc quod exemplar divinae sapientiae imitetur; et hoc debitum concernit justitia, cum dicitur Deus aliquid juste facere: quod quidem magis pertinet ad ordinem rei ad rem, quam ad ordinem rei creatae ad Deum.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod justitiae opus potest dupliciter praetermitti. Uno modo ut fiat contra justitiam; alio modo ut fiat praeter justitiam. Cum enim justitia dicatur per comparationem ad alterum; tunc contra ordinem fit quando ei subtrahitur quod ei debetur, vel quod conditio ejus exigit. Si autem aliquid amplius ei impendatur, non est contra justitiam, sed praeter justitiam: quia etiamsi alicui rei aliquid non debeatur, non tamen illius privatio est ei debita. Unde si aliquid ei exhibeatur quod non debetur, nihil contra ordinem justitiae fiet; sicut patet in eo qui alicui liberaliter sua bona communicat. Sed, sicut Philosophus dicit in 5 Ethic. (cap. 5 vel 7), pro eodem computatur minus de malo et plus de bono; unde sicut sine praejudicio justitiae potest aliquis de bonis suis plus alicui conferre quam debeat, ita sine praejudicio justitiae potest ei minus irrogari de poena pro peccato in eum commisso quam ei debeatur. Sed sicut non potest sine injuria aliquis de bonis alterius plus alicui conferre quam ei debetur; ita non potest minus irrogare de poena pro peccato commisso in alterum; et ideo judex non potest sine praejudicio justitiae poenas diminuere debitas pro peccatis in Deum vel in Rempublicam commissis, nisi forte quatenus viderit hoc utilitati Reipublicae expedire. Deus autem donator bonorum omnium est, et in eum omnis peccator peccat; unde ipse potest plus conferre de bonis quam sit alicui debitum, et minus inferre de malis, vel etiam poenam totaliter relaxare; nec in hoc contra justitiam, sed praeter justitiam faceret. Sed si alicui minus conferret de bonis quam ei debetur, vel plus puniret quam peccasset, hoc contra ordinem justitiae esset; nec Deus hoc posset, loquendo de potentia ordinaria, sicut non posset facere quin ejus opus, secundum quod esse participat, eum imitaretur. Ex hoc enim ipso aliquid alicui rei est debitum secundum exigentiam suae conditionis, quod sine illo exemplar divinum secundum propriam suam rationem imitari non potest.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus seipsum negaret, si creaturae non conferret quod ei debetur secundum suam dispositionem. Sic enim veritatem non servaret in operum conditione vel gubernatione. Non autem seipsum negat, si aliquid amplius creaturae exhibeat quam ei debeatur, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod Deus etsi nihil faciat contra naturam, tamen facit aliquid praeter naturam, inquantum scilicet facit aliquid in natura ad quod non sufficiunt vires naturae; similiter etiam etsi non faciat aliquid contra justitiam, potest tamen aliquid praeter justitiam facere.

Ad tertium dicendum, quod damnare Petrum, cui ex beneficio gratiae sibi collatae salus debetur, esset contrarium justitiae; unde hoc Deus non potest, loquendo de potentia ordinaria. Sed salvare Judam non esset justitiae contrarium, sed praeter eam, ut patet ex dictis; sed tamen esset contrarium ejus praescientiae et dispositioni, qua ei aeternam poenam paravit; unde justitiae ordo non impedit quin posset salvare Judam; sed impedit ordo praescientiae et dispositionis aeternae.

---

(1) *Al.* causatus.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod poena de sui ratione semper importat aliquid nocivum. Ex hoc autem est aliquid nocivum quod per ipsum subtrahitur aliquod bonum. Inter bona autem hominis quaedam sunt per se loquendo ei bona, quae sunt bona hominis in eo quod homo; quaedam autem sunt bona secundum ordinem ad ista bona, sicut temporalia bona. Unde ista intantum sunt bona, inquantum ad illa spiritualia bona sunt homini adjumento; si autem impediant, ex hoc non sunt ei bona, sed mala; unde etiam Philosophus in 7 Ethic. (cap. 13 vel 14) dicit, quod bona fortuna est judicanda secundum comparationem ad virtutem, prout adjuvat vel impedit eam. Pati ergo detrimentum in spiritualibus bonis semper malum est; sed pati detrimentum in bonis temporalibus quandoque quidem est bonum, quandoque vero malum. Malum quidem est, secundum quod impedit ab operatione virtutis et consecutione spiritualis boni; sed bonum est, secundum quod adjuvat ad virtutem sive ad consecutionem spiritualis boni, sicut exercitium corporale utile est ad corporalem fortitudinem acquirendam. Et quia, ut dictum est, poena a nocendo dicitur, ideo detrimentum in spiritualibus bonis semper poena est; sed detrimentum in temporalibus bonis quandoque quidem non est poena, sed medicina proficiens ad salutem; sicut amaritudo potionis non est poena, sed medela corporalis sanitatis. Sed tamen, quia natura nostra talis est ut ad perfectionem spiritualis boni per temporalium detrimenta oporteat pervenire, ex culpa peccati venit quo tota natura vitiata est: nec tali medicina opus erit, quando vulnus peccati perfecte erit curatum, cum homo ad ultimum finem spiritualis perfectionis perveniet.

Unde dicendum, quod poena, proprie loquendo, nunquam datur nisi culpae; sed tamen id quod contingit esse poenale, scilicet detrimentum temporalium bonorum in statu viae, aliquando infertur homini absque culpa praecedenti in persona, quamvis non absque culpa praecedenti in natura; sed post hanc vitam cessante spirituali profectu, nullum detrimentum, etiam in corporalibus, aliquis sine culpa sustinebit; quia tunc absterget Deus omnem lacrymam ab oculis sanctorum; Apoc. 21. Sed in spiritualibus bonis nullus detrimentum sustinet neque in hac vita neque in futura, sine culpa personae.

Ad primum ergo dicendum, quod Hieronymus loquitur generaliter de merito peccati actualis et originalis praecedente vel in persona vel in natura.

Ad secundum dicendum, quod aliquod bonum alicui exhibetur nullo merito praecedente, sicut prima gratia; non tamen habet rationem praemii; unde non est inconveniens, si aliquod malum inferatur alicui nulla culpa praecedente, quod non habeat rationem poenae, sed potius medicinae promoventis ad bonum.

Ad tertium dicendum, quod poena non solum dicitur medicina ex hoc quod retrahit a malo, terrendo; de quo etiam objectio procedit; sed etiam inquantum promovet ad bonum, exercitando, et abstrahendo hominem ab amore temporalium: unde ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod etiam nulla culpa praecedente sine praejudicio humanae justitiae aliquid poenale alicui infertur, ut vel exercitatio juvenibus, vel medicina infirmis; unde non est inconveniens, si hoc idem fiat secundum justitiam divinam.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod actio cum sit media inter agentem et effectum, ex utraque parte modificari potest. Cum ergo quaeritur, an Deus justius cum uno agat quam cum alio; si hoc referatur ad actionem prout exit ab agente, cum justitia sua, qua cum omnibus juste agit, sit una et invariabilis, non agit justius cum uno quam cum alio; si autem referatur ad actionem prout terminatur ad effectum, sic etiam dici non potest, quod cum uno justius agat quam cum alio; eo quod opus aliquod dicitur justum ex hoc quod est proportionaliter adaequatum; aequalitas autem, sive quantitatis sive proportionis, est ejusdem rationis in minimis et in magnis; eadem enim proportio quae est inter duo et unum, est inter viginti et decem; et aequalitas eadem quae est inter unum et unum, est inter centum et centum. Et ideo non potest esse unum opus altero justius, dummodo utrumque sit justum; eadem enim justitia servatur dum mala redduntur pro malis, et bona pro bonis, sive sint parva, sive sint magna. Sed tamen, quia in nobis non requiritur ad virtutem ut semper medium attingamus, sed sufficit quandoque juxta medium esse propter difficultatem inventionis medii, ut dicitur in 2 Ethic. (cap. ult.); inde est quod apud nos unus alio justius agere dicitur, secundum quod magis vel minus accedit ad medium non perveniente utroque ad ipsum. Sed ipse Deus, cui sunt notae omnium rerum mensurae, semper in operatione sua ad medium indivisibile pertingit; unde nullo modo justius cum uno quam cum alio agit.

Ad primum ergo dicendum, quod punitio non est effectus justitiae inquantum hujusmodi, sed inquantum est culpae proportionata. Licet ergo a Deo inferatur major poena vel minor; semper tamen ex ejus justitia secundum eamdem proportionem infertur.

Ad secundum dicendum, quod misericordia respicit absolute divinum effectum, non concernendo aliquam proportionem vel aequalitatem in ipso; unde secundum majorem vel minorem misericordiae effectum dicitur misericordius agere cum uno quam cum alio, si hoc referatur ad actionem secundum quod determinatur ad effectum; non autem si referatur ad eam secundum quod exit ab agente: quia ipse una et invariabili misericordia cum omnibus misericorditer agit. Nec tamen sequitur propter hoc, quod aliquo modo cum uno justius agat quam cum alio: effectus enim misericordiae non est contra justitiam, sed praeter eam, ut ex praedictis patet.

ARTICULUS III.

Utrum ex divina justitia inferatur peccatoribus poena aeterna. — (1-2, *quaest.* 87, *art.* 3.)

Ad tertium sic proceditur. Videtur quod ex divina justitia non inferatur peccatoribus poena aeterna. Poena enim non debet excedere culpam. Deuter. 25, 2: *Secundum mensuram delicti erit et plagarum modus.* Sed culpa est temporalis. Ergo poena non debet esse aeterna.

2. Praeterea, duorum peccatorum mortalium unum est altero majus. Ergo unum debet majori poena quam alterum puniri. Sed nulla poena po-

test esse major quam aeterna, cum sit infinita. Ergo non cuilibet peccato mortali debetur poena aeterna; et si uni non debetur, nulli debetur, cum eorum non sit distantia infinita.

3. Praeterea, a justo judice non infertur poena nisi ad correctionem; unde 2 Ethic. (cap. 2 vel 3) dicitur, quod poenae sunt quaedam medicinae. Sed quod impii in aeternum puniantur, hoc non est ad correctionem eorum, nec aliquorum malorum, cum tunc non sint futuri alii qui per hoc corrigi possint. Ergo secundum divinam justitiam non infertur pro peccatis poena aeterna.

4. Praeterea, omne quod non est propter se volitum, nullus vult nisi propter aliquam utilitatem. Sed poenae non sunt a Deo propter se volitae: non enim delectatur in poenis. Cum ergo nulla utilitas possit accidere ex poenae perpetuatione, videtur quod perpetuam poenam pro peccato non infert.

5. Praeterea, nihil quod est per accidens, est perpetuum, ut dicitur 1 Cael. et Mund. (text. 13). Sed poena est eorum quae sunt per accidens, cum sit contra naturam. Ergo non potest esse perpetua.

6. Praeterea, justitia Dei hoc requirere videtur ut peccatores ad nihilum redigantur: quia per ingratitudinem dicitur aliquis beneficia accepta amittere. Inter cetera autem Dei beneficia est etiam ipsum esse; unde videtur justum ut peccator, qui ingratus Deo existit, ipsum esse amittat. Sed si in nihilum redigantur, eorum poena non potest esse perpetua. Ergo non videtur esse consonum divinae justitiae ut peccatores perpetuo puniantur.

Sed contra est quod dicitur Matth. 25, 46: *Ibunt hi*, scilicet peccatores, *in supplicium aeternum*.

Praeterea, sicut se habet praemium ad meritum, ita poena ad culpam. Sed secundum divinam justitiam merito temporali debetur praemium aeternum; Joan. 6, 40: *Omnis qui videt Filium et credit in eum, habet vitam aeternam.* Ergo et culpae temporali secundum divinam justitiam debetur poena aeterna.

Praeterea, secundum Philosophum in 5 Ethic. (cap. 3), poena taxatur secundum dignitatem ejus in quem peccatur; unde majori poena punitur qui percutit alapa principem quam alium quemcumque. Sed quicumque peccat mortaliter, peccat contra Deum, cujus praecepta transgreditur, et cujus honorem aliquando aliis impertitur, dum in alio finem constituit. Majestas autem Dei est infinita. Ergo quicumque mortaliter peccat, dignus est infinita poena; et ita videtur quod juste pro peccato mortali aliquis perpetuo puniatur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod cum poena duplicem habeat quantitatem, scilicet secundum intensionem acerbitatis, et secundum durationem temporis; quantitas poenae respondet quantitati culpae secundum intensionem acerbitatis, ut secundum quod gravius peccavit, secundum hoc gravior poena ei infligatur; unde Apoc. 18, 7: *Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date ei tormentum et luctum.* Non autem respondet duratio poenae durationi culpae, ut dicit Augustinus, 21 de Civ. Dei (cap. 13); non enim adulterium quod in momento temporis perpetratur, momentanea poena punitur etiam secundum leges humanas; sed duratio poenae respicit dispositionem peccantis. Quandoque enim ille qui peccat in aliqua civitate, ex ipso peccato efficitur dignus ut totaliter repellatur a societate civitatis vel per exilium perpetuum, vel etiam per mortem. Quandoque vero non redditur dignus ut a societate civium totaliter excludatur; et ideo ut possit esse conveniens membrum civitatis, poena ei prorogatur vel breviatur, secundum quod ejus expedit correctioni, ut in civitate convenienter et pacifice vivere possit. Ita etiam secundum justitiam divinam aliquis ex peccato dignus redditur penitus a civitatis Dei consortio separari; quod fit per omne peccatum quo quis contra caritatem peccat, quae est vinculum uniens civitatem praedictam; et ideo pro peccato mortali, quod est contrarium caritati, aliquis in aeternum a societate sanctorum exclusus aeternae poenae adjicitur: quia, ut Augustinus in lib. praedicto (cap. 12) dicit, *quod est de civitate ista mortali homines supplicio primae mortis; hoc est de illa civitate immortali homines supplicio secundae mortis auferre.* Quod autem poena quam civitas mundana infligit, perpetua non reputatur; hoc est per accidens, inquantum homo non perpetuo manet, vel inquantum etiam ipsa civitas deficit; unde si homo in perpetuum viveret, poenae exilii et servitutis, quae per legem humanam inferuntur, in eo perpetuo permanerent. Qui vero hoc modo peccant, ut tamen non reddantur digni totaliter separari a sanctae civitatis consortio, sicut peccantium venialiter; tanto eorum poena erit brevior vel diuturnior, quanto magis vel minus purgabiles erunt, secundum quod eis peccata plus vel minus inhaeserunt; quod in poenis hujus mundi et purgatorii secundum divinam justitiam servatur.

Inveniuntur etiam aliae rationes a sanctis assignatae, quare juste pro peccato temporali aliqui poena aeterna puniantur. Una est, quia peccaverunt contra bonum aeternum, dum contempserunt vitam aeternam; et hoc est quod Augustinus in lib. praedicto (eod. cap.) dicit: *Factus est malo dignus aeterno, quia hoc in se peremit bonum quod esse posset aeternum.* Alia ratio est, quia homo in suo aeterno peccavit; unde Gregorius dicit in 4 Dialog. (cap. 44), quod *ad magnam justitiam judicantis pertinet ut nunquam careant supplicio qui nunquam carere voluerunt peccato.* Et si objiciatur, quod quidam peccantes mortaliter, proponunt vitam suam in melius quandoque commutare, et ita secundum hoc non essent digni aeterno supplicio, ut videtur; dicendum est, secundum quosdam, quod Gregorius loquitur de voluntate quae manifestatur per opus. Qui enim in peccatum mortale propria voluntate labitur, se ponit in statu a quo erui non potest, nisi divinitus adjutus; unde ex hoc ipso quod vult peccare, vult consequenter perpetuo in peccato manere. Homo enim est *spiritus vadens*, scilicet in peccatum, *et non rediens*, per seipsum (Psalm. 77, 39); sicut si aliquis se in foveam projiceret, unde exire non posset nisi adjutus; posset dici quod in aeternum ibi manere voluerit, quantumcumque aliud cogitaret. Vel potest dici, et melius, quod ex hoc ipso quod mortaliter peccat, finem suum in creatura constituit; et quia ad finem vitae tota vita ordinatur, ideo ex hoc ipso totam vitam suam ordinat ad illud peccatum, et vellet perpetuo in peccato permanere, si hoc sibi esset impune; et hoc est quod Gregorius dicit, 34 Moral. (cap. 16, super illud Job 41: *Æstimabit abyssum quasi senescentem*): *Iniqui ideo cum fine deliquerunt, quia cum fine vixerunt. Voluissent quippe sine fine vivere, ut sine fine potuissent in iniquitate permanere: nam magis appetunt peccare*

quam vivere. Potest et alia ratio assignari quare poena peccati mortalis sit aeterna, quia per eam contra Deum, qui est infinitus, peccatur; unde cum non possit esse poena infinita per intensionem, quia creatura non est capax alicujus qualitatis infinitae, requiritur quod sit saltem duratione infinita. Est et quarta ratio ad hoc idem: quia culpa manet in aeternum, cum culpa non possit remitti sine gratia, quam homo non potest post mortem acquirere: nec debet poena cessare quamdiu culpa manet.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut jam dictum est, poena non debet adaequari culpae secundum quantitatem durationis, ut videtur etiam secundum leges humanas accidere. Vel dicendum, sicut Gregorius solvit (loc. cit.), quod quamvis culpa sit actu temporalis, tamen voluntate est aeterna, ut jam expositum est.

Ad secundum dicendum, quod quantitati peccati respondet quantitas poenae secundum intensionem; et ideo peccatorum mortalium inaequalium erunt poenae inaequales intensione, aequales autem duratione.

Ad tertium dicendum, quod poenae quae infliguntur his qui a civitatis societate non penitus ejiciuntur, sunt ad correctionem eorum ordinatae; sed illae poenae per quas aliqui totaliter a societate civitatis exterminantur, non sunt ad correctionem eorum; possunt tamen esse ad correctionem, et tranquillitatem aliorum qui in civitate remanet; et ita damnatio aeterna impiorum est ad correctionem eorum qui nunc sunt in Ecclesia: non enim poenae sunt solum ad correctionem quando infliguntur, sed etiam quando determinantur.

Ad quartum dicendum, quod impiorum poenae in perpetuum duraturae non erunt omnino ad nihilum utiles: sunt enim utiles ad duo. Primo ad hoc quod in eis divina justitia conservatur, quae est Deo accepta propter seipsam; unde Gregorius 4 Dial. (cap. 44): *Omnipotens Deus, quia pius est, miserorum cruciatu non pascitur: quia autem justus est, ab iniquorum ultione in perpetuum non sedatur.* Secundo ad hoc sunt utiles ut de his electi gaudeant, dum in his Dei justitiam contemplantur, et cum hoc se evasisse cognoscunt; unde Psalm. 57, 2: *Laetabitur justus, cum viderit vindictam;* et Isai. ult., 2: *Erunt,* scilicet impii, *usque ad satietatem visionis,* scilicet sanctis, ut Glossa dicit. Et hoc est quod Gregorius dicit in 4 Dialog. (ubi sup.): *Iniqui omnes aeterno supplicio deputati, sua quidem iniquitate puniuntur; tamen ad aliquid ardebunt, scilicet ut justi omnes et in Deo videant gaudia quae percipiunt, et in illis percipiant supplicia quae evaserunt, quatenus tanto magis in aeternum divinae gratiae se debitores esse cognoscant, quanto in aeternum mala puniri conspiciunt, quae ejus adjutorio vicerunt.*

Ad quintum dicendum, quod quamvis poena per accidens respondeat animae, tamen per se respondet animae culpa infectae; et quia culpa in perpetuum ibi (1) manebit, ideo etiam poena erit perpetua.

Ad sextum dicendum, quod poena respondet culpae, proprie loquendo, secundum inordinationem quae invenitur in ipsa, et non secundum dignitatem ejus in quem peccatur: quia sic cuilibet peccato redderetur poena infinita intensione. Quamvis ergo ex hoc quod aliquis peccat contra Deum, qui est auctor essendi, mereatur ipsum esse amittere; considerata tamen ipsius actus inordinatione, non debetur ei amissio esse, quia praesupponitur ad meritum et demeritum: nec per inordinationem peccati esse tollitur vel corrumpitur; et ideo non potest esse debita poena alicujus culpae privatio esse.

(1) *Al.* eo: *forte* in ea.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de misericordia Dei; et circa hoc quaeruntur tria: 1.º utrum in Deo sit ponere misericordiam; 2.º de effectu ipsius; 3.º utrum misericordia Dei patiatur poenas damnatorum esse perpetuas.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sit misericordia in Deo.
(1-2, *qu.* 22, *art.* 3.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod in Deo non sit misericordia. Sicut enim dicit Damascenus (lib. 2 de Fide orth., cap. 14), misericordia est compassio de alienis malis. Sed compassio non cadit in Deo. Ergo nec misericordia.

2. Praeterea, misericordia miseriam respicit. Sed quanto aliquis est magis peccator, tanto magis est miser; quia Proverb. 14, 34: *Miseros facit populos peccatum.* Ergo si Deus est misericors, quanto aliquis est magis peccator, tanto magis ei providebit; quod videtur absurdum.

3. Praeterea, misericordia inclinat misericordem ad alienam miseriam repellendam. Ergo misericors nec alii miseriam infert, nec inferri permittit, si fieri potest. Sed Deus aliquos inducit in miseriam poenae, et permittit eos incidere in miseriam culpae. Ergo cum ipse sit omnipotens, non erit misericors.

Sed contra est quod in Psal. 144, 8, dicitur: *Miserator et misericors Dominus.*

Praeterea, sicut Deus aliquos punit, ita et aliquibus parcit; est enim praestabilis super malitia; Joel. 2. Sed ex hoc quod punit, ponimus in Deo iram, quamvis ira sit passio. Ergo ex eo quod parcit, debet dici misericors, quamvis misericordia in nobis sit passio.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod in Deo secundum eamdem rationem dicatur bonitas et misericordia. Constat enim quod Deus gentiles ex sola misericordia liberavit; Roman. 15, 9: *Gentes autem super misericordia honorare Deum.* Sed conversionem gentium Apostolus attribuit divinae bonitati; Rom. 11, 22: *Vide bonitatem et severitatem Dei; in eos qui ceciderunt severitatem, in te autem bonitatem.* Ergo bonitas et misericordia ejusdem sunt rationis in Deo.

2. Praeterea, principia per effectus cognoscuntur. Sed idem est effectus misericordiae et bonitatis; scilicet providere minus habentibus. Ergo eadem est ratio utriusque.

3. Praeterea, misericordia est quaedam virtus. Sed virtus est bonitas virtuosi. Ergo misericordia, inquantum hujusmodi, bonitas quaedam est; et ita videtur eadem ratio utriusque.

Sed contra, quaecumque sunt unius rationis, sunt etiam unius ambitus. Sed bonitas et misericordia non sunt unius ambitus; quia bonitas divina communicatur omnibus creaturis, inquantum a primo bono sunt omnia bona; misericordia autem non invenitur in omnibus creaturis, ut omnes misericordes dicantur. Ergo bonitas et misericordia non sunt ejusdem rationis.

Praeterea, misericordia non esset, nisi esset miseria. Sed bonitas esse potest etiam nulla miseria existente; quia bonum non dependet a malo, sicut nec habitus a privatione. Ergo misericordia et bonitas in Deo non sunt unius rationis.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod opus divinae misericordiae ad attributum potentiae reducatur. Quia opus Dei ad illud attributum reducitur quod maxime per ipsum manifestatur. Sed opus misericordiae maxime manifestat Dei potentiam; unde in collecta dicitur: *Deus qui omnipotentiam tuam parcendo maxime et miserando manifestas.* Ergo misericordiae opus ad omnipotentiam reducitur.

2. Praeterea, divina misericordia maxime manifestatur in justificatione impii. Sed majus est justificare impium quam creare caelum et terram, ut dicit Augustinus (tract. 72 in Joan.). Ergo cum creatio ad potentiam reducatur, videtur quod et misericordiae opus ad potentiam Dei reduci debeat.

3. Sed contra, videtur quod reducatur ad attributum sapientiae. Quia ipse non miseretur passione, sed judicio. Judicium autem ad sapientiam pertinet. Ergo et misericordiae opus sapientiae est attribuendum.

4. Praeterea, misericordia facit miseriam alicujus quodammodo esse in eo qui miseratur. Sed miseriae (1) nostrae non possunt esse in Deo nisi per cognitionem. Ergo misericordia ad cognitionem seu sapientiam Dei pertinet.

Sed contra, videtur quod ad bonitatem. Quia Sap. 11, 27, ponitur pro ratione misericordiae amor divinus; dicitur enim: *Parcis omnibus, quoniam tua sunt, qui amas animas.* Sed amor ad bonitatem pertinet. Ergo misericordia bonitati est attribuenda.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ex hoc homo dicitur misericors, quia miseriam alterius suam facit; quod quidem contingit quantum ad duo. Primo quantum ad hoc quod ipse quodammodo ex aliena miseria afficitur, inquantum compatitur patienti. Secundo secundum quamdam reputationem, quia miseriam proximi reputat quasi suam, et exinde movetur ad repellendum ejus miseriam per beneficium, sicut repelleret suam. Deus autem nullo modo miseriae particeps esse potest; unde secundum primum modum misericordia in eum non cadit; sed ipse hoc modo se habet in repellendo miserias aliorum, sicut se habet homo in repellendo miseriam eorum (2). Sicut homo enim in repellendo miseriam alicujus considerat hominis utilitatem cujus repellit miseriam; ita et Deus per sua beneficia repellens nostram miseriam, non ordinat hoc ad suam utilitatem, sed ad nostram; unde inquantum nostra miseria est quasi sua secundum reputationem quamdam ipsius qui eam repellit, sic dicitur misericors, et misereri; et propter hoc communiter dicitur, quod non est in eo misericordia secundum passionem, sed secundum effectum; qui tamen effectus ex affectu voluntatis procedit; qui non est passio, sed simplex voluntatis actus.

(1) *In editis*: misericordiae.
(2) *Al.* suam.

Ad primum ergo dicendum, quod Damascenus definit misericordiam prout est passio in nobis inventa; et per hunc modum Deo non competit.

Ad secundum dicendum, quod misericordia in nobis passio quaedam est; nulla autem passio est laudabilis, nisi secundum quod ratione regulatur; unde in nobis misericordia non est laudabilis, nisi secundum quod sequitur ordinem rationis. Nihil enim quod in nobis sit, transfertur in Deum, nisi eo modo quo in nobis est laudabile; et ideo misericordia in Deo est secundum rationem sapientiae ipsius; unde non oportet quod ex hoc ipso quod aliquis est magis peccator, majorem effectum misericordiae consequatur, nisi secundum quod est in divina sapientia ordinatum.

Et per hoc patet solutio ad tertium. Quia homo misericors non repellit alienam miseriam quantumcumque potest, sed quantum recta ratio permittit. Similiter et Deus repellit nostram miseriam secundum ordinem sapientiae suae; et ideo inducit miseriam poenae quibusdam, et permittit quosdam incidere in miseriam culpae.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod ratio misericordiae et bonitatis differunt in tribus. Primo in hoc quod misericordia respicit terminum a quo, sed bonitas magis terminum ad quem. Ille enim cui Deus beneficia largitur, fit de deficiente perfectus. Bonitas ergo respicit communicationem perfectionis, quia bonum est diffusivum sui (1) esse; sed misericordia respicit remotionem defectus. Secundo in hoc quod misericordia, proprie loquendo, pertinet ad providentiam divinam, qua bona sua communicat creaturis rationalibus tantum; respicit enim miseriam, quae cum sit contraria felicitati, non potest esse nisi rationalium creaturarum, quarum est felices esse. Sed bonitas respicit providentiam divinam respectu quarumlibet rerum. Tertio in hoc quod misericordia importat quamdam assimilationem providentis ad eum cui providetur, inquantum providens alterius miseriam quasi suam reputat; et ideo misericordia esse non potest nisi in natura intellectuali quae habet aestimationem (2) miseriae alienae. Sed bonitas habet ordinem ad communicationem simpliciter; unde cuilibet creaturae quae habet perfectionem communicabilem, bonitas convenire potest. Potest et quarta differentia assignari; quia misericordia removet debitum ab eo qui providetur; non enim dicitur misericorditer dari alicui quod ei debetur; sed bonitas non removet debiti rationem ab eo cui aliquid datur; unde bonitas se habet communiter ad largitionem justitiae et misericordiae.

Ad primum ergo dicendum, quod non est inconveniens conversionem gentium et bonitati divinae et misericordiae etiam attribuere, quamvis ratione diversa, ut ex dictis patet.

Ad secundum dicendum, quod misericordia se habet ex additione ad bonitatem quodammodo, ut patet per praedicta; et ideo omne opus quod est

(1) *Al. deest* sui.
(2) *Al.* exterminationem.

misericordiae, est etiam bonitatis, sed non e converso.

Ad tertium dicendum, quod misericordia quamvis sit bonitas quaedam, tamen quaedam super rationem bonitatis addit; et secundum hoc non est omnino eadem ratio bonitatis et misericordiae, sicut non est omnino eadem ratio hominis et animalis.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod omne opus divinum ex potentia, sapientia et bonitate procedit; sed tamen opus aliquod appropriatur potentiae, sapientiae vel bonitati, secundum quod in eo mirabilius apparet id quod pertinet ad aliquod praedictorum attributorum. Potentia autem importat absolutam rationem principii aliquid producentis; sed sapientiae est ordinare; unde ad sapientiam pertinet modus producendi rem, quo aliquid ordinare in esse producitur; sed bonitas, quae habet rationem finis, respicit motivum ad producendum: et ideo in opere creationis, in quo admirabile redditur hoc praecipue quod res in esse productae sunt, manifestatur maxime divina potentia; sed in opere gubernationis, quo res ordinatae disponuntur, redditur ipse ordo rerum admirabilis, et ideo sapientiae attribuitur; sed opus recreationis admirabile redditur ex ipso motivo, quia non ex operibus justitiae quae facimus, sed propter suam bonitatem salvos nos fecit; unde attribuitur praecipue bonitati. Et quia ex hoc aliquid dicitur misericorditer esse factum quod non ex debito datur, sed ex bonitate largientis; ideo opus misericordiae, inquantum hujusmodi, bonitati appropriatur.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus dicitur parcendo et miserendo suam omnipotentiam maxime manifestare, non tam quoad substantiam facti, quam quoad licentiam faciendi; ille enim qui est alicui superiori potestati subjectus, non potest licite dimittere poenas a superiori potestate constitutas. Ex hoc ergo quod Deus poenas dimittit, et supra debitum largitur; ostenditur quod ipse ex propria potestate et auctoritate omnia operatur; et quod ipse non est superiori potestati subjectus. Sed quantum ad substantiam facti praecipue manifestatur bonitas in parcendo; et ideo opus misericordiae bonitati est attribuendum.

Ad secundum dicendum, quod justificare impium dicitur majus quam creare caelum et terram, inquantum ad nobilius esse perducitur quis per justificationem quam per creationem; vel inquantum in creatione non est aliquid quod repugnet creanti, cum sit ex nihilo, sicut in justificatione repugnat justificanti inordinata voluntas. Unde quamvis opus justificationis potentiam manifestet, specialiter tamen commendat bonitatem, inquantum ipsa est sola quae ad justificandum movet, cum ex parte justificandi magis inveniatur quod justificationi repugnet.

Ad tertium dicendum, quod licet misericordia judicio dirigatur, non tamen esse misericordiae consistit in judicio, sed magis in voluntate; et ideo magis appropriatur bonitati quam sapientiae.

Et similiter dicendum ad quartum de cognitione; quia illa praeexigitur ad voluntatem repellendi miseriam, in qua ratio misericordiae completur.

ARTICULUS II.

Utrum Deus semper misericordiam exhibeat in hoc quod punit citra condignum, et remunerat ultra meritum. — (*Ubi supra, art.* 3.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus non semper misericordiam exhibeat in hoc quod punit citra condignum, et remunerat ultra meritum. Quia Apocal. 18, 7: *Quantum glorificavit se et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum;* et Matth. 7, 2: *In qua mensura mensi fueritis, remetietur et vobis.* Ergo videtur quod secundum mensuram meriti vel delicti sit mensura poenae vel praemii; et ita non semper punit citra condignum, nec remunerat ultra meritum.

2. Praeterea, Apoc. 18, 6, dicitur: *Duplicate ei duplicia secundum opera ejus;* et Isa. 40, 2: *Suscepit de manu Domini duplicia pro omnibus peccatis suis;* et super illud Psal. 71: *Ex usuris et iniquitate etc.*, dicit Glossa (Augustini): *Plus exigit in poenis quam commissum sit in culpis.* Ergo videtur quod non puniat citra condignum, sed magis ultra.

3. Praeterea, pueri baptizati liberati sunt ab omni peccato. Ergo non sunt debitores alicujus poenae. Sed tamen frequenter multae poenae eis divinitus in hac vita infliguntur, ut febres, et hujusmodi; nec potest dici quod ad eorum utilitatem cedant, cum quandoque moriantur antequam ad adultam aetatem perveniant. Ergo videtur quod non puniat semper citra condignum.

4. Praeterea, peccato originali non debetur alia poena quam carentia visionis divinae. Sed hac poena puniuntur pueri non baptizati, qui in peccato originali decedunt. Ergo videtur quod non semper puniat citra condignum.

5. Praeterea, illud quod potest aliter esse, non est asserendum quod semper ita se habeat. Sed Deus potest aliquando servare modum justitiae, ut secundum condignum puniat; hoc enim non est contra potentiam ordinatam. Ergo non est asserendum quod semper puniat citra condignum.

6. Praeterea, Sap. 6, 7 dicitur: *Exiguo conceditur misericordia; potentes autem potenter tormenta patientur;* et Jac. 2, 13: *Judicium sine misericordia fiet ei qui non fecit misericordiam.* Ergo videtur quod potentes et immisericordes non puniantur citra condignum.

Sed contra est quod dicitur Psal. 102, 10: *Non secundum peccata nostra fecit nobis, neque secundum iniquitates nostras retribuit nobis.*

Praeterea, proprium non derelinquit id cujus est proprium. Sed Deo proprium est misereri, ut dicitur in collecta: *Deus cui proprium est misereri semper et parcere.* Ergo semper miseretur. Sed hoc non esset nisi praemium conferret ultra meritum, et mala citra condignum. Ergo videtur quod ita semper accidat.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non in omni tempore Dei misericordia et veritas conjungantur. Quia opus creationis non praesupponit aliquid. Sed opus quod est secundum justitiam, praesupponit debitum; opus autem quod est secundum misericordiam, praesupponit miseriam. Ergo in opere creationis non conveniunt justitia et misericordia.

2. Praeterea, convertere gentes et convertere judaeos sunt diversa opera. Sed in conversione gentium videtur fuisse sola misericordia; in salvatione autem judaeorum justitia; per id quod dicitur Rom. 15, 8: *Dico Jesum Christum ministrum fuisse circumcisionis ad confirmandas promissiones patrum; Gentes autem super misericordia honorare Deum.* Ergo nec in omni opere Domini est misericordia et veritas.

3. Praeterea, ibi non videtur esse justitia ubi unus pro peccato alterius punitur. Sed Deus quandoque punit unum pro peccato alterius, sicut pro peccato Cham maledictus est Chanaan, Gen. 9; et pro peccato David percussus est populus, 2 Reg., ult. Ergo videtur quod non semper justitiam et misericordiam in opere servet.

4. Praeterea, ibi non videtur servari justitia ubi nullum meritum praecessit; cum justitia debitum respiciat. Sed in impio qui justificatur, nullum meritum praecessit. Ergo non videtur justitia aliqua in impii justificatione.

5. Praeterea, justitia nunquam reddit aequalibus nisi aequalia. Sed Deus quandoque aequalibus inaequalia tribuit; ante enim quam Jacob et Esau nati essent, aut aliquid boni vel mali egissent, omnino aequales erant; et tamen uni praeparavit gloriam, et alteri poenam, ut patet Rom. 9. Similiter cum Aaron et filii Israel peccassent aequaliter in idoli adoratione, Aaron non est punitus, cum populus punitus fuerit, ut patet Exod. 21. Ergo videtur quod non in omnibus justitiam servet.

6. Praeterea, hoc videtur esse injustum, ut meliori minus detur de bonis, et magis de malis. Sed bona temporalia aliquando abundantius dantur a Deo malis quam bonis, et poenae quandoque magis inferuntur bonis quam malis. Ergo videtur quod non in omni opere suo justitiam servet cum misericordia.

Sed contra, Augustinus dicit in lib. de concordia Evangelistarum (1, cap. 14): *Deus, qui res humanas curat, juste et misericorditer curat, ut nec praecludat misericordia justitiam, nec justitia misericordiam excludat.* Ergo videtur quod in omni opere Domini justitia et misericordia conveniant.

Praeterea, non magis differt in Deo justitia et misericordia, quam potentia, bonitas et sapientia. Sed omne opus potentiae est opus sapientiae et bonitatis. Ergo videtur quod similiter omne opus justitiae sit misericordiae, et e converso.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod in opere Dei principalior sit justitia quam misericordia. Quia, ut dicitur Hebr. 10, 4, *horrendum est incidere in manus Dei viventis.* Sed hoc non esset, si misericordia principalior in ejus opere esset. Ergo justitia magis in opere Dei principatur quam misericordia.

2. Praeterea, illud quod est prius in quolibet genere, est principalius. Sed justitia videtur esse prior quam misericordia; quia misericordia ex justitia nascitur, ut dicit Anselmus in Proslogio (cap. 9). Ergo justitia principalior est in opere Dei quam misericordia.

3. Praeterea, illud quod inest alicui secundum se, principalius ei convenit quam quod convenit ei secundum alterum. Sed, sicut dicit Anselmus in Proslog. (cap. 10), *parcendo malis justus es secundum te et non secundum nos, sicut misertus es secundum nos et non secundum te;* et sic misericordia competit Deo secundum nos; sed justitia secundum seipsum. Ergo principalior est in opere Dei justitia quam misericordia.

Sed contra est quod dicitur Jacob. 2, 12: *Superexaltat autem misericordia judicium;* idest, superponetur misericordia in judicio, ut Glossa dicit; et in Psalm. 144, 9: *Miserationes ejus super omnia opera ejus.* Ergo misericordia principalior est in opere Dei quam justitia.

Praeterea, illud quod est proprium alicui, principalius ei convenit quam id quod est alienum ab eo. Sed proprium opus Dei est misereri et parcere; et opus punitionis est alienum ab eo, ut patet Exod. 22. Ergo misericordia principalior est in opere Dei quam justitia.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod agens et patiens semper debent sibi proportionaliter respondere; ita quod hoc modo se habeat agens ad actionem, sicut patiens ad passionem. Ea autem quae sunt inaequalia, non habent similem proportionem nisi ad inaequalia: sicut enim senarius est major quaternario; ita et ternarius, cujus duplum est senarius, est major binario, cujus duplum est quaternarius. Et inde est quod quandocumque agens excedit patiens, oportet quod actio excedat passionem; sicut videmus in omnibus agentibus aequivocis, quia patiens non recipit effectum totum actionis. Dans (1) autem se habet per modum agentis, et recipiens per modum patientis; et ideo quando dans superexcedit recipientem, conveniens est ut datio excedat illam receptionem quae est proportionata recipienti. Et ideo cum Deus sit excellentissimus dator propter abundantiam suae bonitatis, oportet quod semper ejus datio in bonis superexcedat receptionem quae est proportionata recipienti. Pro eodem autem computatur minus malum et majus bonum, ut dicitur in 5 Ethic. (cap. 5); et ideo Deus semper dat ultra condignum de bonis, et semper mala poenae irrogat citra condignum.

Ad primum ergo dicendum, quod quantum et tantum non important aequalitatem quantitatis, sed proportionis, in auctoritate inducta. Poenae autem proportio ad culpam potest intelligi dupliciter: vel in generali, vel in speciali. In generali quidem; ut qui peccavit, puniatur: et qui multum peccavit, multum puniatur. In speciali autem dupliciter: vel accipiendo proportionem poenae ad culpam secundum debitum culpae absolute; vel praesupposita mitigatione divinae misericordiae, quae aliquid de poena remittit. Primo igitur et tertio modo nunquam Deus punit citra condignum: quia semper peccantes multum punit: nec aliquid de poena dimittitur quae post mitigationem divinae misericordiae remanet. Sed quantum ad secundum modum semper punitur aliquis citra condignum: quia non tantum punitur quis, quantum per culpam meruit. Vel dicendum, et melius, quod aequalitas ista proportionalitatis est, non aequalitatis; et attendenda est non secundum comparationem poenae ad culpam, sed secundum proportionem duorum peccantium ad duas poenas; ut scilicet qui plus peccavit, plus puniatur; et secundum quod exceditur in peccato, sic excedatur in poena; et sic etiam intelligendae sunt omnes auctoritates quae videntur aequalitatem culpae et poenae demonstrare.

---

(1) Al. *Deus.*

Ad secundum dicendum, quod duplicitas illa poenae non intelligitur secundum excessum poenae ad culpam in duplo; sed quia homo in duobus punietur; scilicet in anima et corpore. Quod autem dicitur, quod plus exigitur in poenis quam commissum sit in culpis; intelligendum est quantum ad temporis durationem: quia pro delectatione momentanea infligitur poena aeterna. Duratio autem poenae non proportionatur durationi culpae; sed magis intensio poenae respondet enormitati culpae, ut patet ex supra dictis.

Ad tertium dicendum, quod peccatum originale sequitur duplex poena. Una, secundum quod infectivum personae; et sic est poena ejus carentia visionis divinae. Alia, secundum quod est vitium naturae; et sic sequuntur ipsum poenae quae ex principio naturae causantur, ut mors, quae causatur ex contrarietate principiorum naturae, et alia hujusmodi quae ad mortem ordinantur, vel quae ex deordinatione principiorum naturae consequuntur, ut febris, et hujusmodi. Dico ergo, quod baptismus mundat personam, sed non curat naturam; quod patet ex hoc quod per actum naturae baptizatus originale transmittit in prolem; et ideo per baptismum absolvitur puer baptizatus a reatu mortis aeternae, quae est carentia visionis divinae; manet tamen adhuc reatus mortis temporalis, et aliorum hujusmodi, quae ex peccato naturae consequuntur: quae quamvis ad utilitatem illius personae non cedant, si infra aetatem perfectam decedit, quia his passionibus non meretur; cedunt tamen in utilitatem aliorum qui sunt ei conformes in natura: quia et poenae hujusmodi peccatum naturae consequuntur.

Ad quartum dicendum, quod pro peccato originali secundum rigorem justitiae non solum debetur naturae pro poena carentia visionis divinae, sed etiam ipsius annihilatio; et ideo ex hoc ipso quod conservantur pueris non baptizatis naturalia bona, citra condignum puniuntur. Unde Threnor. cap. 3, 22: *Misericordiae Domini, quod non sumus consumpti.*

Ad quintum dicendum, quod sicut potentia Dei habet ordinem ad ejus justitiam, ita etiam habet ordinem ad ejus misericordiam; unde quamvis non repugnet potentiae secundum quod ordinatur ad justitiam, nihil de poena dimittere; repugnat tamen potentiae secundum quod ordinatur ad misericordiam; et sic de potentia ad misericordiam ordinata hoc Deus non potest.

Ad sextum dicendum, quod immisericordes non consequuntur misericordiam totaliter a poena liberantem, consequuntur tamen misericordiam aliquid de poena relaxantem. Similiter etiam si potentes sint mali, non possunt excusari per infirmitatem, quae quandoque excusat a toto, sicut per eam exigui, idest totaliter infirmi, excusantur.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod operatio Dei est quasi medium inter Deum operantem et ipsum opus operatum. Omne autem medium participat quodammodo cum utroque extremorum; et ideo in operatione Dei oportet aliquid inveniri ex parte ipsius Dei operantis et ex parte operati, ad quod operatio terminatur. Ex parte quidem operantis exigitur ut sit superabundantia in collatione bonorum et diminutione malorum, cum ipse Deus sit excellentissimus operator, ut dictum est; et in hoc consistit divina misericordia; ex parte autem operati requiritur receptio, quae fit secundum proportionem recipientis; et in hoc ratio justitiae consistit. Ideo oportet quod in omni divina operatione aliquid misericordiae et aliquid justitiae inveniatur: nec justitia misericordiae repugnat; quia misericordia non est laudabilis nisi sit secundum rationem rectam, quae est regula justitiae, sive secundum ordinem sapientiae in divinis; nec misericordia repugnat justitiae; quia elargiri aliquid supra debitum de bonis, vel citra debitum de malis, non est contra justitiam, sed praeter eam, ut ex dictis patet; et ideo nec immensitas misericordiae excludit justitiam a divino opere, nec immensitas justitiae misericordiam.

Ad primum ergo dicendum, quod justitia, ut ex dictis patet, quandoque consistit in retributione meritorum; et sic justitia in creatione non consideratur: quandoque vero justitia consistit in condecentia divinae bonitatis; et sic non praesupponit aliquid ex parte recipientis, sed solum ex parte Dei; et sic potest esse justitia in opere creationis. Justum est enim ut unaquaeque res hoc modo esse habeat quomodo praeordinatum est a sapientia divina. Similiter et misericordia dupliciter dicitur. Uno modo secundum quod repellit miseriam praecedentem non ex debito; et sic non potest esse misericordia in opere creationis: alio modo communiter, secundum quod sine debito tollitur quicumque defectus; et sic in opere creationis est misericordia: quia maximum defectum Deus creando removit, scilicet non esse; et hoc ex gratuita voluntate fecit, non aliquo debito constrictus.

Ad secundum dicendum, quod Apostolus utitur tali modo distinctionis, quia aliquis modus justitiae fuit in salvatione Judaeorum qui non fuit in conversione Gentium; scilicet impletio promissorum, quae fuerunt per Prophetas Judaeis, et non Gentibus, repromissa a Deo. Sed tamen in utrisque salvatio habuit et justitiam et misericordiam: justitiam autem quae est secundum decentiam divinae bonitatis: decuit enim ut Deus rationalem creaturam non totaliter perderet, quam ad beatitudinem fecit: misericordiam vero, quia in neutris merita praecesserunt quae ad hoc sufficerent, secundum illud Tit. 3, 5: *Non ex operibus justitiae, quae fecimus nos, sed secundum suam misericordiam salvos nos fecit.*

Ad tertium dicendum, quod sicut dicit Augustinus super illud Josue, 7: *Filii Israel praevaricati sunt etc.*, (in quaest. sup. Josue cap. 8), in poenis aeternis nunquam unus punitur pro alio; sed in temporali quandoque unus punitur pro alio: cujus ratio potest esse triplex. Una est, quia poena aeterna non infligitur alicui ad profectum patientis, sed ad vindictam culpae; sed poena temporalis quandoque infertur ad profectum patientis. Unde sicut quandoque aliquis sine culpa punitur temporali poena, ita etiam quandoque aliquis punitur pro peccato alterius ad profectum sui et aliorum, ut scilicet videatur quantum unus debeat esse solicitus pro alio, ne cadat in peccatum, ex quo pro peccato unius tota congregatio temporaliter punitur; et ut etiam ostendatur quam fugiendum sit peccatum, quod ita graviter punitur, ut uno delinquente plures puniantur. Secunda ratio potest esse, quia quantum ad temporalia unus homo est res alterius, sicut filius est quaedam res patris; et ideo quandoque filius punitur temporaliter pro peccato patris, et servus pro peccato domini; sed quantum ab bonum animae quilibet gerit personam propriam. Ezech. 18,

4: *Omnes animae meae sunt.* Tertia ratio est quam assignat Gregorius (lib. 25 Moralium, cap. 14), quia quandoque aliquis est particeps culpae alterius; sicut ex culpa subditorum quandoque permittuntur praelati cadere in peccatum; et ita non est mirum, si pro peccatis praelatorum subditi puniuntur, sicut in 2 Reg., ultim., David peccante populus est punitus. Unde hoc non est divinae justitiae contrarium, ut unus quandoque pro peccato alterius puniatur. Nec tamen ex hoc debet sumi exemplum in judicio humano, ut unus puniatur pro alio, ut Augustinus dicit: quia homo non potest scire profectum provenientem ex poena temporali, sicut hoc Deus infallibiliter cognoscit.

Ad quartum dicendum, quod in justificatione impii servatur aliquis modus justitiae, qui est secundum condecentiam divinae bonitatis, vel etiam secundum exhibitionem promissi, ut habetur in Glossa super illud Psal. 50, 6: *Ut justificeris in sermonibus tuis; etc.* Deus enim hoc promisit ut peccatoribus veniam petentibus venia largiretur.

Ad quintum dicendum, quod non est justitia, si de eo quod neutri est debitum, aequalibus inaequaliter detur, sicut patet Matth. 20, in parabola de laborantibus in vinea, qui licet inaequaliter laborassent, est redditum aequale praemium; eo enim quod aliquis liberaliter dat quod potest dare vel non dare, nihil differt quo ad justitiam quantumcumque detur. Dico ergo, quod omnibus hominibus ex merito proprii peccati debetur poena aeterna; sed quod aliqui liberentur, hoc est ex sola divina liberalitate: posset enim omnes juste damnare; et ideo nulla est injustitia, si aliquos eligat et aliquos reprobet, in quibus tamen nulla differentia meritorum praecessit. Aaron autem punitus fuit, quamvis non poena manifesta, sicut et populus, in signum quod praelati non debent puniri manifeste, sed occulte propter scandalum vitandum. Poena autem Aaron dicitur fuisse in ipso et filiis ejus, quod in sacrificio vitulae rufae immundi efficiebantur, ut habetur Numer. 19. Augustinus tamen in Glossa Exod. 32, hoc occulto Dei judicio ascribit, qui quibusdam parcit ad tempus, ut in melius commutentur, aliis punitis.

Ad sextum dicendum, quod hoc quod melioribus minus datur de bono temporali, et quandoque plus de malo, in eorum profectum cedit quantum ad spirituale bonum, quod est simpliciter hominis bonum. Bona enim temporalia non sunt simpliciter hominis bona, nisi secundum quod organice deserviunt ad spirituale bonum. Quomodo autem hoc cedat in profectum spiritualis boni, supra ostensum est.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod illud quod est formale in unoquoque, est excellentius in eo; quia per formam materia completur. In qualibet autem actione illud quod est ex parte agentis, est quasi formale; illud autem quod est ex parte patientis vel recipientis, est quasi materiale. Dictum autem est supra, quod misericordia in omni opere divino resultat ex parte ipsius Dei, qui superabundat in bono; sed justitia ex parte recipientis, qui recipit secundum suam proportionem; et ideo in quolibet opere divino supereminet misericordia justitiae, sicut materiali formale; et hoc est quod in Psal. 144, 9, dicitur: *Miserationes ejus super omnia opera ejus.*

Ad primum ergo dicendum, quod dicitur esse horrendum incidere in manus Dei viventis, non propter remotionem misericordiae relaxantis aliquid de poena, sed propter poenae interminabilitatem, vel etiam propter remotionem resistentiae: quia ejus irae nemo resistere potest, cum sit omnipotens; nec ab eo fugere, cum sit ubique praesens; nec coram eo fallaciter se excusare, cum omnia sciat.

Ad secundum dicendum, quod Anselmus loquitur non de justitia quae attendit proportionem creaturae, vel humana merita, sed quae attendit solam decentiam bonitatis divinae: ex tali enim decentia misericordia nascitur: non autem loquitur de justitia secundum quod respicit debitum ex parte creaturae.

Et similiter etiam est dicendum ad tertium.

ARTICULUS III.

Utrum per divinam misericordiam omnis poena terminetur tam hominum, quam etiam daemonum. — (1 p, qu. 64, art. 2, in corp.; et 3 contra Gent., cap. 144.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod per divinam misericordiam omnis poena terminetur tam hominum quam etiam daemonum. Quia Sap. 11, 24: *Misereris omnium, Domine, quoniam omnia potes.* Sed inter omnia etiam daemones continentur, qui sunt Dei creaturae. Ergo et daemonum poena finietur.

2. Praeterea, Rom. 11, 32: *Conclusit Deus omnia sub peccato, ut omnium misereatur.* Sed Deus daemones sub peccato conclusit, idest peccato concludi permisit. Ergo videtur quod etiam daemonum quandoque misereatur.

3. Praeterea, sicut dicit Anselmus in lib. *Cur Deus homo* (1, cap. 6), *non est justum* (1) *ut Deus creaturam rationalem quam fecit ad beatitudinem, omnino perire sinat.* Ergo videtur quod cum quaelibet creatura rationalis creata fuerit ad beatitudinem, non sit justum ut omnino perire permittatur.

Sed contra est quod dicitur Matth. 25, 41: *Ite maledicti in ignem aeternum, qui paratus est diabolo et angelis ejus.* Ergo aeternaliter punientur.

Praeterea, sicut boni Angeli effecti sunt beati per conversionem ad Deum, ita mali angeli effecti sunt miseri per aversionem a Deo. Si ergo miseria malorum angelorum quandoque finietur; et beatitudo bonorum finem habebit; quod est inconveniens.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod divina misericordia non permittat, saltem homines, in aeternum puniri. Quia Gen. 6, 3, dicitur: *Non permanebit spiritus meus in homine in aeternum, quia caro est:* et accipitur ibi spiritus pro indignatione, ut patet per Glossam, ibidem. Cum igitur indignatio Dei non sit aliud quam ejus poena, non punientur aeternaliter.

2. Praeterea, caritas sanctorum in praesenti hoc facit ut pro inimicis exorent. Sed tunc habebunt perfectiorem caritatem. Ergo tunc orabunt pro inimicis damnatis. Sed orationes eorum esse cassae non poterunt, cum sint maxime Deo accepti. Ergo precibus sanctorum divina misericordia quandoque damnatos a poena liberabit.

(1) Al. *injustum.*

3. Praeterea, hoc quod Deus poenam aeternam damnatorum praedixit, ad prophetiam comminationis pertinet. Sed prophetia comminationis non semper impletur: quod patet per hoc quod dictum est de subversione Ninive, quae non fuit subversa, sicut praedictum fuerat per Prophetam, qui ex hoc etiam contristatus fuit. Ergo videtur quod multo amplius per divinam misericordiam comminatio poenae aeternae commutabitur in mitiorem sententiam, quando in nullius tristitiam, sed in omnium gaudium cedere poterit.

4. Praeterea, ad hoc facit quod in Psalm. 76, 8, dicitur: *Numquid in aeternum irascetur Deus?* Sed ira Dei est ejus punitio (1). Ergo Deus in aeternum homines non puniet.

5. Praeterea, Isa. 14, super illud: *Tu autem projectus etc.*, dicit Glossa: *Et si omnes animae aliquando habebunt requiem, tu nunquam:* loquens de diabolo. Ergo videtur quod omnes animae humanae aliquando requiem habebunt a poenis.

Sed contra est quod dicitur Matth. 25, 46, simul de electis et reprobis: *Ibunt hi in supplicium aeternum, justi autem in vitam aeternum.* Sed inconveniens est ponere quod justorum vita quandoque finiatur. Ergo inconveniens est ponere quod reproborum supplicium terminetur.

Praeterea, sicut dicit Damascenus (lib. 2 de Fide orth., cap. 4), hoc est hominibus mors quod angelis casus. Sed angeli post casum irreparabiles fuerunt. Ergo et homines similiter post mortem; et sic damnatorum supplicium nunquam terminabitur.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod saltem Christianorum poena per divinam misericordiam terminetur. Quia Marc. ult. 16, dicitur: *Qui crediderit et baptizatus fuerit, salvus erit.* Sed hoc est omnium Christianorum. Ergo omnes Christiani finaliter salvabuntur.

2. Praeterea, Joan. 6, 55, dicitur: *Qui manducat carnem meam, et bibit meum sanguinem, habet vitam aeternam.* Sed hoc est communis cibus et potus Christianorum. Ergo omnes Christiani finaliter salvabuntur.

3. Praeterea, 1 Corinth. 3, 15: *Si cujus opus arserit, detrimentum patietur, ipse autem salvus erit, sic tamen quasi per ignem;* et loquitur de illis in quibus fuit fundamentum fidei christianae. Ergo omnes tales finaliter salvabuntur.

Sed contra est quod dicitur 1 Corinth. 6: Iniqui regnum Dei non possidebunt. Sed quidam Christiani sunt iniqui. Ergo non omnes Christiani ad regnum Dei pervenient.

Praeterea, 2 Petri 2, 21, dicitur: *Melius erat eis viam veritatis non cognoscere quam post agnitam retroire ab eo quod traditum est illis sancto mandato.* Sed illi qui viam veritatis non cognoscunt, aeternaliter puniuntur. Ergo et Christiani qui ab agnita retrocesserunt.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod illi omnes qui opera misericordiae faciunt, non punientur aeternaliter: sed soli illi qui opera misericordiae negligunt. Jac. 2, 13: *Judicium sine misericordia fiet ei qui non fecit misericordiam;* et Matth. 5, 7: *Beati misericordes, quoniam ipsi misericordiam consequentur.*

2. Praeterea, Matth. 25, ponitur disceptatio Domini cum electis et reprobis. Sed disceptatio non est nisi de operibus misericordiae. Ergo solum pro operibus misericordiae omissis aliqui aeternaliter punientur; et sic idem quod prius.

3. Praeterea, Matth. 6, 12, dicitur: *Dimitte nobis debita nostra, sicut et nos dimittimus debitoribus nostris;* et sequitur: *Si enim dimiseritis hominibus peccata eorum, dimittet et vobis Pater vester caelestis delicta vestra.* Ergo videtur quod misericordes, qui aliis peccata dimittunt, ipsi veniam peccatorum consequantur; et sic non aeternaliter punientur.

4. Praeterea, 1 Tim. 4, super illud: *Pietas ad omnia valet*, dicit Glossa Ambrosii (Ambrosiastri): *Omnis summa disciplinae christianae in misericordia et pietate est: quam aliquis sequens, si lubricum carnis patiatur, sine dubio vapulabit, non tamen peribit; si quis autem solum exercitium corporis habuerit, perennes poenas patietur.* Ergo illi qui insistunt operibus misericordiae, qui peccatis carnalibus detinentur, non in aeternum punientur; et sic idem quod prius.

Sed contra est quod dicitur 1 Corinth. 6, 9, 10: *Neque fornicarii neque adulteri regnum Dei possidebunt.* Sed multi qui se exercent in operibus misericordiae, sunt tales. Ergo non omnes misericordes ad regnum aeternum pervenient; et ita aliqui eorum aeternaliter punientur.

Praeterea, Jac. 2, 10 dicitur: *Quicumque totam legem servaverit, offenderit autem in uno, factus est omnium reus.* Ergo quicumque servat legem quo ad opera misericordiae, et negligit alia opera, reatum de transgressione legis incurret; et ita aeternaliter punietur.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod error Origenis fuit, ut Augustinus 21 de Civ. Dei (cap. 17) dicit, quod daemones quandoque per Dei misericordiam liberandi sunt a poenis. Sed iste error ab Ecclesia est reprobatus, propter duo. Primo, quia manifeste auctoritati Scripturae repugnat, quae habet Apoc. 20, 9: *Diabolus, qui seducebat eos, missus est in stagnum ignis et sulphuris, ubi bestia et pseudopropheta cruciabuntur die ac nocte in saecula saeculorum;* per quod in Scriptura significari aeternitas consuevit. Secundo, quia ex una parte Dei misericordiam nimis extendebat, et ex alia parte nimis eam coarctabat: ejusdem enim rationis esse videtur bonos Angelos in aeterna beatitudine permanere, et malos angelos in aeternum puniri. Unde sicut ponebat daemones et animas damnatorum quandoque a poena liberandas, ita ponebat Angelos et animas beatorum quandoque a beatitudine in hujus vitae miserias devolvendas.

Ad primum ergo dicendum, quod Deus, quantum in ipso est, miseretur omnibus; sed quia ejus misericordia sapientiae ordine regulatur, inde est quod ad quosdam non se extendit, qui se fecerunt misericordiae indignos, sicut daemones et damnati, qui sunt in malitia obstinati. Tamen potest dici, quod in eis misericordia etiam locum habet, inquantum citra condignum puniuntur, non quod a poena totaliter absolvantur.

Ad secundum dicendum, quod ibi intelligenda est distributio pro generibus singulorum, et non

(1) *Al.* petitio.

pro singulis generum; ut intelligatur auctoritas de hominibus secundum statum viae; quia scilicet et judaeorum et gentilium misertus est; sed non omnium gentilium, vel omnium judaeorum.

Ad tertium dicendum, quod Anselmus intelligit non esse justum quantum ad decentiam divinae bonitatis, et loquitur de creatura secundum genus suum; non enim est conveniens divinae bonitati ut totum unum genus creaturae deficiat a fine propter quem factum est; unde nec omnes homines, nec omnes Angelos damnari convenit; sed nihil prohibet quin aliqui ex hominibus vel ex Angelis in aeternum pereant; quia divinae voluntatis intentio impletur in aliis qui salvantur.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut dicit Augustinus, 21 de Civ. Dei (ubi sup.), quidam in hoc ab errore Origenis declinaverunt, quod daemones posuere in perpetuum puniri; sed omnes homines quandoque liberari a poena, etiam infideles. Sed haec positio est omnino irrationabilis. Sicut enim daemones sunt in malitia obstinati, et ita perpetuo puniendi; ita et animae hominum qui sine caritate decedunt; cum hoc sit hominibus mors quod Angelis casus, ut Damascenus dicit.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud intelligendum est de homine secundum genus suum; quia ab humano genere quandoque indignatio est remota per Christi adventum: sed illi qui in hac reconciliatione, quae facta est per Christum, noluerunt esse, vel permanere, in seipsis divinam iram perpetuaverunt (1), cum non sit nobis aliquis modus reconciliationis concessus nisi per Christum.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicit Augustinus, 21 de Civit. Dei (cap. 18), et Gregorius 9 Moral. (34, cap. 16), et 4 Dialog. (cap. 54), sancti in hac vita ideo pro inimicis exorant ut convertantur ad Deum, cum adhuc converti possint; si enim esset nobis notum quod essent praesciti ad mortem, non magis pro eis quam pro daemonibus oraremus. Et quia post hanc vitam decedentibus sine gratia tempus conversionis non erit, nulla pro eis fiet oratio nec ab Ecclesia militante, nec a triumphante; hic enim pro eis orandum est, ut Apostolus dicit 2 Tim. 2, 25, *ut det illis Deus poenitentiam, et resipiscant a laqueis diaboli.*

Ad tertium dicendum, quod prophetia comminatoria poenae tunc solummodo immutatur quando merita ejus variantur in quem comminatio facta est; unde Hierem. 18, 7: *Repente loquar ad gentem et adversum regnum, ut eradicem et destruam et disperdam illud. Si poenitentiam egerit gens illa a malo suo, agam et ego poenitentiam super malo quod cogitaveram ei.* Unde, cum damnatorum merita mutari non possint, comminatio poenae semper in eis implebitur. Nihilominus tamen prophetia comminationis semper quantum ad aliquem intellectum impletur; quia, ut dicit Augustinus, lib. praedicto (eod. cap.), *eversa est Ninive quae mala erat, et bona aedificata est, quae non erat; stantibus enim moenibus atque domibus, eversa est civitas in perditis moribus.*

Ad quartum dicendum, quod verbum illud Psalmi pertinet ad vasa misericordiae, quae se indignos misericordia non fecerunt; quia in hac vita, quae quaedam ira Dei est propter vitae miserias, vasa misericordiae mutat in melius; unde sequitur in Psal. 76, 2: *Haec mutatio dexterae excelsi.* Vel dicendum, quod hoc intelligitur de misericordia (1) totaliter liberante, si extendatur etiam ad damnatos; unde non dicit: *Continebit* ab ira *misericordias suas*, sed *in ira;* quia non totaliter poena tolletur, sed ipsa poena durante misericordia operabitur eam diminuendo.

Ad quintum dicendum, quod Glossa illa non loquitur simpliciter, sed sub hypothesi impossibili, ad exaggerandum peccati magnitudinem ipsius diaboli vel Nabuchodonosor.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quidam fuerunt, ut dicit Augustinus in lib. praedicto (cap. 19), qui non omnibus hominibus promiserunt absolutionem a poena aeterna, sed solis Christianis; et in hoc rursum (2) diversificati sunt.

Quidam enim dixerunt, quod quicumque sacramenta fidei perceperunt, ab aeterna poena erunt immunes. Sed hoc est contrarium veritati; quia quidam sacramenta fidei recipiunt, et fidem non habent, sine qua impossibile est placere Deo. Hebr. 11.

Et ideo alii dixerunt, quod solum illi ab aeterna poena erunt immunes qui sacramenta fidei sunt consecuti, et fidem catholicam tenuerunt. Sed contra hoc esse videtur quod aliquando aliqui catholicam fidem tenent, et postea ab ea resiliunt, qui non minori poena sunt digni, sed majori; quia 2 Petr. 2, 21: *Melius erat viam veritatis non agnoscere quam post agnitam retroire.* Planum est etiam plus peccare haeresiarchas, qui de fide catholica recedentes novas haereses fingunt, quam illos qui a principio aliquam haeresim sunt secuti.

Et ideo alii dixerunt, quod illi soli sunt a poena aeterna immunes qui in fide catholica finaliter perseverant, quantumcumque aliis criminibus involvantur. Sed hoc manifeste contrariatur Scripturae; quia Jacob. 2, 20, dicitur: *Fides sine operibus mortua est;* et Matth. 7, 21 dicitur: *Non omnis qui dicit mihi, Domine Domine, intrabit in regnum caelorum;* et in multis aliis locis Scriptura peccantibus aeternas poenas comminatur. Unde non omnes finaliter in fide persistentes a poena aeterna erunt immunes, nisi ab aliis criminibus inveniantur finaliter absoluti.

Ad primum ergo dicendum, quod Dominus ibi loquitur de fide formata quae per dilectionem operatur, in qua quicumque decesserit, salvus erit. Sed huic non solum opponitur infidelitatis error, sed quodlibet peccatum mortale.

Ad secundum dicendum, quod verbum Domini est intelligendum non de illis qui tantum sacramentaliter edunt, qui indigne quandoque sumentes, judicium sibi manducant et bibunt, ut dicitur 1 Cor. 11; sed de manducantibus spiritualiter, qui ei per caritatem incorporantur; quam incorporationem facit sacramentalis comestio, si quis digne accedat. Unde quantum est ex virtute sacramenti, ad vitam aeternam perducit; quamvis aliquis se possit tali fructu privare per peccata, etiam postquam digne sumpserit.

Ad tertium dicendum, quod fundamentum in verbis Apostoli intelligitur fides formata; supra quam qui peccata venialia aedificaverit, detrimentum ap-

(1) *Al.* perpetraverunt.

(1) *Al. hic et infra* de miseria.

(2) *Al.* et in hoc respectu.

tietur, quia pro eis punietur a Deo; ipse tamen salvus erit finaliter, quasi per ignem vel temporalis tribulationis, vel purgatoriae poenae, quae erit post mortem.

SOLUTIO IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod, sicut dicit Augustinus in lib. praedicto (cap. 29), quidam posuerunt non omnes qui catholicam fidem tenent, a poena aeterna esse liberandos, sed solum illos qui misericordiae operibus insistunt, quamvis etiam aliis criminibus sint subjecti. Sed istud non potest stare; quis sine caritate non potest aliquid Deo esse acceptum, nec sine ea prodest aliquid ad vitam aeternam. Contingit autem aliquos operibus misericordiae insistere qui caritatem non habent; unde his nihil prodest ad vitam aeternam promerendam, vel ad immunitatem poenae aeternae, ut patet 1 Corinth. 13. Et praecipue hoc apparet absurdum in raptoribus, qui multa rapiunt; et tamen aliqua misericorditer largiuntur.

Et ideo dicendum, quod quicumque cum peccato mortali decedunt, nec fides nec opera misericordiae eos liberabunt a poena aeterna, etiam post quantumcumque spatium temporis.

Ad primum ergo dicendum, quod illi misericordiam consequentur qui misericordiam ordinate impendunt; non autem ordinate misericordiam impendunt qui seipsos in miserendo negligunt, sed magis se impugnant male agendo; et ideo tales misericordiam penitus absolventem non consequentur, etsi consequantur misericordiam de poenis debitis aliquid relaxantem.

Ad secundum dicendum, quod non propter hoc ponitur disceptatio solum de operibus misericordiae, quia pro earum neglectu tantummodo aliqui aeternaliter puniantur; sed quia illi ab aeterna poena liberantur post peccata qui per opera misericordiae sibi veniam impetraverunt, facientes sibi amicos de mammona iniquitatis.

Ad tertium dicendum, quod illud a Domino dicitur his qui petunt sibi debitum relaxari, non illis qui in peccato persistunt; et ideo soli poenitentes per opera misericordiae consequentur misericordiam penitus liberantem.

Ad quartum dicendum, quod Glossa Ambrosii loquitur de lubrico venialis peccati, a quo aliquis post purgatorias poenas, quas vapulationem dicit, per opera misericordiae absolvetur. Vel si loquatur de lubrico mortalis peccati, est intelligendum quantum ad hoc quod adhuc in vita existentes, illi qui ex fragilitate in carnalia peccata incidunt, per opera misericordiae ad poenitentiam disponuntur; unde talis non peribit, idest disponetur per talia opera ad non pereundum.

Expositio textus.

Tam grandis tamen poena est, ut ei possint nulla tormenta quae novimus, comparari. Augustinus dicit (de peccat. Meritis et Remiss., cap. 16, et lib. 5 contra Julianum Pelag. cap. 8), quod mitissima est poena parvulorum, qui tamen alienantur a regno. — Et dicendum, quod hoc quod hic dicitur, intelligendum est de illis qui carent divina visione, et habent conscientiae remorsum, quod ex propria culpa ea priventur.

Incomprehensibilia sunt judicia ejus. Sed contra, in Psal. 118, 13: *In labiis meis pronuntiavi omnia judicia oris tui.* — Et dicendum, quod judicia in Psal. appellantur Dei mandata; Apostolus autem dicit Dei judicia, dispositiones ejus.

Sed varietas sensuum et effectuum in creaturis monstratur, inquantum videlicet ex diversis conceptionibus quas a creaturis accipimus, diversas rationes attribuimus Deo, ut diversitas non sit in Deo secundum esse, sed sit diversitas secundum rationem tantum, quod hic dicitur varietas sensuum; vel secundum connotata, et hoc dicitur varietas effectuum. Et de hoc in 2 dist., 1 lib., quaest. 1, art. 2, ad 5, dictum est.

D I S T I N C T I O XLVII.

De sententia judicii.

Solet etiam quaeri, qualiter dabitur judicii sententia; sed non est perspicuum id explicare. Non enim Scriptura aperte definit, an voce illa verba (1) proferantur (Matth. 25): « Venite benedicti, » et « Ite maledicti; » an virtute judicis ita fiat, conscientiis singulorum attestantibus, ut modo dicitur futurum, ut judicis potentiae effectus, ipsius dictione significetur. Illa etiam (ubi supra): « Esurivi, et non dedistis mihi manducare, » et hujusmodi, magis conscientiis exprimenda plurimi putant quam verbis; quia Apostolus (1 Corinth. 5), in momento et ictu oculi mysterium consummandum tradit. Sed illud ad resurrectionis statum tantum referunt, non ad judicium, qui aliis judicii sententiam et malorum increpationes et bonorum praemia verbis exprimenda asserunt.

Quod judicabunt sancti, et quomodo.

Non autem solus Christus judicabit, sed et sancti cum eo judicabunt nationes (Sap. 8). Ipse enim Apostolis ait (Matth. 19, 28): « Sedebitis et vos super duodecim sedes, judicantes » duodecim tribus Israel. » Nec est putandum quod duodecim Apostolis tantum hoc promiserit Christus. Ubi enim sedebit Paulus, qui plus omnibus laboravit, si non ibi sedebunt nisi duodecim? Ergo sedes perfectio tribunalis (2), idest universitas judicantium, intelligitur, scilicet omnes perfecti, qui relictis omnibus secuti sunt Christum; per duodecim tribus universitas judicandorum. Judicabunt vero eos sancti non modo comparatione (1), sed etiam auctoritate et potestate; unde (Psalm. 149, 6): « Gladii ancipites in manibus eorum; » idest, sententia de bonis et de malis in potestate eorum. Si vero quaeritur quae erit eorum potestas vel auctoritas in judicando; puto non ante posse sciri quam videatur, nisi divina revelatione quis didicerit.

De ordinibus eorum qui judicandi erunt.

Erunt autem quatuor ordines in judicio. « Duae quippe » sunt partes; delectorum, scilicet, et reproborum (ut Gregorius » in Moral., lib. 26, cap. 29, ait): sed bini ordines eisdem singu» lis partibus continentur. Alii enim judicantur et pereunt, » alii non judicantur, et regnant. Judicantur et pereunt, qui» bus dominica inclamatione (2) dicetur (Matth. 2, 42): Esu» rivi, et non dedistis mihi manducare etc. Non judicantur » et pereunt, quibus Dominus ait (Joan. 3, 18): Qui non cre» dit, jam judicatus est. Eorum enim damnatio toti Ecclesiae » nota est et certa; et ideo dicuntur tunc non judicari, quia » ad conspectum districti judicis cum aperta damnatione » suae infidelitatis accedent. Qui vero professionem fidei sine » operibus habent, judicabuntur et peribunt; idest, redar-

(1) *Al. deest* verba.
(2) *Nicolai*: universalis.

(1) *Al.* cooperatione.
(2) *Nicolai* (sive dominica voce in damnatione).

» guentur ut pereant. Qui vero nec fidei sacramenta tenue-» runt, increpationem judicis in se fieri non audient, quia » infidelitatis suae tenebris praejudicati, ejus quem despexe-» runt invectione redargui non merentur. Illi autem saltem » verba judicis audient qui ejus fidem saltem verbo tenue-» runt. Illi autem in damnatione sua aeterni judicis nec » verba percipient qui ejus reverentiam nec verbo tenus » servare voluerunt; et ideo illi judicandi, sed isti non judi-» candi dicuntur. Ex electorum vero parte alii judicantur et » regnant, scilicet qui vitae maculas lacrymis tergunt, et » eleemosynarum superinductione operiunt; quibus judex » veniens in dextera consistentibus dicet: Esurivi, et dedistis » mihi manducare (Matth. 25, 35). Alii autem non judican-» tur et regnant, qui etiam praecepta legis perfectiori virtute » transcendunt; quia non hoc solum quod lex praecipit, im-» plere contenti sunt; sed et quod ad perfectionem consuli-» tur, implere student; de quibus Propheta ait (Isai. 3, 14): » Dominus ad judicium veniet cum senatoribus populi sui; » et Salomon de Ecclesiae sponso loquens ait (Prov. 31, 23): » Nobilis in portis vir ejus, quando sederit cum senatoribus » terrae; et Job ait (cap. 36, 6): Non salvat impios, et paupe-» ribus judicium tribuit (1)... Hi ergo recte sub generali » judicio non tenentur, sed judices veniunt; quia et praece-» pta generalia vivendo vicerunt, et omnibus relictis Christum » secuti sunt (2)... Recte pauperibus judicium tribuit, qui » quanto huic (3) mundo magna humilitate despecti sunt, » tanto tunc majori culmine (4) potestatis excrescent; de talibus » dicitur (Apoc. 3, 21): Qui vicerit, dabo ei sedere mecum in » throno meo, sicut et ego vici, et sedi cum Patre meo in » throno ejus. Vincens Dominus cum Patre in throno sedit; » quia post passionis certamen, et resurrectionis palmam, » quod Patri esset aequalis, omnibus declaravit. Nobis vero » in throno Filii sedere est ex ejusdem Filii potestate judi-» care. Quia enim judicandi principatum ex ejus virtute per-» cipimus, quasi in throno ejus residemus.» Ex his apparet quod etiam perfectiores sancti cum Christo judicabunt potestate; et quare quidam dicuntur judicandi, alii non judicandi.

De ordine judicii, et ministerio Angelorum.

Cum autem in Evangelio (Matth. 13, 41) legatur, quod Dominus mittet Angelos suos, qui colligent de regno ejus omnia scandala, et mittent iniquos in caminum; et item (ibid. 40): « Exibunt Angeli, et separabunt malos de medio » justorum, et mittent eos in caminum ignis; » et iterum (Matth. 24, 31): « Mittet Angelos suos cum tuba, et congre-» gabunt electos a quatuor ventis; » et Propheta dicit (Psal. 49, 5): « Congregate illi sanctos ejus; » ministerio Angelorum illa impleri dubitandum non est. Domino enim veniente ad judicium, praecedet ante eum ignis, quo comburetur facies mundi hujus, et peribit caelum et terra, non secundum substantiam, sed secundum speciem, quae immutabitur; caelum quidem aereum, non aethereum. Tantum enim ascendet ignis in judicio, quantum ascenderunt aquae in diluvio. Ille autem ignis malis, qui reperti fuerint vivi, erit consumptio, bonis vero non, ut ait Augustinus (de Civ. Dei, lib. 20, cap. 18). Hoc erit incendium mundi sanctis quod fuit caminus tribus pueris; in quibus si aliquid purgandum fuerit, per illum ignem purgabitur, aliis vero nullam ingeret molestiam. Purgato vero per ignem mundo, et ad judicium veniente Domino, emittetur vox illa magna, qua resurgent omnes mortui; et tunc ministerio Angelorum ventilabitur area; quia boni congregabuntur ibi de quatuor partibus mundi angelico ministerio, quo et rapientur obviam Christo in aera, reprobis in terra, quam dilexerunt, remanentibus. Et tunc praeconia illa bonorum: « Esurivi, et dedistis mihi manducare; » et increpationes illae malorum: « Esurivi, et non dedistis mihi » manducare etc. » (Matth. 25), proferentur vel sono vocali, vel alio modo. Denique proferetur sententia super utrosque. « Venite benedicti, » et « Ite maledicti etc. » et ministerio Angelorum, virtute Dei cooperante, mittentur mali in caminum ignis, hoc est in infernum.

Si post judicium daemones praeerunt hominibus ad puniendum.

Et solet quaeri, utrum in inferno malis ad puniendum praesint daemones post judicium, quos carnifices tortoresque animarum Scriptura appellat. Apostolus dicit (1 Corinth. 15), quod Christus tunc evacuabit omnem principatum et potestatem et virtutem. Dum enim durat mundus, Angeli Angelis, daemones daemonibus, homines hominibus praesunt; sed omnibus collectis, jam omnis praelatio cessabit. Hinc quidam putant, post judicium daemones non habere potestatem cruciandi homines sicut modo. Sed, ut daemones virtute Dei cruciari sine ministerio creaturae asserunt, sic reprobos homines ibi non per operationem daemonum, sed virtute divina tantum aeternis subjici cruciatibus. Praemissa tamen auctoritas non id cogit sentire; quae etsi asserat tunc nec daemones daemonibus, nec homines hominibus praeesse; non definit tamen, an daemones praesint hominibus ad torquendum. Unde quibusdam videtur eos sic exstare (1) hominibus tortores in poena, sicut extiterunt incentores in culpa.

(1) *Nicolai:* « Hi ergo in extremo judicio non judicantur » et regnant, qui cum auctore suo judices veniunt: relin-» quentes quippe omnia, plus prompta devotione executi » sunt quam juberi generaliter audierunt. Speciali namque » jussione paucis perfectioribus, et non generaliter omnibus » dicitur: *Vade: vende quae habes etc.* » Et rursum mox. Hi ergo recte etc.

(2) *Nicolai:* et in fine capitis.

(3) *Al. deest* huic.

(4) *Al.* clementiae.

(1) *Al.* constare.

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de remuneratione animarum, et punitione, quae praecedit judicium generale; hic incipit determinare de remuneratione et punitione quae erit per judicium generale; et dividitur in partes duas: in prima determinat de ipso generali judicio; in secunda determinat de remuneratione et poena quae generale judicium consequitur, 49 dist., ibi: *Post resurrectionem vero facto impletoque judicio, suos fines habebunt civitates duae.* Prima pars dividitur in duas: in prima determinat ea quae pertinent ad modum judicii, et ad judicis ministerium; in secunda determinat ea quae pertinent ad judicis personam, 48 dist., ibi: *Solet etiam quaeri, in qua forma Christus judicabit.* Prima in duas: in prima enim requirit de judicii modo; in secunda de judicis ministris, ibi: *Non autem solus Christus judicabit.* Et haec pars dividitur in tres: in prima enim ostendit quomodo homines cum Christo judicante judicabunt; in secunda ostendit quid ministerii Angeli in judicio exhibebunt, ibi: *Cum autem in Evangelio legatur quod Dominus mittet Angelos suos etc;* in tertia parte requirit utrum daemones ministri hujus judicii sint futuri, torquendo damnatorum animas, ibi: *Et solet quaeri, utrum in inferno malis ad puniendum praesint daemones.* Prima pars dividitur in duas: in prima ostendit quod quidam homines cum Christo judicabunt; in secunda enumerat quatuor ordines hominum qui ad judicium veniunt, ibi: *Erunt autem quatuor ordines in judicio.*

QUAESTIO I.

Hic est duplex quaestio. Prima de judicio generali. Secunda de igne qui praecedit faciem judicis.

Circa primum quaeruntur tria: 1.° de ipso judicio; 2.° de judicantibus cum Christo; 3.° de his qui in judicio judicabuntur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum generale judicium sit futurum.
(3 p., qu. 59, art. 5; et 4 cont. Gent., cap. 94.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod generale judicium non sit futurum. Quia, ut dicitur Naum 1, 9, *Non judicabit Deus bis in idipsum.* Sed nunc Deus judicat de singulis hominum operibus, cum post mortem unicuique poenas vel praemia pro meritis tribuit, et dum etiam in hac vita quosdam pro bonis vel malis operibus praemiat vel punit. Ergo videtur quod non sit aliud judicium futurum.

2. Praeterea, in nullo judicio executio sententiae praecedit judicium. Sed sententia divini judicii quo ad homines, est de adeptione regni, vel exclusione a regno, ut patet Matth. 25. Ergo cum modo aliqui adipiscantur regnum aeternum, et quidam excludantur ab ipso perpetuo, videtur quod aliud judicium non sit futurum.

3. Praeterea, propter hoc aliqua in judicium oportet adduci, quia dubium est quid de eis definiendum sit. Sed ante finem mundi determinata est unicuique damnatorum sua damnatio, et cuique sanctorum sua beatitudo. Ergo videtur quod non oporteat aliquod futurum judicium esse.

Sed contra, Matth. 12, 41, dicitur: *Viri Ninivitae surgent in judicio cum generatione ista, et condemnabunt eam.* Ergo post resurrectionem aliquod judicium erit.

Praeterea, Joan. 5, 29, dicitur: *Procedent qui bona fecerunt, in resurrectionem vitae; qui vero mala egerunt, in resurrectionem judicii.* Ergo videtur quod post resurrectionem aliquod judicium sit futurum.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod judicium illud quantum ad disceptationem et sententiam fiat per locutionem vocalem. Quia, ut dicit Augustinus, 20 de Civ. Dei (cap. 1), *per quot dies hoc futurum judicium tendatur* (1) *incertum est.* Sed non esset incertum, si illa quae in judicio dicuntur futura, tantum mentaliter complerentur. Ergo judicium illud vocaliter fiet, et non solum mentaliter.

2. Praeterea, Gregorius dicit, et habetur in littera: *Illi saltem verba judicis audient qui ejus fidem saltem verbo tenuerunt* (2). Hoc autem non potest intelligi de verbo interiori; quod sic omnes verba judicis audient: quia omnibus et bonis et malis, nota erunt omnia facta aliorum, sicut supra, dist. 43, dictum est. Ergo videtur quod judicium illud vocaliter peragetur.

3. Praeterea, sicut in sequenti dist. dicetur, Christus secundum formam hominis judicabit, in qua corporaliter ab omnibus possit videri. Ergo videtur eadem ratione quod corporali voce loquatur, ut ab omnibus audiatur.

Sed contra, Augustinus dicit, 20 de Civ. Dei, quod liber vitae, de quo Apocal. 20, *vis quaedam intelligenda est divina, qua fiet ut unicuique opera sua vel bona vel mala in memoriam revocentur, et mentis intuitu mira celeritate cernantur, ut accuset vel excuset scientia conscientiam; atque ita simul et omnes et singuli judicentur.* Sed si vocaliter discurrerentur merita singulorum, non possent omnes et singuli judicari simul. Ergo videtur quod illa discussio non erit vocalis.

Praeterea, sententia proportionaliter debet testimonio respondere. Sed testimonium et accusatio vel excusatio mentalis erit; unde Rom. 2, 15: *Testimonium illis reddente conscientia ipsorum, et inter se invicem cogitationum accusantium, aut etiam defendentium, in die cum judicabit Deus occulta hominum.* Ergo videtur quod illa sententia, et totum judicium, mentaliter expleatur.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod tempus futuri judicii non sit ignotum. Sicut enim sancti patres expectabant primum adventum, ita et nos expectamus secundum. Sed sancti patres sciverunt tempus adventus primi, sicut patet per numerum hebdomadarum quae describuntur Dan. 9; unde et reprehenduntur Judaei, quod tempus adventus Christi non cognoverunt, ut patet Luc. 12, 56: *Hypocritae, faciem caeli et terrae nostis probare; hoc autem tempus quomodo non probatis?* Ergo videtur quod etiam nobis esse debeat determinatum tempus secundi adventus, quo Deus ad judicium veniet.

2. Praeterea, per signa devenimus in cognitionem signatorum. Sed de judicio futuro multa signa nobis in Scriptura ponuntur, ut patet 14 Matth. et 21 Lucae et 12 Marci. Ergo in cognitionem illius temporis possumus pervenire.

3. Praeterea, Apostolus dixit, 1 Cor. 10, 2: *Nos sumus in quos fines saeculorum devenerunt;* et 1 Joan. 2, 18: *Filioli, novissima hora est etc.* Cum ergo jam longum tempus transierit ex quo haec dicta sunt, videtur quod saltem nunc scire possumus quod ultimum judicium sit propinquum.

4. Praeterea, tempus judicii non debet esse occultum, nisi propter hoc quod quilibet solicitus se ad judicium praeparet, dum determinate tempus ignorat. Sed eadem solicitudo remaneret, etiam si certum esset: quia cuicumque incertum est tempus suae mortis, et, sicut dicit Augustinus in epistola ad Hesychium (80), *in quo quemque invenerit suus novissimus dies, in hoc eum comprehendet mundi novissimus dies.* Ergo non est necessarium, tempus judicii esse occultum.

Sed contra est quod dicitur Marc. 13, 32: *De die illa vel hora nemo scit; neque Angeli in caelo, neque Filius, nisi Pater.* Dicitur autem Filius nescire, inquantum nos scire non facit.

Praeterea, 1 Thessal. 5, 2: *Dies Domini sicut fur in nocte, ita veniet.* Ergo videtur, cum adventus furis in nocte sit omnino incertus, quod dies ultimi judicii sit omnino incertus.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sicut operatio pertinet ad rerum principium quo producuntur in esse, ita judicium pertinet ad terminum (1), quo res ad suum finem perducuntur. Distinguitur autem duplex Dei operatio. Una qua res primitus in esse producit, instituens naturam, et distinguens ea quae ad completionem ipsius pertinent: a quo quidem opere Deus dicitur quievisse Genes. 1. Alia ejus operatio est qua operatur in gubernatione creaturarum, de

(1) Al. *hoc incertum.*
(2) Al. *qui ejus verbum fidem tenuerunt.*

(1) *Al.* ad meritum.

qua Joan. 5, 17: *Pater meus usque modo operatur, et ego operor;* ita etiam duplex judicium distinguitur, ordine tamen converso. Unum quod respondet operi gubernationis, quae sine judicio esse non potest: per quod quidem judicium unusquisque singulariter pro suis operibus judicatur non solum secundum quod sibi competit, sed secundum quod competit gubernationi universi; unde differtur unius praemiatio pro utilitate aliorum, ut dicitur Hebr. 11, et poenae unius ad profectum alterius cedunt; unde necesse est ut sit aliquod judicium universale correspondens ex adverso primae rerum productioni in esse, ut videlicet sicut tunc omnia processerunt immediate a Deo, ita tunc ultima completio mundo detur, unoquoque accipiente finaliter quod ei debetur secundum seipsum; unde in illo judicio apparebit manifeste divina justitia quantum ad omnia quae nunc ex hoc occultantur quod interdum de uno disponitur ad utilitatem aliorum aliter quam manifesta opera exigere videantur; unde etiam et tunc erit universalis separatio bonorum a malis, quia ulterius non erit locus ut mali per bonos vel boni per malos proficiant; propter quem profectum interim commixti inveniuntur boni malis, quoadusque status hujus vitae per divinam providentiam gubernatur.

Ad primum ergo dicendum, quod quilibet homo et est singularis quaedam persona, et est pars totius humani generis; unde et duplex ei judicium debetur. Unum singulare, quod de eo fiet post mortem, quando recipiet juxta ea quae in corpore gessit, quamvis non totaliter, quia non quo ad corpus, sed quo ad animam tantum. Aliud judicium debet esse de eo secundum quod est pars totius humani generis; sicut aliquis judicari dicitur secundum humanam justitiam etiam quando judicium datur de communitate, cujus ipse est pars; unde et tunc quando fiet universale judicium totius humani generis per universalem separationem bonorum a malis, etiam quilibet per consequens judicabitur. Nec tamen Deus bis judicat in idipsum: quia non duas poenas pro uno peccato infert; sed poena quae ante judicium complete inflicta non fuerat, in ultimo judicio complebitur, post quod impii cruciabuntur quo ad corpus et animam simul.

Ad secundum dicendum, quod propria sententia illius generalis judicii est universalis separatio bonorum a malis, quae illud judicium non praecedet. Sed nec etiam quo ad particularem sententiam uniuscujusque plene praecessit judicii effectus: quia etiam boni amplius post judicium praemiabuntur, tum ex gloria corporis adjuncta, tum ex numero sanctorum completo; et mali etiam amplius torquebuntur adjuncta poena corporis, et impleto in poenis numero damnatorum: quia quanto cum pluribus ardebunt, tanto plus ardebunt.

Ad tertium dicendum, quod universale judicium, ut dictum est, magis directe respicit utilitatem hominum quam singulos judicandorum. Quamvis ergo cuilibet homini ante judicium sit certa notitia de sua damnatione vel praemio; non tamen omnibus omnium damnatio vel praemium innotescet; unde judicium necessarium erit.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod quid sit verum circa hanc quaestionem, definiri pro certo non potest; tamen probabilius aestimatur quod totum illud judicium, et quo ad discussionem, et quo ad accusationem malorum et commendationem bonorum, et quo ad sententiam de utrisque, mentaliter perficietur. Si enim vocaliter singulorum facta narrarentur, inaestimabilis magnitudo temporis ad hoc exigeretur; sicut etiam Augustinus, 20 de Civ. Dei, dicit, quod si liber ex cujus scriptura omnes judicabuntur, ut dicitur Apoc. 9, carnaliter cogitetur, quis ejus magnitudinem aut longitudinem valeat aestimare? aut quanto tempore legi poterit liber, in quo scriptae sunt universae vitae universorum? Non autem minus tempus requiritur ad narrandum oretenus singulorum facta, quam ad legendum, si essent in libro materiali scripta. Unde probabile est quod illa quae dicuntur Matth. 25, non vocaliter, sed mentaliter, intelligenda sint esse perficienda.

Ad primum ergo dicendum, quod pro tanto dicit Augustinus quod incertum est per quot dies hoc judicium tendatur, quia non est determinatum utrum perficiatur vocaliter. Si enim vocaliter perficeretur; prolixum tempus ad hoc requireretur (1); si autem mentaliter, in momento fieri poterit.

Ad secundum dicendum, quod etiam si judicium fiat mentaliter, tamen verbum Gregorii salvari potest: quia etsi omnibus innotescent sua et aliorum facta, divina virtute hoc faciente, quae in Evangelio locutio dicitur; tamen illi qui fidem habuerunt, quam ex verbis Dei conceperunt, ex ipsis verbis judicabuntur: quia, ut dicitur Rom. 2, 12, *qui in lege peccaverunt, per legem judicabuntur.* Unde et quodam speciali modo dicetur aliquid his qui fuerunt fideles quod non dicetur his qui fuerunt infideles.

Ad tertium dicendum, quod Christus corporaliter apparebit, ut ab omnibus judex corporalis cognoscatur; quod quidem subito fieri poterit. Sed locutio quae tempore mensuratur requireret immensam temporis prolixitatem, si vocali locutione judicium perageretur.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod Deus per scientiam suam est causa rerum. Utrumque autem creaturis communicat, dum et rebus tribuit virtutem agendi alias res quarum sint causa, et quibusdam etiam rerum cognitionem praebet; sed in utroque aliqua sibi reservat. Operatur enim quaedam in quibus nulla creatura ei cooperatur; et similiter cognoscit quaedam quae a nulla pura creatura cognoscuntur. Haec autem nulla alia magis esse debent quam illa quae soli divinae subjacent potestati, in quibus ei nulla creatura cooperatur; et hujusmodi est finis mundi, in quo erit dies judicii. Non enim per aliquam causam creatam mundus finietur, sicut etiam et mundus esse incepit immediate a Deo; unde dicitur, quod cognitio finis mundi soli Deo reservatur. Et hanc rationem ipse Dominus videtur assignare Act. 1, 7: *Non est,* inquit, *vestrum nosse tempora vel momenta, quae Pater posuit in sua potestate;* quasi dicat, quae soli potestati ejus reservata sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod in primo adventu Christus venit occultus, secundum illud Isai. 45, 15: *Vere tu es Deus absconditus, sanctus Israel Salvator;* et ideo ut a fidelibus cognosci posset, oportuit determinate tempus praedeterminare. Sed in secundo adventu veniet manifestus, ut dicitur in Psalm. 49, 3: *Deus manifeste veniet etc.;* et ideo circa cognitionem adventus ipsius error esse non poterit: propter quod non est simile.

(1) *Al.* requiritur.

Ad secundum dicendum, sicut dicit Augustinus in epistola (78, et 80), de die judicii ad Hesychium. Signa quae in Evangeliis ponuntur, non omnia pertinent ad secundum adventum, qui erit in fine; sed quaedam eorum pertinent ad tempus destructionis Hierusalem, quae jam praeteriit; quaedam vero, et plura, eorum pertinent ad adventum quo quotidie ad Ecclesiam suam venit, eam spiritualiter visitans, prout inhabitat nos per fidem et amorem: nec illa quae in Evangeliis vel in Epistolis ponuntur ad ultimum adventum spectantia, ad hoc possunt valere ut determinate tempus judicii possit cognosci; quia illa pericula quae praenuntiantur nuntiantia vicinum Christi adventum, etiam a tempore primitivae Ecclesiae fuerunt, quandoque intensius quandoque remissius; unde et ipsi dies Apostolorum dicti sunt novissimi dies, ut patet Act. 2, 17: ubi Petrus exponit illud verbum Joel. 2, 28: *Erit in novissimis diebus, effundam spiritum meum super omnem carnem, et prophetabunt filii vestri et filiae vestrae,* pro tempore illo; et tamen ex illo tempore tempus plurimum transivit; et quandoque plures, et quandoque pauciores tribulationes in Ecclesia fuerunt. Unde non potest determinari tempus quantum sit futurum, nec de mense, nec de anno, nec de centum, nec de mille annis, ut Augustinus in eodem libro dicit (1). Et si credatur in fine hujusmodi pericula magis abundare, non tamen potest determinari quae sit illa quantitas periculorum quae immediate diem judicii praecedet, vel Antichristi adventum; cum et circa tempora primitivae Ecclesiae fuerint persecutiones aliquae adeo graves, et corruptiones errorum adeo abundarent, quod aliquibus tunc vicinus expectaretur vel imminens Antichristi adventus, sicut dicitur in ecclesiastica Historia, et in lib. Hieronymi de Viris illustribus.

Ad tertium dicendum, quod ex hoc quod dicitur, *Novissima hora est,* vel ex similibus locutionibus quae in Scriptura dicuntur, non potest aliqua determinata quantitas temporis sciri. Non enim est dictum ad significandum aliquam brevem horam temporis, sed ad significandum novissimum statum mundi, qui est quasi novissima aetas; quae quanto temporis spatio duret, non est definitum; cum etiam nec senio, quod est ultima aetas hominis, sit aliquis terminus certus praefinitus, cum quandoque inveniatur durare quantum omnes praecedentes aetates, vel plus, ut dicit Augustinus in lib. 83 Quaest., quaest. 58; unde etiam et Apostolus, 2 Thessal. 2, excludit falsum intellectum quem quidam ex illis verbis conceperant, ut crederent diem Domini jam instare.

Ad quartum dicendum, quod etiam supposita mortis incertitudine, dupliciter ad vigilantiam valet incertitudo judicii. Primo ad hoc quod ignoratur utrum etiam differatur tantum quantum est hominis vita, ut sic ex duabus partibus incertitudo majorem diligentiam faciat. Secundo quantum ad hoc quod homo non gerit solum solicitudinem de persona sua, sed de familia vel civitate vel regno, aut tota Ecclesia, cui non determinatur tempus durationis secundum hominis vitam; et tamen oportet unumquodque horum hoc modo disponi ut dies Domini non inveniat imparatos.

(1) *Al. omittitur* dicit.

ARTICULUS II.

Utrum aliqui homines judicabunt cum Christo.
(2 Corinth. 5, lect. 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod nulli homines judicabunt cum Christo. Quia Joan. 5, 22: *Pater omne judicium dedit Filio, ut omnes honorificent Filium, sicut honorificant Patrem.* Sed honorificentia talis non debetur alicui (1) quam Christo. Ergo etc.

2. Praeterea, quicumque judicat, habet potestatem super illud quod judicat. Sed ea de quibus debet esse futurum judicium, sicut merita et praemia humana, soli divinae auctoritati subsunt. Ergo nulli competit de his judicare.

3. Praeterea, judicium illud non exercebitur vocaliter, sed mentaliter, ut probabilius aestimatur. Sed hoc quod cordibus hominum notificentur merita et demerita, quod est quasi accusatio vel commendatio; vel retributio poenae et praemii, quod est quasi sententiae prolatio, sola divina virtute fiet. Ergo nulli alii judicabunt nisi Christus, qui est Deus.

Sed contra est quod dicitur Matth. 19, 28: *Sedebitis super sedes duodecim, judicantes duodecim tribus Israel.*

Praeterea, Isai. 3, 14: *Dominus ad judicium veniet cum senioribus populi sui.* Ergo videtur quod etiam alii judicabunt cum Christo.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod judiciaria potestas non respondeat voluntariae paupertati. Hoc enim solum duodecim Apostolis promissum est Matth. 19, 28: *Sedebitis super sedes duodecim, judicantes duodecim tribus Israel.* Ergo cum non omnes voluntarie pauperes sint Apostoli, videtur quod non omnibus judiciaria potestas respondeat.

2. Praeterea, majus est offerre sacrificium Deo de proprio corpore quam de exterioribus rebus. Sed martyres, et etiam virgines, offerunt de proprio corpore sacrificium Deo, voluntarie autem pauperes de exterioribus rebus. Ergo sublimitas judiciariae potestatis magis respondet martyribus et virginibus quam voluntarie pauperibus.

3. Praeterea, Joan. 5, 45: *Est qui accusat vos Moyses, in quo vos speratis;* Glossa: *quia voci ejus non creditis;* et Joan. 12, 48: *Sermo quem locutus sum, ille judicabit eum in novissimo die.* Ergo ex hoc quod aliquis proponit legem vel verbum exhortationis ad instructionem morum, habet quod judicet contemnentes. Sed hoc est doctorum. Ergo doctoribus magis competit quam pauperibus.

4. Praeterea, Christus ex hoc quod injuste judicatus est inquantum homo, meruit ut sit judex omnium in natura humana; unde Joan. 5, 27: *Potestatem dedit ei judicium facere, quia Filius hominis est.* Sed qui persecutionem patiuntur propter justitiam, injuste judicantur. Ergo judiciaria potestas magis eis quam pauperibus competit.

5. Praeterea, superior non judicatur ab inferiore. Sed multi licite divitiis utentes, majoris meriti erunt multis voluntarie pauperibus. Ergo voluntarii pauperes non judicabunt, sed ab aliis (2) judicabuntur.

(1) *Forte* alii, *vel* alteri.
(2) *Al.* nisi alii.

Sed contra, Job 36, 6: *Non salvat impios, et judicium pauperibus tribuit.* Ergo pauperum est judicare.

Praeterea, Matth. 19, super illud: *Vos qui reliquistis omnia etc.*; dicit Glossa: *Qui reliquerunt omnia, et secuti sunt Dominum, hi judices erunt: qui licita habentes, recte usi sunt, judicabuntur;* et sic idem quod prius.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod Angeli debeant judicare. Matth. 25, 31: *Cum venerit Filius in majestate sua; et omnes Angeli cum eo.* Sed loquitur de adventu ad judicium. Ergo videtur quod etiam Angeli judicabunt.

2. Praeterea, angelorum ordines nomina sortiuntur ex officio quod exercent. Sed quidam Angelorum ordo est ordo Thronorum, quod videtur pertinere ad judiciariam potestatem: thronum enim est sedes judicis, solium Regis, cathedra doctoris. Ergo aliqui Angeli judicabunt (1).

3. Praeterea, sanctis post hanc vitam promittitur Angelorum aequalitas Matth. 22. Si ergo homines hanc habebunt potestatem, ut judicent, multo fortius et Angeli.

Sed contra, Joan. 5, 27: *Potestatem dedit ei judicium facere, quia Filius hominis est.* Sed Angeli non communicant in humana natura. Ergo nec in judiciaria potestate.

Praeterea, non est ejusdem judicare et esse judicis ministrum. Sed Angeli erunt in judicio illo ut ministri judicis. Matth. 13, 41: *Mittet Filius hominis Angelos suos, et colligent de regno ejus omnia scandala.* Ergo Angeli non judicabunt.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod post diem judicii daemones non exequantur sententiam judicis in damnatis. Quia daemones magis peccaverunt quam homines. Ergo non est justum quod homines per daemones torqueantur.

2. Praeterea, sicut daemones suggerunt hominibus mala, ita Angeli suggerunt bona. Sed praemiare bonos non erit officium Angelorum; sed hoc erit ab ipso Deo immediate. Ergo nec punire malos erit officium daemonum.

Sed contra est quod homines peccatores se diabolo subjecerunt peccando. Ergo justum est ut ei subjiciantur in poenis, quasi ab eo puniendi.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod judicare multipliciter dicitur. Uno modo causaliter, ut dicatur illud judicare unde apparet aliquis judicandus; et secundum hoc aliqui dicuntur judicare comparatione, inquantum ex comparatione aliorum aliqui judicandi ostenduntur, sicut patet Matth. 12, 41: *Viri Ninivitae surgent in judicio cum generatione ista, et condemnabunt eam.* Sed sic judicare in judicio, communiter bonorum et malorum est. Alio modo dicitur judicare, quasi interpretative: interpretamur enim aliquem facere qui facienti consentit; unde illi qui consentient Christo judici, ejus sententiam approbando, judicare dicuntur; et sic judicare est omnium electorum; unde dicitur Sap. 3, 8: *Judicabunt* sancti *nationes.* Tertio modo dicitur judicare quasi per similitudinem, quia scilicet similitudinem judicis habet, inquantum sedet in loco eminenti sicut judex; sicut (1) assessores judicare dicuntur; et secundum hunc modum dicunt quidam, quod perfecti viri, quibus judiciaria potestas promittitur Matth. 19, judicabunt, scilicet per honorabilem confessionem, quia superiores ceteris in judicio apparebunt, occurrentes Christo obviam in aera. Sed istud non videtur sufficere ad promissionem Domini complendam, qua dicitur, *Sedebitis judicantes;* videtur enim judicium confessioni superaddere. Et ideo est quartus modus judicandi, qui perfectis viris conveniet, inquantum continentur in eis decreta divinae justitiae, ex quibus homines judicabuntur; sicut si liber in quo continetur lex, judicare dicatur; unde Apoc. 20, *judicium sedit, et libri aperti sunt.* Et per hunc modum hanc judicationem Richardus de sancto Victore (tract. de judiciaria Potestate, part. 1) exponit; unde dicit, quod *qui* (2) *divinae contemplationi assistunt, qui in libro sapientiae quotidie legunt, velut in cordium voluminibus transcribunt quidquid jam perspicua veritatis intelligentia comprehendunt;* et infra: *Quid vero sunt judicantium corda divinitus in omnem veritatem edocta, nisi quaedam canonum decreta?* Sed quia judicare importat actionem in alium procedentem, ideo proprie loquendo judicare dicitur qui sententiam loquendo in alterum fert. Sed hoc dupliciter contingit. Uno modo ex propria auctoritate; et hoc est illius proprie qui habet in alios dominium et potestatem, cujus regimini subduntur qui judicantur, unde ejus est in eos jus ferre; et sic judicare solius Dei est. Alio modo judicare est, sententiam alterius auctoritate latam in aliorum notitiam ducere, quod est sententiam latam pronuntiare; et hoc modo perfecti viri judicabunt: quia alios ducent in cognitionem divinae justitiae, ut sciant quid eis juste pro meritis debeatur, ut ipsa revelatio justitiae judicium dicatur. Unde dicit Richardus de sancto Victore (ubi sup.): *Judices coram judicandis decretorum suorum libros aperire, est ad cordium suorum inspectionem inferiorum quorumlibet visum admittere, sensumque suum in his quae ad judicium pertinent, revelare.*

Ad primum ergo dicendum, quod objectio illa procedit de judicio auctoritatis, quod soli Christo conveniet.

Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod non est inconveniens aliquos sanctorum aliis quaedam revelare, vel per modum illuminationis, sicut superiores Angeli inferiores illuminant; vel per modum locutionis, sicut quando (3) inferiores superioribus loquuntur.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod paupertati debetur judiciaria potestas specialiter propter tria. Primo ratione congruitatis: quia voluntaria paupertas est eorum qui omnibus quae mundi sunt contemptis, soli Christo inhaerent; et ideo non est eis aliquid quod eorum judicium a justitia deflectat; unde idonei ad judicandum redduntur, quasi veritatem justitiae prae omnibus diligentes. Secundo per modum meriti; quia humilitati respondet exaltatio pro merito. Inter omnia

(1) *Al.* judicabuntur.

(1) *Al.* sic.
(2) Al. deest *qui.*
(3) *Nicolai*: quod.

autem quae hominem in hoc mundo despectum faciunt, praecipuum est paupertas; unde et pauperibus excellentia judiciariae potestatis promittitur, ut sic qui se propter Christum humiliat, exaltetur. Tertio, quia paupertas disponit ad praedictum modum judicandi. Ex hoc enim aliquis sanctorum judicare dicetur, ut ex praedictis patet, quod cor habebit edoctum omni divina veritate, quam aliis potens erit manifestare. In progressu autem ad perfectionem, primum quod relinquendum occurrit, sunt exteriores divitiae, quia haec sunt ultimo acquisita; quod autem est ultimum in generatione, est primum in destructione; unde et inter beatitudines, quibus est progressus ad perfectionem, prima ponitur paupertas. Et sic paupertati respondet judiciaria potestas, inquantum est prima dispositio ad potestatem praedictam. Et hinc est quod non quibuscumque pauperibus, etiam voluntarie, repromittitur potestas praedicta, sed illis qui relinquentes omnia sequuntur Christum secundum perfectionem vitae.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus, 21 de Civ. Dei (cap. 5, alio ordine), *nec quoniam super duodecim sedes sessuros esse ait, duodecim solos homines cum illo* (1) *judicaturos putare debemus; alioquin quoniam in locum Judae traditoris Apostolum Mathiam legimus ordinatum, Paulus, qui plus aliis laboravit, ubi ad judicandum sedeat, non habebit. Unde duodenario numero significata est universa judicantium multitudo propter duas partes septenarii, scilicet tria et quatuor, quae in se ductae duodenarium faciunt.* Septenarius autem est numerus perfectionis, vel propter (2) hoc quod constat ex duplici senario qui est numerus perfectus, vel quia ad litteram duodecim Apostolis loquebatur, in quorum persona hoc omnibus eorum sectatoribus promittebat.

Ad secundum dicendum, quod virginitas et martyrium non ita disponunt ad retinendum in corde decreta divinae justitiae sicut paupertas; sicut e contrario exteriores divitiae ex sua solicitudine suffocant verbum Dei, ut dicitur Luc. 8. Vel dicendum, quod paupertas non solum sufficit ad meritum judiciariae potestatis; sed quia est prima pars perfectionis, cui respondet judiciaria potestas; unde inter ea quae sequuntur ad paupertatem, ad perfectionem spectantia, possunt computari et virginitas et martyrium, et omnia perfectionis opera: non tamen sunt ita principalia sicut paupertas; quia principium est maxima pars rei.

Ad secundum dicendum, quod ille qui legem proposuit, aut exhortatus est ad bonum; judicabit causaliter loquendo: quia per comparationem ad verba ab ipso proposita aliqui judicabuntur; et ideo non respondet proprie potestas judiciaria praedicationi vel doctrinae. Vel dicendum, secundum quosdam, quod tria requiruntur ad judiciariam potestatem. Primo abdicatio temporalium curarum (3), ne impediatur animus a sapientiae perceptione. Secundo requiritur habitus continens divinam justitiam scitam et observatam. Tertio, quod illam justitiam alios docuerit; et sic doctrina erit complens meritum judiciariae potestatis.

Ad quartum dicendum, quod Christus in hoc quod est injuste judicatus, seipsum humiliavit: oblatus est enim quia voluit; et meritum humilitatis est judiciaria exaltatio, qua ei omnia subduntur, ut dicitur Philip. 2. Et ideo magis debetur judiciaria potestas illis qui voluntarie se humiliant bona temporalia abjiciendo, propter quae homines a mundanis honorantur, quam his qui ab aliis humiliantur.

Ad quintum dicendum, quod inferior non potest judicare superiorem auctoritate propria; sed tamen auctoritate superioris potest; sicut patet in judicibus delegatis; et ideo non est inconveniens, si hoc quasi accidentale praemium pauperibus detur, ut judicent alios, etiam qui sunt excellentioris meriti respectu praemii essentialis.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod assessores judicis debent esse judici proportionales vel conformes. Judicium autem Filio attribuitur, quia secundum humanam naturam omnibus apparebit, tam bonis quam malis, quamvis tota Trinitas judicet per auctoritatem; et ideo etiam oportet ut assessores judicis humanam naturam habeant, in qua possint ab omnibus bonis et malis videri; et sic Angelis non competit judicare; quamvis etiam Angeli aliquo modo possint dici judicare, scilicet per sententiae approbationem.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut ex Glossa (collaterali) ibidem patet, Angeli cum Christo venient, non ut judices, sed ut sint testes humanorum actuum, sub quorum custodia homines bene vel male egerunt.

Ad secundum dicendum, quod nomen Throni attribuitur Angelis ratione illius judicii quod Deus semper exercet, omnia justissime gubernando; cujus judicii Angeli sunt quodammodo executores et promulgatores. Sed judicium quod de omnibus per hominem Christum fiet, etiam requirit homines assessores.

Ad tertium dicendum, quod hominibus promittitur Angelorum aequalitas quantum ad praemium essentiale. Nihil tamen prohibet aliquod accidentale praemium hominibus exhiberi quod Angelis non dabitur, ut patet de aureola virginum aut martyrum; et similiter potest dici de judiciaria potestate.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod circa hoc tangitur a Magistro in littera duplex opinio; et utraque Dei justitiae videtur competere. Ex hoc enim quod homo peccat, juste daemoni subjicitur, sed daemon injuste ei praeest. Opinio ergo illa quae ponit daemones in futurum post diem judicii hominibus non praeesse in poenis, respicit ordinem divinae justitiae ex parte daemonum punientium; contraria vero opinio respicit ordinem divinae justitiae ex parte hominum punitorum. Quae autem harum verior sit, certum nobis esse non potest. Verius autem aestimo, quod sicut servabitur ordo in salvatis, quod quidam a quibusdam illuminabuntur et perficientur; eo quod caelestis hierarchiae ordines perpetui erunt; ita salvabitur ordo in poenis, ut homines per daemones puniantur, ne totaliter ordo divinus quo Angelos medios inter naturam divinam et humanam constituit, annulletur. Et ideo sicut hominibus per Angelos divinae illuminationis deferuntur, ita etiam daemones sunt executores divinae justitiae in malos. Nec in hoc aliquid minuetur de daemonum poena; quia in hoc quod etiam alios torquent, ipsi torquebuntur. Ibi enim miserorum societas miseriam non minuet, sed augebit.

(1) Al. *illis*.
(2) *Al.* et propter, *et infra* consistat.
(3) *Al.* creaturarum. *Nicolai*: rerum, vel curarum.

Ad primum ergo dicendum, quod praelatio illa quae dicitur evacuanda per Christum in futuro, est accipienda secundum modum praelationis quae est secundum statum hujus mundi, in quo et homines hominibus principantur, et Angeli hominibus, et Angeli Angelis, et daemones daemonibus, et daemones hominibus; et hoc totum ad perducendum ad finem, vel abducendum a fine. Tunc autem cum omnia ad finem suum pervenerint, non erit praelatio adducens ad finem, sed conservans in fine boni vel mali.

Ad secundum dicendum, quod quamvis meritum daemonum non requirat ut hominibus praeferantur, quia injuste sibi homines subjecerunt; tamen hoc requirit ordo naturae ipsorum ad naturam humanam; bona enim naturalia in eis integra manent, ut Dionysius dicit, 4 cap. de div. Nomin.

Ad tertium dicendum, quod Angeli boni non (1) sunt causa principalis praemii electis; quia hoc omnes immediate a Deo percipient; sed tamen quorumdam accidentalium praemiorum Angeli hominibus sunt causa; inquantum per superiores Angelos, inferiores et Angeli et homines illuminantur de aliquibus secretis divinorum quae ad substantiam beatitudinis non pertinent. Et similiter etiam principalem poenam damnati percipient immediate a Deo, scilicet exclusionem perpetuam a visione divina; alias autem poenas sensibiles non est inconveniens hominibus per daemones infligi. In hoc tamen est differentia, quia meritum exaltat, sed peccatum deprimit; unde cum natura angelica sit altior quam humana, quidam propter excellentiam meriti intantum exaltabuntur, quod talis exaltatio excedet altitudinem naturae et praemii in quibusdam Angelis; unde etiam quidam Angeli per quosdam homines illuminabuntur; sed nulli homines peccatores propter aliquem gradum malitiae venient ad illam eminentiam quae debetur naturae daemonum.

ARTICULUS III.

Utrum omnes homines in judicio compareant.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes homines in judicio compareant. Quia dicitur Matth. 19, 28: *Sedebitis super sedes, judicantes duodecim tribus Israel.* Sed non omnes homines pertinent ad illas duodecim tribus. Ergo videtur quod non omnes homines compareant.

2. Praeterea, idem videtur per hoc quod dicitur in Psal. 1, 6: *Non resurgent impii in judicio.* Sed multi hominum sunt tales. Ergo in judicio non comparebunt.

3. Praeterea, ad hoc aliquis ad judicium adducitur, ut ejus merita discutiantur. Sed quidam sunt qui nulla merita habuerunt, sicut pueri ante perfectam aetatem decedentes. Ergo illos in judicio comparere non est necesse.

Sed contra est quod dicitur Actuum 10, quod Christus est constitutus a Deo judex vivorum et mortuorum. Sed sub istis differentiis comprehenduntur omnes homines, qualitercumque vivi a mortuis distinguantur. Ergo omnes homines in judicio comparebunt.

Praeterea, Apoc. 1, 7, dicitur: *Ecce venit cum nubibus, et videbit eum omnis oculus.* Hoc autem non esset, si non omnes homines in judicio comparerent. Ergo etc.

(1) *Al. deest* non.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod nulli boni in judicio judicentur. Quia Joan. 3, 18: *Qui credit in eum, non judicabitur.* Sed omnes boni crediderunt in eum. Ergo non judicabuntur.

2. Praeterea, illi non sunt beati quibus est incerta sua beatitudo: ex quo Augustinus probat (de Civit. Dei lib. 11, cap. 9, 11, et 13), daemones nunquam fuisse beatos. Sed sancti homines nunc sunt beati. Ergo certi sunt de sua beatitudine. Sed quod est certum, non adducitur in judicium. Ergo boni non judicabuntur.

3. Praeterea, timor beatitudini repugnat. Sed extremum judicium, quod tremendum maxime dicitur, non poterit fieri sine timore eorum qui sunt judicandi; unde etiam Gregorius dicit (lib. 34 Moral. cap. 7, super illud Job 21: *Cum sublatus fuerit, timebunt Angeli*): *Consideremus quomodo tunc iniquorum conscientia concutitur, quando etiam justorum vita turbatur.* Ergo beati non judicabuntur.

Sed contra, videtur quod omnes boni judicentur. Quia dicitur 2 Corinth. 5, 10: *Omnes astabimus ante tribunal Christi, ut referat unusquisque propria corporis quae gessit, sive bona, sive mala.* Sed non est aliud judicari. Ergo omnes judicabuntur.

Praeterea, universale omnia comprehendit. Sed illud judicium dicitur universale. Ergo omnes judicabuntur.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod nulli mali judicabuntur. Sicut enim est certa infidelium damnatio, ita et eorum qui in mortali decedunt. Sed propter damnationis certitudinem, dicitur Joan. 3, 18: *Qui non credit, jam judicatus est.* Ergo eadem ratione nec alii peccatores judicabuntur.

2. Praeterea, vox judicis est valde terribilis eis qui per judicium condemnantur. Sed, sicut in littera ex verbis Gregorii habetur, ad infideles allocutio judicis non fiet. Si ergo fieret ad fideles damnandos, infideles de sua infidelitate commodum reportarent; quod est absurdum.

Sed contra, videtur quod omnes mali sint judicandi. Quia omnibus malis infligetur poena secundum quantitatem culpae. Sed hoc sine definitione judicii esse non potest. Ergo omnes mali judicabuntur.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod Angeli in futuro judicentur. Quia dicitur 1 Corinth. 6, 3: *Nescitis quoniam Angelos judicabimus?* Sed hoc non potest referri ad statum praesentis temporis. Ergo hoc referri debet ad futurum judicium.

2. Praeterea, Job 40, 28, dicitur de Behemoth, per quem diabolus intelligitur: *Cunctis videntibus praecipitabitur;* et Marc. 1, 24, exclamavit daemon ad Christum: *Venisti ante tempus* (1) *perdere nos;* et Glossa dicit ibidem, quod daemones in terra Dominum cernentes, se continuo judicandos credebant. Ergo videtur quod eis finale judicium reservatur.

3. Praeterea, 2 Petri 2, 4, dicitur: *Deus An-*

(1) Vulgata omittit *ante tempus.*

gelis peccantibus non pepercit, sed rudentibus inferni detractos in tartarum tradidit cruciandos in judicium reservari. Ergo videtur quod Angeli judicabuntur.

Sed contra, Deus non judicat bis in idipsum. Sed mali Angeli jam judicati sunt; unde Joan. 16, 11: *Princeps mundi jam judicatus est.* Ergo in futuro Angeli non judicabuntur.

Praeterea, perfectior est bonitas vel malitia Angelorum quam aliquorum hominum in statu viae. Sed quidam homines boni et mali non judicabuntur, ut in littera dicitur. Ergo Angeli boni vel mali non judicabuntur.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod potestas judiciaria Christo homini collata est in praemium humilitatis quam in passione exhibuit. Ipse autem sua passione sanguinem pro omnibus fudit quantum ad sufficientiam, licet non in omnibus effectum habuit propter impedimentum in aliquibus inventum. Et ideo congruum est ut omnes homines in judicio congregentur ad videndum ejus exaltationem in humana natura, secundum quam constitutus est a Deo judex vivorum et mortuorum.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dicit Augustinus, 20 de Civ. Dei (ubi sup.), *non quia dictum est, Judicantes duodecim tribus Israel, tribus Levi, quae tertiadecima est, judicanda non erit, aut solum illum populum, non etiam gentes ceteras judicabunt.* Ideo autem per duodecim tribus omnes aliae gentes significatae sunt, quia per Christum in sortem duodecim tribuum omnes gentes sunt vocatae.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod dicitur: *Non resurgent impii in judicio,* si referatur ad omnes peccatores, sic intelligendum est, quod non resurgent ad hoc quod judicent. Si autem impii dicantur infideles; sic intelligendum est quod non resurgent ad hoc quod judicentur, quia jam judicati sunt; sed omnes resurgent, ut in judicio compareant ad gloriam judicis intuendam.

Ad tertium dicendum, quod etiam pueri ante perfectam aetatem decedentes in judicio comparebunt; non autem ut judicentur, sed ut videant gloriam judicis.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod ad judicium duo pertinent: scilicet discussio meritorum, et retributio praemiorum. Quantum ergo ad receptionem praemiorum, omnes judicabuntur, etiam boni, in eo quod unusquisque recipiet ex divina sententia praemium merito respondens. Sed discussio meritorum non fit nisi ubi est quaedam meritorum commixtio bonorum cum malis. Illi autem qui aedificant super fundamentum fidei aurum et argentum et lapides pretiosos, divinis servitiis totaliter insistentes; quia nullam admixtionem notabilem alicujus mali meriti habent, in eis discussio meritorum locum non habet; sicut illi qui rebus mundi penitus abjectis solicite cogitant solummodo quae sunt Dei; et ideo salvabuntur, sed non judicabuntur. Illi vero qui aedificant super fundamentum fidei lignum et fenum et stipulam, qui adhuc scilicet amant saecularia, et terrenis negotiis implicantur, ita tamen quod nihil Christo praeponant, sed studeant peccata eleemosynis expiare; habent quamdam (1) commixtionem bonorum meritorum cum malis; et ideo discussio meritorum in eis locum habet: unde tales quantum ad hoc judicantur, et tamen salvabuntur.

Ad primum ergo dicendum, quod quia punitio est effectus justitiae, praemiatio autem misericordiae; magis (1) Deo, et judicio, quod est actus justitiae, antonomastice punitio attribuitur, ut interdum judicium pro ipsa condemnatione accipiatur; et sic intelligitur auctoritas inducta, ut per Glossam, ibidem, patet.

Ad secundum dicendum, quod discussio meritorum in electis non erit ad tollendum incertitudinem beatitudinis a cordibus ipsorum judicandorum; sed ut praeeminentia bonorum meritorum ad mala ostendatur omnibus manifeste; et sic Dei justitia comprobetur.

Ad tertium dicendum, quod Gregorius loquitur de justis adhuc in carne mortali existentibus; unde supra (2) praemiserat: *Hi qui in corporibus reperiri potuerint; quamvis jam fortes atque perfecti, quia adhuc in carne sunt positi, non possunt in tanti terroris turbine nulla formidine concuti.* Unde patet quod terror ille referendus est ad tempus immediate judicium praecedens, tremendum quidem maxime malis, non autem bonis, quibus nulla erit mali suspicio.

Rationes autem quae sunt in oppositum, procedunt de judicio quantum ad retributionem praemiorum.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod judicium quod est poenarum retributio pro peccatis, omnibus malis competit; judicium autem quod est discussio peccatorum, solum fidelibus: quia in infidelibus non est fidei fundamentum, quo sublato, omnia opera sequentia perfecta rectitudine intentionis carent; unde non est in eis aliqua permixtio bonorum meritorum ad mala, quae discussionem requirant. Sed fideles in quibus manet fidei fundamentum, ad minus fidei actum laudabilem habent, qui (3) quamvis non sit meritorius sine caritate, tamen, quantum est de se, est ordinatus ad meritum; et ideo in eis judicium discussionis locum habet. Unde ipsi fideles, qui fuerunt saltem numero cives civitatis Dei, judicabuntur ut cives, in quos sine discussione meritorum sententia mortis non fertur; sed infideles condemnabuntur ut hostes, qui consueverunt apud homines absque meritorum audientia exterminari.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis eis qui in mortali decedunt, pro certo constet de eorum damnatione; quia tamen aliqua quae pertinent ad bene merendum habent annexa, oportet ad manifestationem divinae justitiae, ut discussio de eorum meritis fiat, per quam ostendatur eos juste a civitate sanctorum excludi, cujus esse cives numero exterius videbantur.

Ad secundum dicendum, quod allocutio illa spiritualiter intellecta, secundum hoc non erit aspera fidelibus condemnandis, quod in eis aliqua sibi placentia manifestabit, quae in infidelibus inveniri non possunt; quia sine fide impossibile est placere Deo, Hebr. 11. Sed sententia condemnationis, quae in omnes feretur, omnibus terribilis erit.

(1) *Al.* quidem.

(1) *Al.* quod punitio est effectus justitiae, praemiatio autem misericordiae: magis autem Deo etc.

(2) *Al.* supra psal. praemiserat.

(3) *Al. deest* qui.

Ratio vero in contrarium adducta procedebat de judicio retributionis.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod judicium discussionis nullo modo habet locum neque in bonis Angelis neque in malis; quia neque in bonis potest aliquid mali inveniri, neque in malis aliquid boni ad judicium pertinens. Sed si loquamur de judicio retributionis, sic est distinguenda duplex retributio. Una respondens propriis meritis Angelorum; et haec a principio fuit utrisque facta, dum quidam sunt ad beatitudinem sublimati, quidam vero in miseriam demersi. Alia retributio, quae respondet meritis bonis vel malis per Angelos procuratis (1); et haec retributio in futuro judicio fiet; quia boni Angeli amplius gaudium habebunt de salute eorum quos ad meritum induxerunt, et mali amplius torquebuntur, multiplicata malorum ruina, qui per eos ad mala sunt incitati. Unde directe loquendo, judicium nec ex parte judicantium nec ex parte judicandorum erit Angelorum, sed hominum; sed indirecte (2) quodammodo respiciet Angelos, inquantum actibus hominum fuerunt commixti.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Apostoli est intelligendum de judicio comparationis; quia quidam homines quibusdam Angelis superiores invenientur.

Ad secundum dicendum, quod ipsi daemones, cunctis videntibus, tunc praecipitabuntur, quia in perpetuum in inferni carcerem retrudentur, ut non sit eis liberum extra progredi; quia hoc eis non concedebatur nisi secundum quod ordinabatur lex divina providentia ad hominum vitam exercendam.

Et similiter dicendum ad tertium.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de igne qui praecedet faciem judicis; et circa hoc quaeruntur tria: 1.° de purgatione mundi per ignem futura; 2.° de effectu ignis purgantis; 3.° de ordine illius ignis ad alia quae circa judicium agentur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum aliqua mundi purgatio sit futura.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod nulla mundi purgatio sit futura. Non enim purgatione indiget nisi quod est immundum. Sed creaturae Dei non sunt immundae; unde dicitur Actuum 10, 15: *Quod Deus creavit* (3), *tu ne commune dixeris*, idest immundum. Ergo creaturae mundi non purgabuntur.

2. Praeterea, purgatio secundum divinam justitiam ordinatur ad auferendam immunditiam culpae, sicut patet de purgatione post mortem. Sed in elementis hujus mundi nulla potest esse culpae infectio. Ergo videtur quod purgatione non indigeant.

3. Praeterea, unumquodque tunc dicitur purgari quando separatur quod est extraneum ab ipso, inducens in eo ignobilitatem; separatio enim ejus quod nobilitatem inducit, non dicitur purgatio, sed magis diminutio. Sed hoc ad perfectionem et nobilitatem elementorum pertinet quod aliquid extraneae naturae est eis admixtum, quia forma corporis mixti est nobilior quam forma simplicis. Ergo videtur quod elementa hujus mundi nullo modo purgari possint.

Sed contra, omnis innovatio fit per aliquam purgationem. Sed elementa innovabuntur; unde Apocal. 21, 1: *Vidi caelum novum et terram novam, primum enim caelum et prima terra abiit.* Ergo elementa purgabuntur.

Praeterea, 1 Corinth. 7, super illud: *Praeterit figura hujus mundi*, dicit Glossa (Augustini lib. 20 de Civ. Dei cap. 16): *Pulchritudo hujus mundi mundanorum ignium conflagratione peribit;* et sic idem quod prius.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod haec purgatio non sit futura per ignem. Ignis enim, cum sit pars mundi, purgatione indiget, sicut et aliae partes. Sed non debet idem esse purgans et purgatum. Ergo videtur quod ignis non purgabit.

2. Praeterea, sicut ignis habet virtutem purgativam, ita et aqua. Cum ergo non omnia sint purgabilia per ignem, sed quaedam necesse sit aqua purgari, sicut etiam vetus lex distinguit; videtur quod ignis non purget, ad minus universaliter.

3. Praeterea, purgatio ad hoc videtur pertinere ut partes mundi ab invicem segregatae puriores reddantur. Sed segregatio partium mundi ab invicem in mundi initio sola divina virtute facta est, quia ex hoc opus distinctionis determinatur; unde et Anaxagoras segregationem posuit actum intellectus moventis omnia (ut 7 Phys., text. 77). Ergo videtur quod in fine mundi purgatio fiat immediate a Deo, et non per ignem.

Sed contra est quod in Psal. 49, 3, dicitur: *Ignis in conspectu ejus exardescet, et in circuitu tempestas valida;* et postea sequitur de judicio: *Advocavit caelum desursum, et terram discernere populum suum.* Ergo videtur quod ultima purgatio mundi sit futura per ignem.

Praeterea, 2 Petr., ult., 12, dicitur: *Caeli ardentes solventur, et elementa ignis ardore tabescent.* Ergo purgatio illa per ignem fiet.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod ignis ille non sit ejusdem speciei cum igne elementari. Nihil enim seipsum consumit. Sed ille ignis quatuor elementa absumet, ut dicit Glossa, 2 Pet., ult. Ergo ignis ille non erit ejusdem speciei cum igne elementari.

2. Praeterea, sicut virtus manifestatur per operationem, ita natura per virtutem. Sed ignis ille habebit aliam virtutem ab igne qui est elementum; quia scilicet purgabit universum, quod ignis iste facere non potest. Ergo non erit ejusdem speciei cum isto.

3. Praeterea, ea quae sunt ejusdem speciei in corporibus naturalibus, habent eumdem motum. Sed ignis ille habebit alium motum quam ignis elementum, quia circumquaque movebitur, ut totum purgare possit. Ergo ignis ille non erit ejusdem speciei cum isto.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 20 de Civ. Dei (cap. 16), et habetur in Glossa 1 Corinth.

---

(1) *Al.* procreatis.
(2) *Al.* directe.
(3) Vulgata, *purificavit.*

4, 7, quod *figura hujus mundi mundanorum ignium conflagratione peribit*. Ergo ignis ille erit de natura ignis qui nunc est in hoc mundo.

Praeterea, sicut futura purgatio erit per ignem, ita praecedens fuit per aquam: et utraque ad invicem comparatur, 2 Petri, 3. Sed in prima purgatione aqua fuit ejusdem speciei cum aqua elementari. Ergo et similiter in secunda purgatione ignis erit ejusdem speciei cum igne elementari.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quia mundus, aliquo modo propter hominem factus est, oportet quod quando homo secundum corpus glorificabitur, etiam alia corpora mundi ad statum meliorem mutentur; ut sit et locus convenientior, et aspectus delectabilior. Ad hoc autem quod gloriam corporis homo consequatur, oportet prius removeri ea quae gloriae opponuntur; quae sunt duo, scilicet corruptio, et infectio culpae; quia, ut dicitur 1 Corinth. 15, 50, *corruptio incorruptelam non possidebit;* et a civitate gloriae omnes immundi foris erunt, Apoc. ult.; et similiter etiam oportet elementa mundi purgari a contrariis dispositionibus, antequam in novitatem gloriae adducantur, proportionaliter ei quod de homine dictum est. Quamvis autem res corporalis subjectum infectionis culpae proprie esse non possit; tamen ex culpa quaedam incongruitas in rebus corporalibus corruptis relinquitur ad hoc ut spiritualibus dicentur (1); et inde videmus quod loca in quibus sunt aliqua crimina commissa, non reputantur idonea ad aliqua sacra in eis exercenda, nisi purgatione quadam praemissa. Et secundum hoc ex peccatis hominum quamdam inidoneitatem ad gloriae susceptionem pars mundi recipit quae in usum nostrum cedit; unde quantum ad hoc mundatione indiget. Similiter etiam circa medium locum propter elementorum contactum multae sunt corruptiones et generationes et alterationes elementorum, quae puritati eorum derogant; et ideo ab his oportet elementa purgari ad hoc quod decenter suscipiant novitatem gloriae.

Ad primum ergo dicendum, quod cum dicitur: Omnis creatura Dei est munda, hoc intelligendum est, quia non habet in substantia sua alicujus malitiae permixtionem, sicut ponebant Manichaei, dicentes bonum et malum esse duas substantias alicubi divisas, et alicubi commixtas; non autem removetur quin aliqua creatura habeat commixtionem naturae extraneae; quae etiam natura in se bona est, sed perfectioni hujusmodi creaturae repugnat. Similiter non removetur ex hoc quin malum alicui creaturae accidat, quamvis non sit permixtum ei quasi pars ipsius substantiae.

Ad secundum dicendum, quod quamvis corporalia elementa subjectum culpae esse non possint, tamen ex culpa in eis commissa aliquam ineptitudinem possunt consequi ad perfectionem gloriae suscipiendam.

Ad tertium dicendum, quod forma mixti et forma elementi possunt dupliciter considerari: aut quantum ad perfectionem speciei; et sic corpus mixtum nobilius est: aut quantum ad perpetuitatem durationis; et sic corpus simplex nobilius est, quia non habet in seipso unde corrumpatur, nisi ejus corruptio fiat ab aliquo exteriori. Corpus autem mixtum in seipso habet causam suae corruptionis, scilicet operationem contrariorum; et ideo corpus simplex etsi sit corruptibile secundum partem, est tamen incorruptibile secundum totum; quod de mixto dici non potest. Et quia incorruptio est de perfectione gloriae, perfectio corporis simplicis magis convenit perfectioni gloriae quam perfectio corporis mixti, nisi etiam corpus mixtum in se habeat aliquod incorruptionis principium, sicut corpus humanum, cujus forma est incorruptibilis. Nihilominus tamen quamvis aliquo modo corpus mixtum sit nobilius quam simplex, nobilius tamen esse habet corpus simplex secundum se existens in mixto: quia in mixto sunt corpora simplicia quodammodo in potentia, in seipsis autem existentia sunt in ultima sui perfectione.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod illa mundi purgatio, ut dictum est, removebit a mundo imperfectionem ex culpa relictam et impuritatem commixtionis, et erit dispositio ad gloriae perfectionem; et ideo quantum ad haec tria convenientissime fiet per ignem. Primo, quia ignis, cum sit nobilissimum elementorum, habet naturales proprietates similiores proprietatibus gloriae, ut maxime patet de luce. Secundo, quia ignis non ita recipit commixtionem extranei propter efficaciam virtutis activae, sicut alia elementa. Tertio, quia sphaera ignis est remota a nostra habitatione, nec ita communis est nobis usus ignis sicut terrae et aquae et aeris, unde non ita inficitur; et praeter hoc habet maximam efficaciam ad purgandum et ad dividendum subtiliando.

Ad primum ergo dicendum, quod ignis non venit in usum nostrum prout est in materia propria (sic enim remotus est a nobis), sed solum prout est in materia aliena; et quo ad hoc poterit per ignem in sua puritate existentem purgari ipse mundus quantum ad hoc quod habet de extraneo adjunctum.

Ad secundum dicendum, quod prima purgatio mundi, quae facta est per diluvium, non respiciebat nisi infectionem peccati. Praecipue autem tunc regnabat peccatum concupiscentiae; et ideo convenienter per contrarium purgatio fuit facta, scilicet per aquam. Sed secunda purgatio respicit et infectionem culpae et commixtionis impuritatem; et quantum ad utrumque convenit magis quod fiat per ignem quam per aquam. Aqua enim non habet vim disgregandi, sed magis aggregandi; unde per aquam naturalis impuritas elementorum tolli non posset, sicut per ignem. Similiter etiam circa finem regnabit vitium tepiditatis, quasi mundo jam senescente: quia, ut dicitur Matth. 24, 12, *tunc refrigescet caritas multorum;* unde tunc convenienter purgatio per ignem fiet. Nec est aliquid quod per ignem purgari non possit quodammodo; sed quaedam sunt quae sine sui corruptione per ignem non possunt purgari, sicut panni, et vasa lignea, et hujusmodi: et talia lex praecepit purgari per aquam; quae tamen omnia finaliter per ignem corrumpentur.

Ad tertium dicendum, quod per opus distinctionis sunt rebus diversae formae collatae, quibus ad invicem distinguuntur; et ideo fieri non potuit nisi per eum qui est auctor naturae: sed per finalem purgationem deducentur res ad puritatem in qua conditae fuerunt; et ideo in hoc poterit natura creata exhibere ministerium Creatori; et propter hoc ministerium creaturae committitur, quia hoc ad ejus nobilitatem cedit.

(1) *Nicolai*: dedicentur. *Al.* ditentur.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod circa hoc inveniuntur tres opiniones.

Quidam enim dicunt, quod ignis elementum qui est in sphaera sua, descendet ad purgationem mundi. Modum autem descensionis ponunt per multiplicationem: ignis enim undique apposito combustibili augmentatur; et hoc praecipue tunc fiet quando ignis virtus exaltabitur super omnia alia elementa. Sed contra hoc esse videtur quod ignis ille non tantum descendet, sed etiam a sanctis ascendere perhibetur, ut patet 2 Pet. 3, ubi videtur, quod tantum ascendet judicii ignis quantum aqua diluvii: ex quo videtur quod ignis ille sit circa locum medium generationis.

Et propter hoc alii dicunt, quod ignis ille generabitur circa locum terrae ex congregatione radiorum caelestium corporum, sicut videmus quod congregantur in speculo comburente: tunc autem loco speculorum erunt nubes concavae, ad quas fiet radiorum reverberatio. Sed istud etiam non videtur conveniens: quia cum effectus caelestium corporum sequantur determinatos situs et aspectus eorum; si ex virtute corporum caelestium ignis ille generaretur, esset notum tempus illius purgationis considerantibus motus astrorum: quod auctoritati Scripturae repugnat.

Et ideo alii dicunt, sequentes Augustinum, quod sicut mundanarum aquarum inundatione factum est diluvium, ita mundanorum ignium conflagratione figura hujus mundi peribit, ut dicitur 20 de Civ. Dei (cap. 16). Ista autem conflagratio nihil aliud est quam congregatio omnium causarum superiorum et inferiorum, quae ex natura sua habent virtutem igniendi: quae quidem congregatio (1) non naturali cursu rerum, sed virtute divina fiet; et ex omnibus istis causis sic congregatis generabitur ignis qui faciem hujus mundi exuret.

Si autem hae opiniones recte (2) considerentur, inveniuntur diversificari quantum ad causam generationis illius, et non quantum ad speciem ejus. Ignis enim generatus a sole, vel ab inferiori calefaciente, est ejusdem speciei cum igne qui est in sua sphaera, nisi inquantum admiscetur ei de materia aliena: quod quidem tunc oportebit; quia ignis non potest aliquid purgare nisi secundum hoc quod alterum efficitur materia ejus aliquo modo. Unde simpliciter concedendum est, quod ignis ille erit ejusdem speciei cum isto.

Ad primum ergo dicendum, quod ignis ille quamvis sit ejusdem speciei cum igne qui apud nos est, non tamen est idem numero. Videmus autem quod duorum ignium ejusdem speciei unus alterum destruit, major scilicet minorem, consumendo materiam ejus; et similiter etiam ille ignis ignem qui apud nos est, consumere poterit.

Ad secundum dicendum, quod sicut operatio quae procedit a virtute rei, est virtutis indicium; ita et virtus est indicium essentiae vel naturae quae procedit a principiis essentialibus rei (3). Operatio autem quae non procedit ex virtute rei operantis, non indicat virtutem ipsius, sicut patet in instrumentis; actio enim instrumenti magis manifestat virtutem agentis quam virtutem instrumenti: quia virtutem agentis manifestat ut primum operationis principium; virtutem autem instrumenti non manifestat, nisi quatenus est susceptivum influentiae principalis agentis, secundum quod movetur ab eo. Similiter etiam virtus quae non procedit ex principiis essentialibus rei, non manifestat naturam ejus, nisi quantum ad susceptibilitatem; sicut virtus qua aqua calefacta potest calefacere, non manifestat naturam ejus nisi quantum ad calefactibilitatem; et ideo nihil prohibet quin aqua habens hanc virtutem sit ejusdem speciei cum aqua non habente virtutem istam. Similiter etiam non est inconveniens quod ignis ille qui habebit vim purgandi faciem mundi, sit alterius speciei ab igne qui apud nos est, cum vis calefactiva non oriatur in ipso ex principiis essentialibus, sed ex divina operatione; sive dicatur quod illa virtus sit aliqua qualitas absoluta, sicut calor in aqua calefacta; sive sit intentio (1) quaedam, sicut de instrumentali virtute in 1 dist. dictum est; et hoc probabilius est, quia ignis ille non aget nisi ut instrumentum divinae virtutis.

Ad tertium dicendum, quod ignis ex propria natura non fertur nisi sursum; sed inquantum sequitur materiam quam requirit extra propriam sphaeram existens, sic sequitur materiae combustibilis situm; et per modum istum non est inconveniens quod vel in circuitu vel in deorsum moveatur, et praecipue secundum quod agit ut instrumentum virtutis divinae.

ARTICULUS II.

Utrum ille ignis purgabit etiam caelos superiores.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod ille ignis purgabit etiam caelos superiores. Quia in Psal. 101, 20, dicitur: *Opera manuum tuarum sunt caeli. Ipsi peribunt, tu autem permanebis.* Sed etiam superiores caeli sunt opera manuum Dei. Ergo etiam ipsi in illa finali conflagratione peribunt.

2. Praeterea, 2 Petri 3, 12, dicitur: *Caeli ardentes solventur, et elementa ignis ardore tabescent.* Caeli autem qui ab elementis distinguuntur, sunt caeli superiores, in quibus fixa sunt sidera. Ergo videtur quod etiam illi per ignem illum purgabuntur.

3. Praeterea, ignis ille est ad hoc ut removeat a corporibus indispositionem ad perfectionem gloriae. Sed in caelo superiori invenitur indispositio et ex parte culpae, quia diabolus ibi peccavit; et ex parte naturalis defectus, quia Roman. 8, super illud: *Scimus quod omnis creatura ingemiscit et parturit usque adhuc*, dicit Glossa (Ambrosiastri): *Omnia elementa cum labore sua explent officia, sicut sol et luna non sine labore statuta sibi implent spatia.* Ergo etiam caeli purgabuntur per ignem.

Sed contra est: corpora (2) caelestia peregrinae impressionis receptiva non sunt.

Praeterea, super illud 2 Thess. 1: *In flamma ignis dantis vindictam,* dicit Glossa (Haymonis): *Ignis erit in mundo qui praecedet eum, tantum spatium aeris occupans quantum occupavit aqua in diluvio.* Sed aqua diluvii non ascendit usque ad superiores caelos, sed solum quindecim cubitis super altitudinem montium, ut habetur Gen. 7. Ergo caeli superiores illo igne non purgabuntur.

---

(1) *Al.* cognitio. *Nicolai*: ignitio.
(2) *Al.* directe.
(3) *Clarius*: ita et virtus quae procedit a principiis essentialibus rei, est judicium essentiae vel naturae.

(1) *Al.* intensio.
(2) *Nicolai*: est quod corpora.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod ignis ille alia elementa consumet. Quia, ut dicit Glossa Bedae, 2 Petri ult., *elementa quatuor quibus mundus consistit, ille maximus ignis absumet: nec cuncta intantum* (1) *consumentur, ut non sint; sed duo ex toto consumet, duo vero in meliorem restituet faciem.* Ergo videtur quod ad minus duo elementa per ignem illum destruenda sint totaliter.

2. Praeterea, Apoc. 21, 1, dicitur: *Primum caelum et prima terra abiit; et jam mare non est.* Sed per caelum aer intelligitur, ut Augustinus dicit (lib. 1 super Gen. ad litter., cap. 4): mare autem est aquarum congregatio. Videtur ergo quod illa tria elementa totaliter destruentur.

3. Praeterea, ignis non purgat nisi secundum hoc quod alia efficiuntur materia ejus. Si ergo ignis purgat alia elementa, oportet quod ejus materia efficiantur. Ergo oportet quod in naturam ignis transeant; et sic a natura sua corrumpentur.

4. Praeterea, forma ignis est nobilissima forma ad quam perduci possit elementaris materia. Sed per illam purgationem omnia in statum nobilissimum mutabuntur. Ergo alia elementa in ignem totaliter convertentur.

Sed contra est quod dicitur 1 Corinth. 7 (super illud: *Praeterit figura hujus mundi* (2)): *Pulchritudo, non substantia hujus mundi praeterit.* Sed ipsa substantia elementorum pertinet ad mundi perfectionem. Ergo elementa non consumentur secundum suam substantiam.

Praeterea, illa finalis purgatio, quae fiet per ignem, respondebit primae purgationi, quae facta est per aquam. Sed illa non corrupit elementorum substantiam. Ergo nec illa quae fiet per ignem, corrumpet.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod nec omnia elementa per illum ignem purgabuntur. Quia, ut jam dictum est, ignis ille non ascendet nisi quantum ascendit aqua diluvii. Sed aqua diluvii non pervenit usque ad sphaeram ignis. Ergo nec per ultimam purgationem elementum ignis purgabitur.

2. Praeterea, Apoc. 21, dicit Glossa (super illud: *Vidi caelum novum etc.*): *Immutatio aeris et terrae dubitabile non est quin per ignem fiat; sed de aqua dubitatur, nam purgationem* (3) *in seipsa habere creditur.* Ergo ad minus non est certum quod omnia elementa purgentur.

3. Praeterea, locus qui est perpetuae infectionis nunquam purgatur. Sed in inferno erit perpetua infectio. Cum ergo infernus intra elementa collocetur, videtur quod non totaliter elementa purgentur.

4. Praeterea, paradisus terrestris in terra continetur. Sed ille non purgabitur per ignem: quia nec etiam aquae diluvii illuc ascenderunt, ut Beda dicit, et habetur in 2 Sent., dist. 27. Ergo videtur quod non totaliter omnia elementa purgentur.

Sed contra est Glossa supra inducta quae habetur 2 Petri ult. quod quatuor elementa ignis ille absumet.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod purgatio mundi ad hoc est ut removeatur a corporibus dispositio contraria perfectioni gloriae, ut supra dictum est: quae quidem perfectio est ultima rerum consummatio; et haec quidem indispositio in omnibus corporibus invenitur, sed diversimode in diversis. In quibusdam enim invenitur indispositio secundum aliquid inhaerens substantiae ipsorum, sicut in istis corporibus inferioribus, quae per mutuam mixtionem decidunt a propria puritate. In quibusdam vero corporibus invenitur indispositio non per aliud substantiae eorum inhaerens, sicut in corporibus caelestibus, in quibus nihil invenitur repugnans ultimae perfectioni universi, nisi motus, qui est via ad perfectionem: nec motus quilibet, sed localis tantum, qui non variat aliquid quod intrinsecum sit rei, ut substantiam aut quantitatem, aut qualitatem, sed solum locum qui est extra rem. Et ideo a substantia caeli superioris non oportet quod aliquid removeatur; sed oportet quod motus ejus quietetur. Quietatio autem motus localis non fit per actionem alicujus contrarii agentis, sed per hoc quod motor desistit a movendo; et ideo corpora caelestia nec per ignem nec per alicujus creaturae actionem purgantur, sed ipsa eorum quietatio, sola voluntate divina accidens, eis loco purgationis erit.

Ad primum ergo dicendum, quod, sicut dicit Augustinus 20 de Civ. Dei (cap. 24), verba illa Psalmi intelligenda sunt de caelis aeris, qui purgabuntur per ignem ultimae conflagrationis. Vel dicendum, quod si etiam de superioribus caelis intelligantur, tunc dicuntur perire quantum ad motum quo nunc continue moventur.

Ad secundum dicendum, quod Petrus se exponit de quibus caelis intelligat. Praemiserat enim ante verba inducta, quod caeli prius et terra per aquam perierant, qui nunc sunt eodem verbo repositi, igni reservati in diem judicii. Illi ergo caeli per ignem purgabuntur qui prius aqua diluvii sunt purgati, scilicet caeli aerei.

Ad tertium dicendum, quod ille labor et illa servitus creaturae qui corporibus caelestibus ab Ambrosio (Ambrosiastro, ut sup.) attribuitur, nihil est aliud quam vicissitudo motus, ratione cujus tempori subjiciuntur, et defectus ultimae consummationis, quae finaliter in eis erit. Ex culpa etiam daemonum caelum empyreum infectionem non contraxit, quia peccando statim de caelo expulsi sunt.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod circa hanc quaestionem multiplex est opinio.

Quidam enim dicunt, quod omnia elementa manebunt quantum ad materiam: omnia autem mutabuntur quantum ad imperfectionem; sed duo eorum retinebunt propriam formam substantialem, scilicet aer et terra; in duobus vero, scilicet igne et aqua, non remanebit forma substantialis eorum, sed mutabuntur ad formam caeli: et sic tria elementa, scilicet ignis, aer et aqua, caelum dicentur, quamvis aer retineat eamdem formam substantialem quam nunc habet, quia nunc etiam caelum dicitur. Unde et Apoc. 21, 1, non fit mentio nisi de caelo et terra: *Vidi*, inquit, *caelum novum et terram novam.* Sed haec opinio est omnino absurda: repugnat enim et Philosophiae, secundum quam

(1) Al. *interim.*

(2) Nicolai: quod 1 Corinth., 7, super illud: *Praeterit figura hujus mundi*, dicit Glossa: Pulchritudo etc. *Ad marginem vero*: Interlinealis nempe summatim tantum ex Ambrosii supposititio commentario.

(3) *Al.* dubitabatur, natura purgationem.

poni non potest quod corpora inferiora sint in potentia ad formam caeli, cum nec materiam habeant communem, nec contrarietatem ad invicem; et etiam Theologiae, quia secundum hanc positionem non salvabitur perfectio universi cum integritate suarum partium, duobus elementis sublatis. Unde per hoc quod dicit caelum, intelligitur quintum corpus; omnia vero elementa intelliguntur per terram, sicut in Psalmo 148, 7, dicitur: *Laudate Dominum de terra;* et sequitur: *Ignis, grando, nix, glacies etc.*

Et ideo alii dicunt, quod omnia elementa manebunt secundum substantiam, sed qualitates activae et passivae ab eis removebuntur; sicut etiam ponunt quod in corpore mixto elementa salvabuntur secundum formas suas substantiales sine hoc quod proprias qualitates habeant, cum sint ad medium reductae, et medium neutrum extremorum est. Et huic etiam videtur consonare quod Augustinus dicit, 20 de Civit. Dei (cap. 16): *Illa conflagratione mundana elementorum corruptibilium qualitates quae corporibus nostris congruebant, ardendo penitus interibunt, atque ipsa substantia eas qualitates habebit quae corporibus immortalibus mirabili mutatione conveniant.* Sed istud non videtur probabile, cum qualitates propriae elementorum sint effectus formarum substantialium, quod formis substantialibus manentibus qualitates praedictae possint (1) mutari, nisi per actionem violentam ad tempus: sicut in aqua calefacta videmus quod ex vi suae speciei frigiditatem recuperat, quam per actionem ignis amisit, dummodo species aquae maneat. Et praeterea etiam ipsae qualitates elementares sunt de perfectione secunda elementorum, sicut propriae passiones eorum. Nec est probabile quod in illa finali consummatione aliquid naturalis perfectionis ab elementis tollatur.

Et ideo videtur dicendum, quod manebunt elementa quantum ad substantiam et qualitates eorum proprias; sed purgabuntur, ut supra dictum est, ab infectione quam ex peccatis hominum contraxerunt, et ab impuritate quae per actionem et passionem mutuam in eis accidit: quia jam cessante motu primi mobilis, in inferioribus elementis mutua actio et passio esse non poterit; et hoc Augustinus appellat *qualitates corruptibilium elementorum*, scilicet innaturales eorum dispositiones, secundum quas corruptioni appropinquant.

Ad primum ergo dicendum, quod ignis ille dicitur quatuor elementa absumere, inquantum ea aliquo modo purgabit. Quod autem sequitur: *Duo ex toto consumet*, non est intelligendum quod duo elementa secundum substantiam destruantur; sed quia duo magis removebuntur a proprietate quam nunc habent: quae quidem duo a quibusdam dicuntur esse ignis et aqua, quae maxime excedunt (2) in qualitatibus activis, scilicet calore et frigore, quae sunt maxime corruptionis principia in aliis corporibus. Et quia tunc non erit actio ignis et aquae, quae sunt maxime activa; maxime immutari videbuntur a virtute quam nunc habent. Alii dicunt haec duo esse aerem et aquam, propter varios motus istorum duorum elementorum, quos consequuntur ex motu corporum caelestium: et quia isti motus non erunt (sicut fluxus et refluxus maris, et commotiones ventorum, et hujusmodi): ideo illa elementa maxime mutabuntur a proprietate quam nunc habent.

Ad secundum dicendum, quod, sicut dicit Augustinus, 20 de Civit. Dei (cap. 16), cum dicitur: *Et mare jam non est*, per mare potest intelligi praesens saeculum, de quo supra parum ante dixerat: *Mare dedit mortuos suos.* Si tamen (1) mare ad litteram referamus, tunc est dicendum, quod in mari duo intelliguntur; scilicet substantia aquarum, et earum dispositio quantum ad salsedinem et fluctuum commotiones (2); et quantum ad hoc secundum, mare non remanebit; manebit autem quantum ad primum.

Ad tertium dicendum, quod ignis ille non aget nisi ut instrumentum providentiae et virtutis divinae; unde non aget in alia elementa usque ad eorum consumptionem, sed solum usque ad purgationem. Nec oportet quod illud quod efficitur materia ignis, totaliter a specie propria corrumpatur; sicut patet in ferro ignito, quod a loco ignitionis remotum, ex virtute speciei remanentis, ad proprium statum et pristinum redit; et ita etiam erit de elementis per ignem purgatis.

Ad quartum dicendum, quod in partibus elementorum non oportet considerari solum quid congruat alicui parti secundum se acceptae, sed etiam quid congruat secundum ordinem ad totum. Dico ergo, quod aqua quamvis esset nobilior si haberet formam ignis, similiter terra et aer; universum tamen esset imperfectius, si tota elementorum materia formam ignis assumeret.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod quidam dicunt quod ignis ille ascendet usque ad summitatem spatii continentis quatuor elementa, ut sic elementa totaliter purgentur et ab infectione peccati, quo etiam superiores partes elementorum sunt infectae, ut patet per fumum idolatriae superiora inficientis; et etiam a corruptione, quia elementa secundum omnes partes sui corruptibilia sunt. Sed ista opinio repugnat auctoritati sacrae Scripturae; quia 2 Petri, 3, dicitur, quod illi caeli repositi sunt igni qui fuerunt per aquam purgati; et Augustinus dicit, 20 de Civ. Dei (cap. 24), quod ille mundus qui diluvio periit, igni reservatur. Constat autem quod aqua diluvii non ascendit usque ad summitatem spatii elementorum, sed solum usque ad quindecim cubitos super altitudines montium; et praeterea notum est quod vapores elevati a terra, vel fumi quicumque non possunt transire per totam sphaeram ignis, ut perveniant ad summitatem ejus; et ita infectio peccati non pervenit usque ad spatium praedictum. A corruptibilitate etiam elementa non possunt purgari per subtractionem alicujus quod per ignem possit consumi; sed per ignem poterunt consumi impuritates elementorum quae ex eorum permixtione proveniunt. Hujusmodi autem impuritates praecipue sunt circa terram usque ad medium aeris interstitium; unde usque ad illud spatium ignis ultimae conflagrationis elementa purgabit; tantum enim etiam aquae diluvii ascenderunt; quod probabiliter aestimari potest ex montium altitudine quos determinata mensura transcenderat.

Primum ergo concedimus.

Ad secundum dicendum, quod ratio dubitationis

(1) *Al.* non possint.
(2) *Al.* cedunt.

(1) *Al.* id mare.
(2) *Al.* commixtiones.

in Glossa exprimitur, quia scilicet aqua in se virtutem purgationis habere creditur. Non tamen habet vim purgationis talis, qualis futuro statui competit, ut ex dictis patet.

Ad tertium dicendum, quod illa purgatio praecipue ad hoc erit, ut quidquid est imperfectionis, a sanctorum habitatione removeatur; et ideo illa purgatione totum quod est foedum, ad locum damnatorum congregabitur; unde infernus non purgabitur, sed ad ipsum adducentur totius mundi purgamenta.

Ad quartum dicendum, quod quamvis peccatum primi hominis in terrestri paradiso sit commissum, non tamen locus ille est locus peccantium, sicut nec caelum empyreum; ex utroque enim loco homo et diabolus statim propter peccatum sunt ejecti; unde locus ille purgatione non indiget.

ARTICULUS III.

Utrum ignis ultimae conflagrationis judicium sequi debeat.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ignis ultimae conflagrationis judicium debet sequi. Augustinus, 20 de Civ. Dei (cap. 31), hunc ordinem ponit eorum quae in judicio sunt futura, dicens: *In illo judicio, vel circa illud judicium, has res didicimus* (1) *esse venturas; Eliam Thesbitem, fidem Judaeorum, Antichristum persecuturum, Christum judicaturum, mortuorum resurrectionem, bonorum malorumque divisionem, mundi conflagrationem, ejusdemque renovationem.* Ergo conflagratio judicium sequitur.

2. Praeterea, Augustinus dicit in eodem lib. (cap. 16): *Judicatis impiis, et in ignem aeternum missis, figura hujus mundi mundanorum ignium conflagratione peribit.* Ergo idem quod prius.

3. Praeterea, Dominus ad judicandum veniens aliquos vivos reperiet, ut patet ex hoc quod habetur 1 Thessal. 4, 14; ubi ex persona eorum Apostolus dicit: *Deinde nos qui vivimus, qui residui sumus in adventum Domini, non praeveniemus eos qui dormierunt.* Sed hoc non esset, si conflagratio mundi praecederet; quia per ignem dissolverentur. Ergo ignis ille judicium sequitur.

4. Praeterea, Dominus dicitur judicaturus orbem per ignem; et ideo conflagratio finalis videtur esse executio divini judicii. Sed executio sequitur judicium. Ergo ille ignis judicium sequitur.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. 96, 3: *Ignis ante ipsum praecedet.*

Praeterea, resurrectio praecedet judicium; alias non videret omnis oculus Christum judicantem. Sed mundi conflagratio resurrectionem praecedet; sancti enim qui resurgent, corpora spiritualia et (2) impassibilia habebunt; et ita non poterunt per ignem purgari; cum tamen in littera dicatur ex verbis Augustini quod per ignem illum purgabitur, si quid in aliquibus sit purgandum. Ergo ignis ille judicium praecedet.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod ignis ille non habebit talem effectum in hominibus, qualis in littera designatur. Illud enim consumi dicitur quod reducitur ad nihilum. Sed corpora impiorum non solventur in nihilum, sed in aeternum conservabuntur, ut aeternam poenam sustineant. Ergo ignis ille non erit malis consumptio, ut in littera dicitur.

2. Si dicatur, quod consumet malorum corpora, inquantum ea resolvet in cinerem; contra. Sicut corpora malorum, ita et bonorum in cinerem resolventur; hoc enim est Christi privilegium, ut caro ejus corruptionem non videat. Ergo etiam et bonis tunc repertis erit consumptio.

3. Praeterea, infectio peccati magis abundat in elementis, secundum quod veniunt ad compositionem humani corporis, in quo est corruptio fomitis, etiam quantum ad bonos, quam in elementis extra corpus humanum existentibus. Sed elementa extra corpus humanum existentia purgabuntur propter peccati infectionem. Ergo multo fortius oportet per ignem purgari elementa in corporibus humanis existentia, sive bonorum, sive malorum; et ita oportet utrorumque corpora resolvi.

4. Praeterea, quamdiu status viae durat, elementa similiter agunt in bonos et in malos. Sed adhuc durabit status hujusmodi viae in illa conflagratione; quia post statum hujus viae non erit mors naturalis, quae tamen per illam conflagrationem causabitur. Ergo ignis ille aequaliter aget in bonos et in malos; et ita videtur quod non sit aliqua discretio inter eos quantum ad effectum illius ignis suscipiendum, sicut in littera ponitur.

5. Praeterea, illa conflagratio quasi in momento perficietur. Sed multi invenientur vivi, in quibus erunt multa purgabilia. Ergo illa conflagratio non sufficiet ad eorum purgationem.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod ignis ille non involvet reprobos. Quia Malach. 3, super illud: *Purgabit filios Levi*, dicit Glossa (1): *Duos ignes legimus futuros: unum qui purgabit electos, et praecedet judicium; alterum qui reprobos cruciabit.* Sed hic est ignis inferni, qui malos involvet: primus autem est ignis finalis conflagrationis. Ergo ignis finalis conflagrationis non erit ille qui malos involvet.

2. Praeterea, ignis ille Deo obsequitur in purgatione mundi. Ergo deberet remunerari aliis elementis remuneratis, et praecipue cum ignis sit nobilissimum elementorum. Non ergo videtur quod in infernum debeat dejici in damnatorum poenam.

3. Praeterea, ignis qui malos involvet, erit ignis inferni. Sed ignis ab initio mundi praeparatus est damnatis; unde Matth. 5, 41: *Ite maledicti in ignem aeternum, qui praeparatus est diabolo etc.*, et Isai. 30, 33: *Parata est ab heri Tophet, a Rege praeparata etc.*; Glossa (Hieronymi): *Ab heri, idest ab initio; Tophet, idest vallis gehennae.* Sed ignis ille finalis conflagrationis non fuit ab initio praeparatus, sed ex concursu mundanorum ignium generabitur. Ergo ille ignis est alius ab igne inferni, qui reprobos involvet.

In contrarium est quod in Psal. 96, 3, de igne illo dicitur, quod *inflammabit in circuitu inimicos ejus.*

---

(1) Al. *dicimus.*
(2) Al. etiam.

(1) Non sic ibi Glossa nova, nec vetus ad manum est, sed super illud 1 Corinth. 3: *Uniuscujusque opus quale sit, ignis probabit,* paulo aliter (*Ex edit. P. Nicolai*).

Praeterea, Dan. 7, 10, dicitur: *Igneus fluvius rapidusque egrediebatur a facie ejus;* Glossa (Hieronymi): *Ut peccatores traheret in gehennam.* Loquitur autem auctoritas illa de igne illo de quo nunc est mentio, ut patet per quamdam Glossam, quae ibi dicit: *Ut bonos purget et malos puniat.* Ergo ignis finalis conflagrationis in infernum cum reprobis demergetur.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod illa conflagratio secundum rei veritatem quantum ad sui initium judicium praecedet: quod ex hinc manifeste colligitur quod mortuorum resurrectio judicium praecedet; quod patet ex hoc quod dicitur 1 Thessal. 4, quod illi etiam qui dormierunt, rapientur in nubibus in aera obviam Christo ad judicium venienti. Simul autem erit resurrectio communis, et corporum sanctorum glorificatio: sancti enim resurgentes corpora gloriosa resument, ut patet per illud quod dicitur 1 Corinth. 15, 43: *Seminatur in ignobilitate, surget in gloria.* Simul autem cum corpora sanctorum glorificabuntur; et tota creatura suo modo renovabitur, ut patet per id quod dicitur Rom. 8, 21, quod *ipsa creatura liberabitur a servitute corruptionis in libertatem gloriae filiorum Dei.* Cum ergo conflagratio mundi sit dispositio ad renovationem praedictam, ut ex dictis patet; manifeste potest colligi quod illa conflagratio quo ad purgationem mundi judicium praecedet; sed quo ad aliquem actum, qui scilicet est involvere malos, judicium sequetur.

Ad primum ergo dicendum, quod Augustinus non loquitur determinando, sed opinando: quod patet ex hoc quod sequitur: *Quae omnia quidem ventura esse credendum est; sed quibus modis et quo ordine veniant, magis tunc docebit rerum experientia quam nunc ad perfectum hominis intelligentia valeat consequi. Existimo tamen eo quo a me commemorata sunt ordine esse ventura.* Ergo patet quod hoc dixit opinando.

Et similiter dicendum ad secundum.

Ad tertium dicendum, quod sicut supra, 43 dist., dictum est, omnes homines morientur et resurgent; sed tamen illi vivi dicuntur reperiri qui usque ad tempus conflagrationis in corpore vivent.

Ad quartum dicendum, quod ignis ille non exequitur sententiam judicis nisi quo ad involutionem malorum; et quantum ad hoc sequitur judicium.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod ignis ille finalis conflagrationis quantum ad hoc quod judicium (1) praecedet, aget ut instrumentum divinae justitiae; et iterum per virtutem naturalem ignis. Quantum ergo pertinet ad virtutem naturalem ipsius, similiter aget in bonos et malos, qui vivi reperientur, utrorumque corpora in cinerem resolvendo; inquantum vero aget ut instrumentum divinae justitiae, diversimode aget in diversos quantum ad sensum poenae. Mali enim per actionem ignis cruciabuntur, boni vero in quibus nihil purgandum invenitur, omnino nullum dolorem ex igne sentient, sicut nec pueri senserunt in camino, Dan. 3; quamvis eorum corpora non serventur integra, sicut puerorum servata fuerunt; et hoc divina virtute fieri poterit, ut sine doloris cruciatu resolutionem corporum patiantur. Boni vero in quibus aliquid (2) purgandum reperietur, sentient cruciatum doloris ex illo igne plus vel minus pro meritorum diversitate. Sed quantum ad actum quem post judicium ille ignis habebit, in damnatos tantum aget: quia omnes boni habebunt corpora impassibilia.

Ad primum ergo dicendum, quod consumptio ibi accipitur non pro annihilatione (1), sed pro resolutione in cineres.

Ad secundum dicendum, quod bonorum corpora quamvis in cinerem resolvantur per ignem, non tamen ex hoc dolorem sentient, sicut nec pueri in fornace existentes, ut dictum est; et quantum ad hoc est dissimile de bonis et malis.

Ad tertium dicendum, quod elementa in corporibus humanis existentia purgabuntur per ignem etiam in corporibus electorum; sed hoc per divinam virtutem fiet sine cruciatu doloris.

Ad quartum dicendum, quod ignis ille non aget tantum secundum naturalem elementi virtutem, sed etiam ut divinae justitiae instrumentum.

Ad quintum dicendum, quod tres causae sunt quare subito illi qui vivi reperientur, purgari poterunt. Una est, quia pauca purganda in eis inveniuntur, cum terroribus et persecutionibus praecedentibus fuerint purgati. Secunda est, quia vivi et voluntarii sustinebunt poenam; poena autem in hac vita voluntarie suscepta multo plus purgat quam poena post mortem inflicta, sicut patet in martyribus; quod si quid purgandum in eis invenitur, passionis falce tollitur, ut Augustinus dicit, cum tamen poena martyrum brevis fuerit in comparatione ad poenam quae in purgatorio (2) sustinetur. Tertia est, quia calor ille recuperabit in intensione quantum amittet in temporis abbreviatione.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod tota purgatio mundi et innovatio ad purgationem et innovationem hominis ordinabitur; et ideo oportet ut mundi purgatio et innovatio purgationi et innovationi humani generis respondeat. Humani autem generis purgatio quaedam erit, quando mali segregabantur a bonis; unde dicitur Luc. 3, 17: *Cujus ventilabrum est in manus sua, et purgabit aream suam, et congregabit triticum suum,* idest electos, *in horreum suum; paleas autem,* idest reprobos, *comburet igne inextinguibili.* Unde ita erit de purgatione mundi, quod quidquid erit turpe et foedum, in infernum cum reprobis retrudetur; quidquid autem erit pulchrum et nobile, in superioribus reservabitur (3) ad gloriam electorum; et ita etiam erit de illo igne conflagrationis, sicut dicit Basilius super illud Psal. 28: *Vox Domini intercidentis flammam ignis:* quia quo ad calidum ustivum, et quantum ad id quod in igne grossum reperietur, descendet ad inferos ad poenam damnatorum; quod vero est ibi subtile et lucidum, remanebit superius ad gloriam electorum.

Ad primum ergo dicendum, quod ignis qui purgabit electos ante judicium, erit idem cum igne conflagrationis mundi; quamvis quidam contrarium dicant. Convenit enim ut, cum homo sit pars mundi, eodem igne purgetur homo et mundus. Dicuntur autem duo ignes (4) qui purgabit bonos et qui cruciabit malos, et quantum ad officium, et aliquo

(1) *Al.* ut judicium.
(2) *Al. deest* aliquid.

(1) *Al.* annullatione.
(2) *Al.* fuit in purgatione quae in purgatorio etc.
(3) *Al.* reservatur.
(4) *Nicolai addit* esse.

modo quantum ad substantiam: quia non tota substantia ignis purgantis in inferaum retrudetur, uti dictum est.

Ad secundum dicendum, quod in hoc ignis ille remunerabitur, quia illud quod est grossum in eo, separabitur ab ipso, et retrudetur in infernum.

Ad tertium dicendum, quod sicut gloria electorum post judicium erit major quam ante, ita et poena reproborum; et ideo sicut claritas superiori creaturae addetur ad augmentandum gloriam electorum; ita et quidquid est turpe in creaturis, retrudetur in infernum ad augmentandum miseriam damnatorum; et ita igni ab initio praeparato in inferno non est inconveniens si alter ignis addatur.

Expositio textus.

Illi saltem verba judicis audient etc. Verba haec accipienda sunt non vocalia, sed mentalia, ut supra dictum est.

Et peribit caelum et terra non secundum substantiam, sed secundum speciem. Species hic dicitur corruptibilitas elementorum, et alia quae ad ignobilitatem eorum spectant.

Ministerio Angelorum virtute Dei cooperante mittentur mali in caminum ignis. Hoc intelligendum est de bonis Angelis quantum ad praeceptum, sed de malis angelis quantum ad executionem.

DISTINCTIO XLVIII.

De forma judicii.

Sed etiam quaeri, in qua forma Christus judicabit. In forma utique servi judicabit, quae omnibus in judicio apparebit, ut videant mali in quem pupugerunt. Divinitatem vero ejus mali non videbunt: unde Isai. (26, 10): « Tollatur impius, ne videat gloriam Dei. » Humanitatem videbunt, ut timeant: Divinitatem vero non, ne gaudeant. Divinitas enim sine gaudio videri non potest.

Quod apparebit tunc in forma servi.

Sed cum in forma humana constet eum appariturum, quaeritur, an in forma illa gloriosa appareat sicut vere est, an in forma qualis in passione extitit. Quidam putant a malis talem videri qualem crucifixerunt, idest infirmam: quia dicit Scriptura (Zach. 12, 10): « Ut videant in quem pupugerunt. » Sed aperte Augustinus dicit (lib. 1 de Trinit. cap. 16, et sup. Psalm. 85, ad 109), formam servi glorificatam a bonis et a malis tunc videri, sic: « Cum in forma servi » glorificata viderint boni et mali, tolletur impius, ut non » videat claritatem Dei, quae Deus est, quam soli mundo » corde videbunt, quod erit eis vita aeterna. Forma ergo » humana in Christo glorificata videbitur a cunctis; unde et » Christus dicitur judicaturus, quia Filius hominis est: ita enim legitur in Evangelio Joan. (cap. 5, 27): Et potestatem » dedit ei judicium facere, quia Filius hominis est. Non quod » ipse ex virtute hominis sit judicaturus, vel quod ipse solus » sine Patre et Spiritu sancto judicium sit facturus; sed quia » ipse solus in forma servi judicans, a bonis et malis videbitur. Cum ergo Pater non judicet quemquam, sed omnem » potestatem dedit Filio; non ita est intelligendum quasi Filius solus judicet, et non Pater; sed quia forma Filii humana cunctis in judicio apparebit, non in forma infirma, » sed gloriosa. Judicabit autem ex virtute Divinitatis non » sine Patre et Spiritu sancto; et apparebit terribilis impiis, » et mitis justis: erit enim terror malis, et lumen justis. »

Quare secundum formam servi dicitur Christus suscitaturus corpora.

Et sicut dicitur solus Christus secundum formam servi judicaturus propter causam praemissam; ita etiam dicitur suscitaturus corpora mortuorum secundum humanitatem, cum tamen virtute Divinitatis sit suscitaturus, non humanitatis. Sed hac ratione illud dicitur, quia in humanitate suscepit quod est causa nostrae resurrectionis, idest passionem et resurrectionem. Ideo ei ascribitur secundum hominem suscitatio mortuorum. Unde Augustinus (super Joan., tract. 19): « Per » Verbum Filium Dei fit animarum resurrectio; per Verbum » factum in carne filium hominis fit corporum resurrectio. » Item (tract. 23): « Judicat et suscitat corpora non Pater, » sed Filius secundum dispensationem humanitatis, in qua » minor Patre est Christus. In eo quod est Filius Dei, est » vita quae vivificat animas; in eo quod est filius hominis, » est judex. » Ecce secundum formam humanitatis dicitur suscitaturus corpora, et judicaturus. Judicaturus autem, quia illa forma cunctis in judicio apparebit, et suscitaturus, quia in eadem forma meritum et causam resurrectionis nostrae suscepit. Et quia secundum eamdem formam vocem dabit, qua mortui de monumentis resurgent, et procedent; secundum quod Deus est, vivificat animas, non Pater tantum: quia non tantum Pater vita est, sed et Filius cum eo, et Spiritus sanctus eadem vita est, quae pertinet ad animam, non ad corpus. Corpus enim non sentit vitam sapientiae, sed anima quae illuminatur a lumine aeterno. Licet ergo Christus potentia Divinitatis vivificet animas, et suscitet corpora, et judicet; non otiose tamen et praeter rationem ei secundum formam Dei tribuitur vivificatio animarum; et secundum formam servi, judicium, et resuscitatio corporum.

De loco judicii.

Putant quidam Dominum descensurum in vallem Josaphat in judicio, eo quod ipse per Joelem Prophetam sic loquitur (cap. 1, 2): « Congregabo omnes gentes, et deducam eas » in vallem Josaphat, et disceptabo ibi cum eis. » In cujus capituli expositione ita reperi (1): « Hoc quidam pueriliter » intelligunt, quod in valle quae est in latere montis Oliveti, » descensurus sit Dominus ad judicium: quod frivolum est, » quia non in terra, sed in spatio hujus aeris sedebit contra » locum montis Oliveti, ex quo ascendit; et sicut Joannes » Chrysostomus dicit (homil. 31 in Matth.), Angeli deferent » ante eum signum Crucis; unde in Evangelio (Matth. 24, » 30), Veritas dicit: Et tunc apparebit signum Filii hominis » etc. Josaphat autem interpretatur judicium Domini. In » vallem ergo Josaphat, idest judicii Domini, congregabuntur » omnes impii; justi vero non descendent in vallem judicii, idest » damnationis, sed in nubibus elevabuntur obviam Christo. »

De qualitate luminarium et temporis post judicium.

Veniente autem ad judicium Domino in fortitudine et potestate magna, sol et luna dicuntur obscurari, non sui luminis privatione, sed superveniente majoris luminis claritate. Virtutes quoque caelorum, idest Angeli, dicuntur moveri, non metu damnationis, vel aliqua perturbatione pavoris, sed quadam admiratione eorum quae viderint. Unde Job (cap. 26, 2): « Columnae caeli pavent adventum ejus » (2). Ante diem vero judicii sol et luna eclipsim patientur, sicut Joel testatur, dicens (cap. 2, 31), « sol convertetur in tenebras, » et luna in sanguinem, antequam veniat dies Domini magnus et horribilis. » Magnus vero dicitur propter magna quae ibi fient. Cum autem factum fuerit caelum novum et terra nova, tunc erit lux lunae sicut lux solis, testante Isaia (cap. 30, 26): « Et lux solis septempliciter, idest sicut lux » septem dierum: » quia quantum luxit sol in prima conditione septem dierum ante peccatum primi hominis, tantum lucebit post judicium. Minorata enim fuit lux solis et lunae aliorumque siderum per peccatum primi hominis; sed tunc

---

(1) Annon in Glossa? Ubi sine nomine Interpretis cujusdam sic habetur. At Hieronymus in eum locum non sic, sed id ad judicium Domini pertinere ostendit conformiter ad significationem vocis *Josaphat* mox notandam. Appendix autem Chrysostomi ex hom. ejus de cruce et latrone colligitur, non 31, vage (*Ex edit. P. Nicolai*).

(2) *Sic in Glossa super Matth.* 24, *ubi locus ille Job annotatur. Vulgata*: ad nutum ejus.

recipiet sol mercedem sui laboris, quia septempliciter lucebit; et tunc non erit vicissitudo diei et noctis, sed tantum dies. Unde Zacharias (cap. 14, 7): « Et erit dies una quae nota » est Domino, non dies neque nox, et in tempore vesperi » erit lux, » quia tunc non erit varietas diei et noctis quae modo est, sed continua dies et lux. Isaias tamen videtur dicere quod tunc non luceat sol vel luna, loquens de congregatione sanctorum: « Non erit ibi (inquit cap. 60, 19), amplius sol » ad lucendum per diem, nec splendor lunae illuminabit te; » sed erit tibi Dominus in lucem sempiternam. » Sed his verbis non negat solem et lunam tunc lucere, sed significat his qui tunc erunt in aeterna beatitudine, nullum lucis usum praestare: quia, ut ait Hieronymus super eumdem locum, « caeli terraeque, solis atque lunae nobis cessabit officium (1), » et erit ipse Dominus lumen suis in perpetuum. » Potest etiam intelligi illud Isaiae ea ratione dictum, quia sol et luna tunc non habebunt ortum et occasum sicut nunc. Unde (1) Isidorus (2) illud Isaiae quasi exponens, ait: « Post judicium » sol laboris sui mercedem suscipiet; unde Propheta (ubi » supra): Lucebit septempliciter et non veniet ad occasum » nec sol nec luna; sed in ordine quo (3) creati sunt, stabunt, ne impii in tormentis sub terra positi fruantur luce » eorum. Unde Habacuc (cap. 3, 2): Sol et luna steterunt » in ordine suo. » Ecce aperte dicit, solem et lunam tunc lucere, sed stabiliter permanere, ubi etiam significat infernum esse sub terra. Si vero quaeritur, quis sit usus lucis solis et lunae tunc; fateor me ignorare, quia in Scripturis (4) non memini me legisse.

(1) *Nicolai*: caelo terraque transeuntibus, solis et lunae nobis cessabit officium.

(1) *Al. deest* unde.

(2) Sequens appendix Isidori nomine praenotata in operibus ejus non occurrit, sed ut ex illo Glossa citat lib. creaturarum, super praedictum Isaiae caput; quamvis modo non extet liber ille (*Ex edit. P. Nicolai*).

(3) *Al.* sed in quo.

(4) *Al.* in scriptis.

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de divino judicio quantum ad modum judicii et ad ministros judicis, hic determinat ea quae pertinent ad personam judicis; et dividitur in partes duas: in prima enim parte ostendit in qua forma Christus ad judicium veniens apparebit; in secunda determinat de his quae judicium circumstant, ibi: *Et putant quidam, Dominum descensurum in vallem Josaphat in judicio.* Prima pars dividitur in duas: in prima ostendit quod Christus judicabit in forma hominis; in secunda inducit similitudinem, scilicet quod Christus secundum quod est homo, est causa resurrectionis corporum, ibi: *Et sicut dicitur Christus secundum formam servi judicaturus propter causam praemissam; ita etiam dicitur suscitaturus corpora mortuorum secundum humanitatem.* Prima pars dividitur in duas: in prima determinat quod Christus in forma hominis judicabit; in secunda quod in forma hominis gloriosa, ibi: *Sed cum in forma humana constet eum appariturum, quaeritur etc.*

Et putant quidam Dominum descensurum in vallem Josaphat in judicio. Hic determinat ea quae adventum judicis circumstant; et circa hoc duo facit: primo determinat ea quae concomitantur judicis adventum; secundo ea quae consequuntur, ibi: *Cum autem factum fuerit caelum novum et terra nova, tunc erit lux lunae sicut lux solis.* Circa primum duo facit: primo enim determinat locum adventus; secundo effectum judicis venientis, ibi: *Veniente autem ad judicium Domino . . . sol et luna dicuntur obscurari.*

QUAESTIO I.

Hic est duplex quaestio. Prima est de ipso judice. Secunda de mundi innovatione, quae judicium sequitur.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.° utrum Christus in forma hominis sit judicaturus; 2.° utrum in judicio apparebit in figura gloriosa; 3.° utrum possit apparere in natura Divinitatis aliquibus sine gaudio; 4.° de his quae adventum judicis circumstant.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum Christus in forma servi sit judicaturus.
(3 *p.*, *qu.* 59, *art.* 2, *in fine corp. art.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus in forma servi non sit judicaturus. Judicium enim auctoritatem requirit in judicante. Sed auctoritas super vivos et mortuos est in Christo secundum quod est Deus: sic enim est Dominus (1) et Creator omnium. Ergo in forma Divinitatis judicabit.

2. Praeterea, in judice requiritur potestas invincibilis; unde Eccli. 7, 6: *Noli quaerere fieri judex, nisi valeas virtute irrumpere iniquitates.* Sed virtus invincibilis convenit Christo secundum quod est Deus. Ergo in forma Divinitatis judicabit.

3. Praeterea, Joan. 5, 22, dicitur: *Pater omne judicium dedit Filio, ut omnes honorificent Filium sicut honorificant Patrem.* Sed honor aequalis non debetur Patri et Filio secundum humanam naturam. Ergo non judicabit secundum formam humanam.

4. Praeterea, Daniel. 7, 9, dicitur: *Aspiciebam donec throni positi sunt, et antiquus dierum sedit.* Throni autem judiciariam potestatem designant; antiquitas autem de Deo dicitur ratione aeternitatis, ut dicit Dionysius in lib. de div. Nom. (cap. 10). Ergo secundum hoc judicare convenit Filio prout est aeternus; non ergo secundum quod homo.

5. Praeterea, Augustinus dicit, et habetur in littera, quod per verbum Filii Dei fit animarum resurrectio. Sed judicium illud finale magis pertinet ad animam quam ad carnem. Ergo magis convenit judicare Christo secundum quod est Deus, quam inquantum est homo.

Sed contra, Joan. 5, 27, dicitur: *Potestatem dedit ei judicium facere, quia filius hominis est.*

Praeterea, Job 36, 17, dicitur: *Causa tua quasi impii judicata est;* Glossa, *a Pilato*: ideo *judicium causamque recipies;* Glossa, *ut juste judices.* Sed Christus secundum humanam naturam judicatus est a Pilato. Ergo secundum humanam naturam judicabit.

Praeterea, ejus est judicare cujus est legem condere. Sed Christus in humana natura apparens

(1) *Al.* Deus.

nobis legem Evangelii dedit. Ergo et secundum eamdem naturam judicabit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod judicium aliquod dominium in judicando requirit; unde Rom. 14, 4: *Tu quis es qui judicas alienum servum?* et ideo secundum hoc Christo competit judicare quod dominium super homines habet, de quibus principaliter erit finale judicium. Ipse autem est noster Dominus non solum ratione creationis, quia *Dominus ipse est Deus, ipse fecit nos, et non ipsi nos*, Psalm. 99, 3; sed etiam ratione redemptionis, quod ei competit secundum humanam naturam; unde Rom. 14, 9: *In hoc Christus mortuus est et resurrexit, ut et vivorum et mortuorum dominetur.* Ad praemium autem vitae aeternae nobis creationis bona non sufficerent, nisi redemptionis beneficium adderetur, propter impedimentum quod naturae creatae supervenit ex peccato primi parentis. Unde cum judicium illud finale ad hoc ordinetur ut aliqui admittantur ad regnum, conveniens est ut ipse Christus secundum humanam naturam, cujus redemptionis beneficio ad regnum admittimur (1), illi judicio praesideat; et hoc est quod dicitur Act. 10, 42, quod *constitutus est a Deo judex vivorum et mortuorum.* Et quia per redemptionem humani generis non solum homines reparavit, sed etiam universaliter totam creaturam; secundum quod tota creatura reparato homine melioratur, ut habetur Coloss. 1, 20: *Pacificans per sanguinem crucis ejus sive quae in terris sive quae in caelis sunt;* ideo non solum super homines, sed super universam creaturam Christus per suam passionem dominium promeruit, et judiciariam potestatem. Matth. ult., 18: *Data est mihi omnis potestas in caelo et in terra.*

Ad primum ergo dicendum, quod in Christo secundum divinam naturam est auctoritas dominii respectu universalis creaturae ex jure creationis; sed in ipso est auctoritas dominii quam per passionem promeruit, et est quasi auctoritas secundaria et acquisita; sed prima est naturalis et aeterna.

Ad secundum dicendum, quod quamvis Christus secundum quod homo non habeat a se invincibilem potestatem ex naturali virtute humanae speciei; tamen ex dono Divinitatis etiam in humana natura habet invincibilem potestatem, secundum quod omnia (2) sunt subjecta pedibus ejus, ut dicitur 1 Corinth. 12; et ideo judicabit quidem in humana natura, sed ex virtute Divinitatis.

Ad tertium dicendum, quod Christus (3) non suffecisset ad humani generis redemptionem, si purus homo fuisset; et ideo ex hoc quod secundum humanam naturam genus humanum redimere potuit, ac per hoc judiciariam potestatem consecutus est, manifeste ostenditur quod ipse est Deus, et ita aequaliter honorandus cum Patre, non inquantum homo, sed inquantum Deus.

Ad quartum dicendum, quod in illa visione Danielis manifeste exprimitur totus ordo judiciariae potestatis; quae quidem sicut in prima origine est in ipso Deo; et specialius in Patre, qui est fons totius Divinitatis; et ideo primo praemittitur quod *antiquus dierum sedit.* Sed a Patre judiciaria potestas traducta est in Filium non solum ab aeterno secundum divinam naturam, sed etiam in tempore secundum humanam, in qua meruit; et ideo subjungitur in visione praedicta: *Ecce cum nubibus caeli quasi filius hominis veniebat, et usque ad antiquum dierum pervenit; et dedit ei potestatem et honorem et regnum.*

Ad quintum dicendum, quod Augustinus loquitur per appropriationem quamdam, ut videlicet reducat effectus quos Christus in humana natura fecit, ad causas aliquo modo consimiles. Et quia secundum animam sumus ad imaginem et similitudinem Dei, secundum carnem autem sumus ejusdem speciei cum homine Christo; ideo ea quae in animabus nostris Christus fecit, Divinitati attribuit; quae vero in carne nostra facit, vel facturus est, attribuit carni ejus: quamvis caro ejus, inquantum est Divinitatis organum, ut dicit Damascenus (lib. 3 de Fid. orth., cap. 15), habeat etiam effectum in animabus nostris, secundum illud quod dicitur Hebr. 9, 14, quod *sanguis ejus emundabit conscientias nostras; ab operibus mortuis;* et sic etiam Verbum caro factum, est causa resurrectionis animarum. Unde etiam secundum humanam naturam convenienter est judex non solum corporalium, sed spiritualium bonorum.

ARTICULUS II.

Utrum Christus in judicio apparebit in forma humanitatis gloriosa.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod Christus in judicio non apparebit in forma humanitatis gloriosa. Joan. 19, 37: *Videbunt in quem transfixerunt;* Glossa (interl. Bedae): *quia in ea carne venturus est in qua crucifixus est.* Sed crucifixus est in forma infirma. Ergo in forma infirmitatis apparebit, non in forma gloriosa.

2. Praeterea, Matth. 24, 30, dicitur, quod *apparebit signum Filii hominis in caelo*, idest signum crucis; et Chrysostomus dicit (hom. 77 in Matth.), quod veniet in judicio Christus, non solum vulnerum cicatrices, sed etiam ipsam mortem exprobratissimam ostendens. Ergo videtur quod non apparebit in forma gloriosa.

3. Praeterea, secundum hanc formam Deus in judicio apparebit quae ab omnibus conspici possit. Sed Christus secundum formam humanitatis gloriosam non poterit videri ab omnibus, bonis et malis; quia oculus non (1) glorificatus non videtur esse proportionatus ad videndum claritatem corporis gloriosi. Ergo non apparebit in forma gloriosa.

4. Praeterea, illud quod promittitur justis in praemium, non conceditur injustis. Sed videre gloriam humanitatis promittitur justis in praemium. Joan. 10, 9: *Ingredietur et egredietur, et pascua inveniet*, idest refectionem et in divinitate et in humanitate, ut Augustinus exponit (2); et Isa. 33, 17: *Regem in decore suo videbunt.* Ergo in judicio non apparebit omnibus in forma gloriosa.

5. Praeterea, secundum illam formam Christus judicabit in qua judicatus est; unde super illud Joan. 5: *Sic et Filius, quos vult, vivificat,* dicit Glossa (Augustini): *In qua forma injuste judicatus est, juste*

---

(1) *Al.* admittitur.
(2) *Al.* deest omnia.
(3) *Al.* Christo.

(1) *Al. deest* non.
(2) Non occurrit ista interpretatio nisi apud Hugonem Victorinum lib. de Spiritu et anima, cap. 9 (*Ex edit. P. Nicolai*).

judicabit, ut possit ab impiis videri. Sed judicatus est in forma infirmitatis. Ergo et in eadem in judicio apparebit.

Sed contra est quod dicitur Luc. 21, 27: *Tunc videbunt Filium hominis venientem in nube cum potestate magna et majestate.* Majestas autem et potestas ad gloriam pertinent. Ergo in forma gloriosa apparebit.

Praeterea, ille qui judicat, debet eminere illis qui judicantur. Sed electi qui judicabuntur a Christo, corpora gloriosa habebunt. Ergo multo fortius judex in forma gloriosa apparebit.

Praeterea, sicut judicari est infirmitatis, ita judicare est auctoritatis et gloriae. Sed in primo adventu, in quo Christus venit ad hoc quod judicaretur, in forma infirmitatis apparuit. Ergo in secundo adventu in quo veniet ad hoc ut judicet, apparebit in forma gloriosa.

Solutio. Respondeo dicendum, quod Christus dicitur Dei et hominum mediator, inquantum pro hominibus satisfacit, et interpellat apud Patrem, et ea quae sunt Patris hominibus communicat, secundum quod dicitur Joan. 17, 22: *Claritatem quam dedisti mihi, dedi eis.* Secundum hoc autem utrumque convenit ei quod cum utroque communicat extremorum. Inquantum enim cum hominibus communicat, vices hominum gerit apud Patrem; inquantum vero cum Patre communicat, dona Patris transmittit ad homines. Quia ergo in primo adventu ad hoc venit ut pro nobis satisfaceret apud Patrem, in forma nostrae infirmitatis apparuit: quia vero in secundo adventu ad hoc veniet ut justitiam Patris in homines exequatur, gloriam demonstrare debebit, quae inest ei ex communione ad Patrem: et ideo in forma gloriosa apparebit.

Ad primum ergo dicendum, quod in eadem carne apparebit, sed non similiter se habente.

Ad secundum dicendum, quod signum Crucis apparebit in judicio non ad judicium tunc existentis infirmitatis, sed praeteritae, ut per hoc justior eorum condemnatio appareat qui tantam misericordiam neglexerunt, et eorum praecipue qui Christum injuste persecuti sunt. Cicatrices autem quae in ejus corpore apparebunt, non pertinebunt ad aliquam infirmitatem, sed erunt indicia maximae virtutis, qua Christus per passionis infirmitatem de hostibus triumphavit. Exprobratissimam etiam mortem ostendet, non sensibiliter oculis eam ingerens, ac si tunc eam pateretur; sed ex his quae apparebunt, scilicet indiciis praeteritae passionis, homines in recognitionem praeteritae mortis adducet.

Ad tertium dicendum, quod corpus gloriosum habet in potestate sua ut se demonstret vel non demonstret oculo non glorioso, ut patet ex iis (1) quae supra, 44 dist., quaest. 2, art. 4, dicta sunt; et ideo in forma gloriosa Christus ab hominibus (2) poterit videri.

Ad quartum dicendum, quod sicut amici gloria est delectabilis; ita gloria et potestas ejus qui odio habetur, maxime contristat; et ideo sicut visio gloriae humanitatis Christi erit justis in praemium, ita inimicis Christi erit in supplicium; unde Isa. 26, 2: *Videant et confundantur zelantes populi et ignis,* scilicet invidiae, *hostes tuos devoret.*

Ad quintum dicendum, quod forma ibi accipitur pro natura humana, in qua judicatus est, et etiam judicabit; non autem pro qualitate naturae, quae non erit eadem in judicante, scilicet infirma, quae in judicato fuit.

(1) *In editis nonnullis* ex dictis.
(2) *Forte* ab omnibus.

ARTICULUS III.

Utrum Divinitas a malis sine gaudio videri possit.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Divinitas a malis sine gaudio possit videri. Constat enim quod impii manifestissime cognoscent Christum esse Deum. Ergo Divinitatem ejus videbunt; et tamen de visione Christi non gaudebunt. Ergo Divinitas sine gaudio videri potest.

2. Praeterea, voluntas impiorum perversa non magis adversatur humanitati Christi quam ejus Divinitati. Sed hoc quod videbunt gloriam humanitatis, cedet eis in poenam, ut dictum est. Ergo multo fortius, si Divinitatem viderent, magis tristarentur quam gauderent.

3. Praeterea, quae sunt in affectu, non de necessitate sequuntur ad ea quae sunt in intellectu; unde Augustinus dicit: *Praecedit intellectus, et sequitur tardus aut nullus affectus.* Sed visio ad intellectum pertinet, gaudium autem ad affectum. Ergo poterit esse Divinitatis visio sine gaudio.

4. Praeterea, omne quod recipitur in aliquo, recipitur per modum recipientis, et non per modum recepti. Sed omne quod videtur, quodammodo in vidente recipitur. Ergo quamvis Divinitas in se sit delectabilissima, tamen visa ab illis (1) qui sunt tristitia absorpti, non delectabit, sed magis contristabit.

5. Praeterea, sicut se habet sensus ad sensibile, ita se habet intellectus ad intelligibile. Sed ita est in sensibus, quod palato non sano poena est panis, qui sano est suavis, ut dicit Augustinus (lib. 7 Confess. cap. 16); et similiter accidit in liis sensibus. Ergo cum damnati habeant intellectum indispositum, videtur quod visio lucis increatae magis afferet eis poenam quam gaudium.

Sed contra est quod dicitur Joan. 17, 3: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te verum Deum;* ex quo patet quod essentia beatitudinis in Dei visione consistit. Sed de ratione beatitudinis est gaudium. Ergo Divinitas sine gaudio videri non potest.

Praeterea, essentia ipsa Divinitatis est essentia veritatis. Sed unicuique est delectabile videre verum; unde et homines natura scire desiderant, ut dicitur in principio Metaph. Ergo Divinitas sine gaudio videri non potest.

Praeterea, si aliqua visio non semper est delectabilis, convenit eam quandoque esse tristabilem. Sed visio intellectiva nunquam est contristabilis: quia delectationi quae est in intelligendo, non opponitur aliqua tristitia, ut dicit Philosophus (7 Ethic., cap. 12, et 1 Topic., cap. 13). Cum ergo Divinitas non possit videri nisi per intellectum, videtur quod Divinitas sine gaudio videri non possit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod in quolibet appetibili vel delectabili duo possunt considerari; scilicet id quod appetitur vel est delectabile, et id quod est ratio appetibilitatis vel delectabilitatis in ipso. Sicut autem, secundum Boetium in lib. de Hebdomad., *id quod est, habere aliquid praeter quam*

(1) *Al.* ab aliis.

quod ipsum est, potest; ipsum vero esse nihil aliud praeter se habet admixtum; ita id quod est appetibile vel delectabile, potest habere aliquid admixtum, unde non sit delectabile vel appetibile; sed id quod est ratio delectabilitatis, nihil habet admixtum vel habere potest, propter quod non delectabilis sit vel appetibilis. Res igitur quae sunt delectabiles per participationem bonitatis, quae est ratio appetibilitatis et delectabilitatis, possunt apprehensae non delectare; sed id quod per essentiam suam est bonitas, impossibile est quod ejus essentia apprehensa non delectet. Unde cum Deus essentialiter sit ipsa bonitas, non potest Divinitas sine gaudio videri.

Ad primum ergo dicendum, quod impii manifeste cognoscent Christum esse Deum, non per hoc quod Divinitatem ejus videant, sed per manifestissima Divinitatis indicia.

Ad secundum dicendum, quod divinitatem, secundum quod est in se, nullus potest odio habere, sicut nec aliquis potest odio habere ipsam bonitatem; sed quantum ad aliquos Divinitatis effectus dicitur ab aliquibus odio haberi, inquantum scilicet aliquid agit vel praecipit quod est contrarium voluntati; et ideo visio Divinitatis nulli potest esse non delectabilis.

Ad tertium dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum quando id quod apprehenditur per intellectum praecedentem, est bonum per participationem, et non per essentiam, sicut sunt omnes creaturae; unde potest in eis esse aliquid quare affectus non moveatur. Similiter etiam in via Deus cognoscitur per effectus, et intellectus non attingit ad ipsam essentiam bonitatis ejus; unde non oportet quod affectus intellectum sequatur, sicut sequeretur, si essentiam ejus videret, quae est ipsa bonitas.

Ad quartum dicendum, quod tristitia non nominat dispositionem, sed magis passionem; omnis autem passio a contraria causa fortiori superveniente (1) tollitur, et non eam tollit; et ideo tristitia damnatorum tolleretur, si Deum per essentiam viderent.

Ad quintum dicendum, quod per indispositionem organi tollitur proportio naturalis ipsius organi ad objectum quod natum est delectare; et propter hoc delectatio impeditur; sed indispositio quae est in damnatis, non tollit naturalem proportionem qua sunt ordinati ad divinam bonitatem, cum imago semper in eis maneat; et ideo non est simile.

ARTICULUS IV.

Utrum adventum Domini ad judicium praecedent aliqua signa.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod adventum Domini ad judicium non praecedent aliqua signa. Quia 1 Thess. 5, 3: *Cum dixerint, Pax et securitas, repentinus eis superveniet interitus.* Sed non esset pax et securitas, si homines per signa praecedentia terrerentur. Ergo signa non praecedent illum adventum.

2. Praeterea, signa ad (2) manifestationem ordinantur. Sed adventus ejus debet esse occultus; unde 1 Thess. 5, 2: *Dies Domini sicut fur in nocte ita veniet.* Ergo signa non debent ipsum praecedere.

3. Praeterea, tempus primi adventus fuit praecognitum a Prophetis (1): quod non est de secundo adventu, ut supra dictum est. Sed primum adventum Christi non praecesserunt aliqua hujusmodi signa. Ergo nec secundum praecedent.

Sed contra est quod dicitur Lucae 21, 25: *Erunt signa in sole et luna et stellis.*

Praeterea, Hieronymus (2) ponit quindecim signa praecedentia judicium, dicens, quod primo die maria omnia exaltabuntur quindecim cubitis super montes. Secundo omnia aequora prosternentur in profundum, ita ut vix videri poterunt. Tertio redigentur in antiquum statum. Quarto belluae omnes, et aliae quae moventur in aquis, congregabuntur, et levabuntur super pelagus more contentionis invicem mugientes. Quinto omnia volatilia caeli congregabuntur in campis, invicem plorantes, non gustantes neque bibentes. Sexto flumina ignea surgent ab occasu solis contra faciem firmamenti usque ad ortum corruentia. Septimo omnia sidera errantia et fixa spargent ex se igneas comas, sicut cometae. Octavo erit magnus terraemotus, et omnia animalia prosternentur. Nono omnes lapides tam magni quam parvi dividentur in quatuor partes, unaquaque aliam collidente. Decimo omnes plantae sanguineum fluent rorem. Undecimo omnes montes et colles et aedificia in pulverem redigentur. Duodecimo omnia animalia venient ad campos de silvis et montibus rugientia et nihil gustantia. Tertiodecimo omnia sepulcra ab ortu solis usque ad occasum patebunt cadaveribus ad resurgendum. Quartodecimo omnes homines de habitaculis suis recedent non intelligentes neque loquentes, sed discurrentes. Quintodecimo omnes morientur et resurgent cum mortuis longe ante defunctis.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod circa judicium, secundum rei veritatem sol et luna obscurentur. Quia, ut dicit Rabanus super Matth. (cap. 24, super illud: *Sol obscurabitur etc.*), nihil prohibet intelligere tunc temporis veraciter solem et lunam cum sideribus ceteris suo lumine privari, quomodo de sole constat factum tempore dominicae passionis.

2. Praeterea, lux corporum caelestium ad generationem inferiorum corporum ordinatur: quia per eam influunt in haec inferiora, et non solum per motum, ut dicit Averroes in lib. de substantia Orbis (cap. 2). Sed tunc generatio cessabit. Ergo nec lux in corporibus caelestibus remanebit.

3. Praeterea, inferiora corpora purgabuntur, ut quibusdam videtur, a qualitatibus quibus agunt. Corpus autem caeleste non solum agit per motum, sed per lumen, ut dictum est. Ergo sicut motus caeli cessabit, ita et lumen corporum caelestium.

Sed contra est quod, secundum Astrologos, sol

---

(1) *Al.* superveniente.
(2) *Al.* ante.

(1) *Al.* a Philosophis.
(2) In Hieronymo nihil tale occurrit, ex quo tamen Petrus Comestor in historia scholastica, et Lyranus in Glossa super praedictum Lucae locum longe aliis verbis et alia serie refert, nempe quod *primo die erigetur mare super altitudines montium quadraginta cubitis, stans quasi murus: secundo tantum descendet, ut vix videri possit: tertio marinae belluae apparentes super mare dabunt rugitus usque ad caelum: quarto ardebit mare, et omnes aquae: quinto herbae, et arbores dabunt rorem sanguineum etc.* (*Ex edit. P. Nicolai*).

et luna simul eclipsim pati non possunt. Sed illa obscuratio solis et lunae simul esse dicitur, scilicet Domino ad judicium veniente. Ergo non est obscuratio secundum rei veritatem per modum eclipsis naturalis.

Praeterea, non congruit idem esse causam defectus alicujus rei, et augmentatio. Sed veniente Domino lux luminarium promittitur augenda; unde Isa. 30, 26: *Erit lux lunae sicut lux solis, et lux solis septempliciter.* Ergo non est conveniens quod veniente Domino lux illorum corporum cesset.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod virtutes caelorum Domino veniente non moveantur. Virtutes enim caelorum dici non possunt nisi Angeli beati. Sed immutabilitas est de ratione beatitudinis. Ergo moveri non poterunt.

2. Praeterea, admirationis causa est ignorantia, ut patet in principio Metaph. (lib. 2, cap. 2 vel 3). Sed sicut ab Angelis longe abest timor, ita et ignorantia; quia, ut dicit Gregorius, *quid est quod non videant qui videntem omnia vident?* Ergo non poterunt per admirationem moveri, ut in littera dicitur.

3. Praeterea, omnes Angeli astabunt divino judicio; unde Apocal. 7, 2: *Et omnes Angeli stabant in circuitu throni.* Sed *Virtutes* nominant unum specialem ordinem in Angelis. Ergo non potius de eis dici debuit quod moveantur quam de aliis Angelis.

Sed contra est quod dicitur Job 26, 2: *Columnae caeli pavent adventum ejus.* Sed columnae caeli non possunt intelligi nisi per virtutes caelorum. Ergo virtutes commovebuntur.

Praeterea, Matth. 24, 29, dicitur: *Stellae cadent de caelo, et virtutes caelorum movebuntur.*

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod judicium non fiet in valle Josaphat, aut in loco circumstante. Quia ad minus oportet omnes judicandos in terra stare, aut eos tantum levari in nubibus quorum erit judicare. Sed tota terra promissionis capere non posset multitudinem judicandorum. Ergo non potest esse quod circa vallem sit judicium.

2. Praeterea, sicut supra dictum est, Christo in humanitate datum est judicium, ut juste judicet, qui injuste judicatus est. Sed ipse injuste judicatus est in praetorio Pilati, et sententiam injusti judicii in Golgotha suscepit. Ergo loca illa magis determinari debent ad judicium.

3. Praeterea, nubes fiunt ex resolutione vaporum. Sed tunc nulla erit evaporatio vel resolutio. Ergo non poterit esse quod justi in nubibus obviam Christo in aera rapiantur; et sic oportebit et bonos et malos esse in terra; et ita locus multo amplior requireretur quam sit ista vallis.

Sed contra est quod dicitur Joelis 3, 2: *Congregabo omnes gentes, et deducam eas in vallem Josaphat, et disceptabo ibi cum eis.*

Praeterea, Actuum 1, 2, dicitur: *Quemadmodum vidistis eum ascendentem in caelum, ita veniet.* Sed ipse ascendit de monte Oliveti, qui praeeminet valli Josaphat. Ergo et circa loca illa ad judicandum veniet.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod, sicut supra dictum est, Christus ad judicandum veniens, in forma gloriosa apparebit propter auctoritatem quae judici debetur. Ad dignitatem autem judiciariae potestatis pertinet habere aliqua indicia quae ad reverentiam et subjectionem inducant; et ideo adventum Christi ad judicium venientis multa signa praecedent, ut corda hominum in subjectionem venturi judicis adducantur, et ad judicium praeparentur hujusmodi signis commoniti. Quae autem sint ista signa, de facili non potest sciri. Signa enim quae in Evangeliis leguntur, ut Augustinus dicit (epist. 78), ad Hesychium de fine mundi, non solum pertinent ad adventum Christi ad judicium, sed etiam ad tempus destructionis Hierusalem, et ad adventum Christi, quo Christus continue Ecclesiam suam visitat; ita quod forte, si diligenter advertantur, nullum eorum invenitur ad futurum adventum pertinere, ut ipse dicit; quia illa signa quae in Evangeliis tanguntur, sicut pugnae et terrores et hujusmodi, a principio humani generis fuerunt; nisi forte dicatur, quod tunc temporis magis invalescent; sed secundum quam mensuram circumstantiae vicinum adventum denuntient, incertum est. Signa vero quae Hieronymus ponit, non asserit, sed in annalibus Judaeorum se ea reperisse scripta dicit: quae etiam valde parum verisimilitudinis habent.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Augustinum in lib. ad Hesychium praedicto, circa finem mundi erit universalis persecutio malorum contra bonos; unde simul aliqui timebunt, scilicet boni; et aliqui securi erunt, scilicet mali. Quod autem dixerunt: *Pax et securitas* (1 Thess. 5, 2), ad malos referendum est, qui signa futuri judicii parvipendent; ad bonos vero pertinet quod dicitur Luc. 21, 26: *Arescentibus hominibus prae timore etc.* Vel potest dici, quod omnia illa signa quae circa judicium erunt, infra tempus judicii computantur, ut sic dies judicii omnia illa contineat. Unde quamvis ex signis apparentibus circa diem judicii homines terreantur, ante tamen quam signa illa apparere incipiant, in pace et securitate se impii esse credent, post mortem Antichristi non statim videntes mundum consummari, ut existimabant.

Ad secundum dicendum, quod dies Domini dicitur sicut fur venire, quia ignoratur determinatum tempus, quod per signa illa cognosci non poterit; quamvis etiam sub die judicii comprehendi possint omnia illa manifestissima signa quae immediate praecedent judicium, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod in primo adventu Christus venit occultus, quamvis determinatum tempus esset prius praecognitum a Prophetis; et ideo non oportebat hujusmodi signa in primo adventu apparere, sicut apparebunt in secundo adventu, in quo manifestus veniet, quamvis determinatum tempus sit occultum.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod si loquamur de sole et luna quantum ad ipsum momentum adventus Christi, sic non est credibile quod obscurentur sui luminis privatione; quia totus mundus innovabitur Christo veniente, et sanctis surgentibus, ut dictum est. Si autem loquamur de eis secundum tempus propinquum ante judicium, sic esse poterit quod sol et luna et alia caeli luminaria, sui luminis privatione obscurabuntur vel diversis temporibus, vel simul, divina virtute faciente ad hominum terrorem.

Ad primum ergo dicendum, quod Rabanus loquitur quantum ad tempus judicii praecedens.

Ad secundum dicendum, quod lux est in corporibus caelestibus non solum ad causandum generationem in istis inferioribus, sed etiam ad eorum perfectionem et decorem: unde non oportet quod cessante generatione, lux corporum caelestium cesset, sed magis augeatur.

Ad tertium dicendum, quod non videtur esse probabile, ut dictum est, quod qualitates elementares removeantur ab elementis, quamvis quidam hoc posuerint. Si tamen removerentur, non est simile de eis et de luce, eo quod qualitates elementares habent ad invicem contrarietatem, unde agunt corrumpendo; lux autem non est principium actionis per viam contrarietatis, sed per viam principii regulantis contraria, et ad concordiam reducentis. Nec est etiam simile de motu corporum caelestium: motus enim est actus imperfecti; unde et tolli debet, quando tolletur imperfectio; quod de luce non potest dici.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod virtutes in Angelis dupliciter dicuntur, ut patet per Dionysium (cap. 11 cael. Hierar.) Quandoque enim nomen Virtutum uni ordini appropriatur, qui secundum ipsum est medius mediae hierarchiae; secundum vero Gregorium est supremus infimae (1) hierarchiae. Alio modo accipitur communiter pro omnibus caelestibus spiritibus; et utroque modo potest accipi in proposito. In littera enim exponitur prout accipitur secundo modo, scilicet pro omnibus Angelis; et tunc dicuntur moveri propter admirationem novitatis quae in mundo erit, sicut in littera dicitur. Potest etiam exponi prout *Virtutes* est proprium nomen ordinis; et tunc ordo ille dicitur moveri prae aliis ratione effectus: quia illi ordini secundum Gregorium attribuitur miracula facere, quae maxime circa illud tempus fient; vel quia ordo ille, cum sit de media hierarchia, secundum Dionysium, non habet potentiam limitatam, unde oportet quod ejus ministerium sit circa causas universales; unde proprium officium Virtutum esse videtur corpora caelestia movere, quae sunt causa eorum quae in natura inferiori aguntur; et hoc etiam ipsum nomen sonat, quia Virtutes caelorum dicuntur. Tunc ergo movebuntur, quia ab effectu cessabunt, ulterius corpora caelestia non moventes; sicut nec Angeli qui sunt ad custodiam hominum deputati, ulterius custodiae officio vacabunt.

Ad primum ergo dicendum, quod mutatio illa non variat aliquid quod ad eorum statum pertineat, sed refertur vel ad effectus eorum, qui immutari possunt sine eorum mutatione, vel ad novam rerum considerationem, quam prius secundum species concreatas videre non potuerant. Hanc autem vicissitudinem cogitationum ab eis beatitudo non tollit; unde dicit Augustinus (lib. 8 super Gen. ad litter., cap. 20), quod Deus movet creaturam spiritualem per tempora.

Ad secundum dicendum, quod admiratio solet esse de his quae nostram cognitionem excedunt vel facultatem; et secundum hoc Virtutes caelorum admirabuntur divinam virtutem alia facientem, inquantum ab ejus imitatione et comprehensione deficiunt; per quem modum dixit Agnes, quod ejus *pulchritudinem et sol et luna mirantur* (ex Ambrosio lib. 4 Epistolarum, epist. 34); et sic non ponitur in Angelo ignorantia, sed tollitur Dei comprehensio.

Ad tertium patet responsio ex dictis.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod qualiter illud judicium sit futurum, et quomodo homines ad judicium conveniant, non potest multum per certitudinem sciri; tamen probabiliter potest colligi ex Scripturis, quod circa locum montis Oliveti descendet, sicut et inde ascendit; ut idem esse ostendatur qui ascendit et qui descendit.

Ad primum ergo dicendum, quod magna multitudo in parvo spatio comprehendi potest. Sufficit autem ponere quantumcumque spatium circa locum illum ad capiendum multitudinem judicandorum, dummodo ab illo spatio Christum videre possint, qui in aere eminens, et maxima claritate refulgens, a longinquo inspici poterit.

Ad secundum dicendum, quod quamvis Christus per hoc quod injuste judicatus est, judiciariam potestatem meruerit, non tamen judicabit in forma infirmitatis, in qua injuste judicatus est, sed in forma gloriosa, in qua ad Patrem ascendit; unde locus ascensionis magis competit judicio quam locus ubi condemnatus est.

Ad tertium dicendum, quod nubes hic appellantur, ut quidam dicunt, quaedam densitates lucis resplendentis a corporibus sanctorum, et non aliquae evaporationes ex terra et aqua. Vel potest dici, quod nubes illae generabuntur divina virtute ad ostendendum conformitatem in adventu ad judicium et ascensione; ut qui ascendit in nube ad judicium veniat. Nubes etiam propter refrigerium misericordiam indicant judicantis.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de innovatione mundi; et circa hoc quaeruntur quinque: 1.° utrum innovatio mundi sit futura; 2.° utrum mundo innovato motus corporum caelestium cesset; 3.° utrum caelestia corpora majori claritate refulgeant; 4.° utrum elementa aliqua claritatis gloria ornentur; 5.° utrum animalia bruta et plantae et corpora mineralia maneant.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum mundus aliquando innovabitur.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod mundus nunquam innovabitur. Nihil enim est futurum, nisi quod aliquando fuit secundum speciem. Eccle. 1, 9: *Quid est quod fuit? Ipsum quod futurum est.* Sed nunquam mundus aliam dispositionem habebit quam nunc habet quantum ad partes essentiales, et ad genera et species. Ergo nunquam innovabitur.

2. Praeterea, innovatio alteratio quaedam est. Sed impossibile est universum alterari; quia omne alteratum reducitur ad aliquod alterans non alteratum, quod tamen secundum locum movetur; quod non est extra universum ponere. Ergo non potest esse quod mundus innovetur.

3. Praeterea, Genes. 1, dicitur, quod Deus die septimo requievit ab omni opere quod patrarat; et exponunt sancti (Chrysostomus hom. 10 in Gen., et Augustinus, lib. 4 sup. Gen. ad litt. cap. 21), quod

(1) *Al.* in fine.

requievit a novis creaturis condendis. Sed in illa prima conditione non fuit alius modus rebus impositus quam iste quem nunc naturali ordine tenent. Ergo nunquam alium habebunt.

4. Praeterea, ista rerum dispositio quae nunc est, rebus est naturalis. Si ergo in aliam dispositionem transmutentur, illa dispositio erit eis innaturalis. Sed illud quod est innaturale et per accidens, non potest esse perpetuum, ut patet 1 Caeli et Mundi (text. 15, et 134). Ergo etiam illa dispositio novitatis quandoque ab eis removebitur; et ita erit ponere circulationem quamdam in mundo, sicut Empedocles et Origenes posuerunt, ut post hunc mundum sit iterum alius mundus, et post illum iterum alius.

5. Praeterea, novitas gloriae in praemium rationali creaturae datur. Sed ubi non est meritum, non potest esse praemium. Cum ergo creaturae insensibiles nihil meruerint, videtur quod non innovabuntur.

Sed contra est quod habetur Isai. 65, 17: *Ecce ego creo novos caelos et novam terram; et non erunt in memoria priora;* et Apocal. 21, 1: *Vidi caelum novum et terram novam; primum enim caelum et prima terra abiit.*

Praeterea, habitatio debet habitatori congruere. Sed mundus factus est ut sit habitatio hominis (1). Sed homo innovabitur. Ergo et mundus innovabitur.

Praeterea, omne animal diligit suum simile, Eccle. 13; ex quo patet quod similitudo est ratio amoris. Sed homo habet aliquam similitudinem cum universo; unde et minor mundus dicitur. Ergo homo universum diligit naturaliter; ergo et ejus bonum concupiscit; et ita, ut satisfiat hominis desiderio, debet etiam universum meliorari.

Solutio. Respondeo dicendum, quod omnia corporalia propter hominem facta esse creduntur; unde et omnia dicuntur ei esse subjecta. Serviunt autem ei dupliciter. Uno modo ad sustentationem vitae corporalis; alio modo ad profectum divinae cognitionis, inquantum homo per ea quae facta sunt, invisibilia Dei conspicit, ut dicitur Rom. 1. Primo ergo ministerio creaturarum, homo glorificatus nullo modo indigebit, cum ejus corpus omnino incorruptibile sit futurum, virtute divina id faciente per animam, quam immediate glorificat. Secundo etiam ministerio non indigebit homo quantum ad cognitionem intellectivam; quia tali cognitione Deum sancti videbunt immediate per essentiam. Sed ad hanc visionem essentiae oculus carnis attingere non poterit; et ideo, ut ei (2) solatium congruens sibi de visione Divinitatis praebeatur, inspiciet Divinitatem in suis effectibus corporalibus, in quibus manifeste indicia divinae majestatis apparebunt, et praecipue in carne Christi; et post hoc in corporibus beatorum; et deinceps in omnibus aliis corporibus; et ideo oportebit ut etiam alia corpora majorem influentiam a divina bonitate suscipiant; non tamen speciem variantem, sed addentem cujusdam gloriae perfectionem; et haec erit mundi innnovatio: unde simul mundus innovabitur, et homo glorificabitur.

Ad primum ergo dicendum, quod Salomon ibi loquitur de cursu naturalium; quod patet ex hoc quod subditur: *Nihil sub sole novum.* Cum enim sol circulariter moveatur, oportet ea quae solis virtuti subsunt, circulationem aliquam habere; quae consistit in hoc quod illa quae priora fuerunt, iterum redeunt specie eadem, numero diversa, ut dicitur in fine libri de Generatione. Ea vero quae ad statum gloriae pertinent, soli non subsunt.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procedit de alteratione naturali, quae habet agens naturale (1), quod ex necessitate naturae agit: non enim potest tale agens variam dispositionem inducere, nisi ipsum alio modo se habeat. Sed ea quae divinitus fiunt, procedunt ex libertate voluntatis; unde sine aliqua immutatione Dei volentis potest nunc haec nunc illa dispositio ab ipso in universo existere; et sic ista innovatio non reducitur in aliquod principium motum, sed in principium immobile, scilicet Deum.

Ad tertium dicendum, quod pro tanto dicitur Deus die septimo a novis creaturis condendis cessasse, quia nihil postea factum est quod prius non praecesserit in aliqua similitudine secundum genus vel speciem, vel ad minus sicut in principio seminali, vel etiam sicut in potentia obedientiali. Dico ergo, quod novitas mundi futura praecessit quidem in operibus sex dierum in quadam remota similitudine, scilicet in gloria vel gratia Angelorum; praecessit etiam in potentia obedientiae, quae creaturae tunc (2) est indita ad talem novitatem suscipiendam a Deo agente.

Ad quartum dicendum, quod illa dispositio novitatis non erit naturalis nec contra naturam; sed erit supra naturam, sicut gratia et gloria sunt supra animae naturam; et erit a perpetuo agente, quod eam perpetuo conservabit.

Ad quintum dicendum, quod quamvis corpora insensibilia non meruerint illam gloriam, proprie loquendo; homo tamen meruit ut illa gloria toti universo conferretur, inquantum hoc cedit in augmentum gloriae hominis; sicut aliquis homo meretur ut ornatioribus vestibus induatur, quem tamen ornatum nullo modo ipsa vestis meretur.

ARTICULUS II.

Utrum motus corporum caelestium in illa mundi innovatione cessabit. — (4 *cont. Gent.*, *cap. ult.*)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod motus corporum caelestium in illa mundi innovatione non cessabit. Quia Genes. 8, 22, dicitur: *Cunctis diebus terrae frigus et aestus, aestas et hiems, nox et dies non acquiescent.* Sed nox et dies, hiems et aestas efficiuntur per motum solis. Ergo nunquam motus solis cessabit.

2. Praeterea, Hierem. 31, 35: *Haec dicit Dominus, qui dat solem in lumine diei, ordinem lunae et stellarum in lumine noctis; qui turbat mare, et sonant fluctus ejus. Si steterint leges istae coram me, tunc et semen Israel deficiet* (3) *ut non sit gens coram me cunctis diebus.* Sed semen Israel nunquam deficiet, sed in perpetuum permanebit. Ergo leges diei et noctis, et fluctuum maris, quae ex motu caeli causantur, in perpetuum erunt; ergo motus caeli nunquam cessabit.

(1) *Sic tantum vetera exempla. Nicolai.* Ergo debet homini congruere. Sed homo etc.

(2) *Al.* ejus.

(1) *Al.* non naturale.

(2) *Al.* sic.

(3) Al. *nunquam deficiet.* Vid. infra in resp. ad 2.

3. Praeterea, substantia corporum caelestium semper erit. Sed frustra est ponere aliquid, nisi ponatur illud propter quod est factum. Corpora autem caelestia ad hoc sunt facta, ut dividant diem et noctem, et sint in signa et tempora et dies et annos; Gen. 1; quod non possunt facere nisi per motum. Ergo motus eorum semper manebit; alias frustra illa (1) corpora remanerent.

4. Praeterea, in illa mundi innovatione totus mundus meliorabitur. Ergo nulli corpori remanenti auferetur id quod est de sua perfectione. Sed motus est de perfectione corporis caelestis; quia, ut dicitur in 1 Caeli et Mundi (text. 66), illa corpora participant divinam bonitatem per motum. Ergo motus caeli non cessabit.

5. Praeterea, sol successive illuminat diversas partes mundi secundum quod circulariter movetur. Si ergo motus circularis caeli cesset, sequitur quod in aliqua superficie terrae erit perpetua obscuritas, quod non convenit illi novitati.

6. Praeterea, si motus caeli cessat, hoc non est (2) nisi inquantum motus aliquam imperfectionem in caelo ponit, utpote lassitudinis vel laboris; quod non potest esse, cum motus ille sit naturalis, et caelestia corpora sint impassibilia; unde in suo motu non fatigantur, ut dicitur in 2 Caeli et Mundi (text. 3). Ergo motus caeli nunquam cessabit.

7. Praeterea, frustra est potentia quae non reducitur ad actum Sed in quocumque situ ponatur corpus caeli, est in potentia ad alium situm. Ergo nisi reduceretur ad actum, potentia illa frustra remaneret, et semper esset imperfecta. Sed non potest reduci ad actum nisi per motum localem. Ergo semper movebitur.

8. Praeterea, illud quod se habet indifferenter ad plura, aut utrumque attribuitur ei, aut nullum. Sed sol indifferenter se habet ad hoc quod sit in oriente vel occidente; alias motus ejus non esset uniformis per totum; quia ad locum ubi naturalius esset, velocius moveretur. Ergo vel neuter situs attribuitur soli, vel uterque. Sed nec uterque (3) nec neuter potest ei attribui nisi successive per motum; oportet enim, si quiescit, quod in aliquo situ quiescat. Ergo corpus solis in perpetuum movebitur; et eadem ratione omnia alia corpora caelestia.

9. Praeterea, motus caeli est causa temporis. Si ergo motus caeli deficiat, oportet tempus deficere; quod si deficeret, oportet quod deficeret in instanti. Definitio autem instantis est in 8 Physic. (text. 11), quod est initium futuri, et finis praeteriti; et sic post ultimum instans temporis esset tempus; quod est impossibile. Ergo motus caeli nunquam cessabit.

10. Praeterea, gloria non tollit naturam. Sed motus caeli est ei naturalis. Ergo per gloriam non ei tollitur.

1. Sed contra est quod dicitur Apocal. 10, quod Angelus qui apparuit, juravit per viventem in saecula, quia tempus amplius non erit, scilicet postquam septimus Angelus tuba cecinerit, qua canente mortui resurgent, ut dicitur 1 Corinth. 15. Sed si non est tempus, non est motus caeli. Ergo motus caeli cessabit.

2. Praeterea, Isai. 60, 20, dicitur: *Non occidet ultra sol tuus, et luna tua non minuetur*. Sed occasus solis et diminutio lunae ex motu caeli causatur. Ergo motus caeli quandoque cessabit.

3. Praeterea, ut probatur in 2 de Generatione (text. 58), motus caeli est propter continuam generationem in istis inferioribus. Sed generatio cessabit impleto numero electorum. Ergo motus caeli cessabit.

4. Praeterea, omnis motus est propter aliquem finem, ut dicitur in 2 Metaphysic. (text. 3). Sed omnis motus qui est propter finem, habito fine quiescet. Ergo vel motus caeli nunquam consequetur finem suum, et sic esset frustra; vel aliquando quiescet.

5. Praeterea, quies est nobilior quam motus; quia secundum hoc quod res sunt immobiles, Deo assimilantur, in quo est summa immobilitas. Sed corporum inferiorum motus terminatur naturaliter ad quietem. Ergo cum corpora caelestia sint multo nobiliora, eorum motus naturaliter ad quietem terminabitur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa istam quaestionem est triplex positio. Prima est philosophorum, qui dicunt, quod motus caeli semper durabit. Sed hoc non est consonum fidei nostrae, quae ponit certum numerum electorum praefinitum a Deo; et sic oportet quod generatio hominum non in perpetuum duret; et eadem ratione nec alia quae ad generationem hominis ordinantur, sicut est motus caeli, et variationes elementorum.

Alii vero dicunt, quod motus caeli cessabit secundum naturam. Sed hoc etiam est falsum; quia omne corpus quod naturaliter quiescit et naturaliter movetur, habet locum in quo naturaliter quiescit, ad quem naturaliter movetur, et a quo non recedit nisi per violentiam. Nullus autem locus potest assignari corpori caelesti; quia non est magis naturalis soli accessus ad punctum orientis quam recessus ab eo; unde vel motus ejus non esset naturalis totaliter, vel motus ejus non terminatur naturaliter ad quietem.

Unde dicendum est, secundum alios, quod motus caeli cessabit in illa mundi innovatione, non quidem ex aliqua naturali causa, sed divina voluntate faciente. Corpus enim illud sicut et alia, in ministerium hominis dupliciter facta sunt, ut prius dictum est. Altero autem horum ministeriorum homo post statum gloriae non indigebit, scilicet secundum quod corpora ei deserviunt ad sustentationem corporalis vitae; hoc autem modo corpus caeleste servit ei per motum, inquantum per motum caeli multiplicatur genus humanum, et generantur plantae, et alia animalia, quae usui hominum sunt necessaria; et temperies in aere efficitur, conservans sanitatem. Unde homine glorificato, motus caeli cessabit.

Ad primum ergo dicendum, quod verba illa intelliguntur de terra secundum statum istum in quo potest esse principium generationis et corruptionis plantarum; quod patet ex hoc quod ibi dicitur: *Cunctis diebus terrae sementis et messis;* et hoc simpliciter concedendum est, quod quamdiu terra erit messibus et sementibus apta, motus caeli non cessabit.

Et similiter dicendum ad secundum, quod Dominus loquitur ibi de duratione seminis Israel secundum praesentem statum; quod patet ex hoc quod dicit: *Et semen Israel deficiet, ut non sit gens*

(1) *Al. deest* illa.
(2) *Al.* esset.
(3) *Al. deest* nec uterque.

corum me cunctis diebus; vicissitudo enim dierum post statum istum non erit; et ideo etiam leges de quibus fecerat mentionem, post istum statum non erunt.

Ad tertium dicendum, quod finis qui ibi assignatur corporibus caelestibus, est finis proximus, quia est proprius eorum actu; sed iste actus ulterius ordinatur ad alium finem; scilicet ad ministerium humanum, ut patet per illud quod habetur Deut. 4, 19: *Ne forte oculis elevatis ad caelum videas solem et lunam, et omnia astra caeli; et errore deceptus adores ea quae fecit Dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus quae sub caelo sunt:* et ideo magis debet judicium sumi de corporibus caelestibus secundum ministerium hominum quam secundum finem in genere assignatum. Corpora autem caelestia per alium modum in ministerium hominis glorificati cedunt, sicut prius dictum est; et ideo non sequitur quod frustra remaneant.

Ad quartum dicendum, quod motus caeli non est de perfectione corporis caelestis nisi inquantum per hoc est causa generationis in istis inferioribus; et secundum hoc etiam motus ille facit corpus caeleste participare divinam bonitatem per quamdam similitudinem causalitatis; non autem motus est de perfectione substantiae caeli, quae remanebit; et ideo non sequitur quod motu cessante, aliquid de perfectione caeli tollatur, secundum quod remanebit.

Ad quintum dicendum, quod omnia corpora electorum, ut infra dicetur, habebunt in seipsis quamdam claritatem gloriae; unde quamvis aliqua superficies terrae non illuminetur a sole, nullo tamen modo remanebit ibi obscuritas.

Ad sextum dicendum, quod Rom. 8, super illud: *Omnis creatura ingemiscit etc.*, dicit Glossa Ambrosii (Ambrosiastri) expresse, quod omnia elementa cum labore sua explent officia, sicut sol et luna non sine labore statuta sibi implent spatia: quod est causa nostri, unde quiescent nobis assumptis. Labor autem ille, ut credo, non significat aliquam fatigationem vel passionem illis corporibus accidentem ex motu, cum motus ille sit naturalis nihil habens de violentia adjunctum, ut probatur 1 Caeli et Mundi (text. 9). Sed labor ibi intelligitur defectus ab eo ad quod aliquid tendit; unde quia motus ille ordinatus est ex divina providentia ad complendum numerum electorum, illo incompleto nondum consequitur illud ad quod ordinatus est: et ideo similitudinarie dicitur laborare, sicut homo qui non habet quod intendit; et hic etiam defectus a caelo tolletur impleto numero electorum. Vel etiam potest referri ad desiderium futurae innovationis, quam ex divina dispositione expectat.

Ad septimum dicendum, quod in corpore caelesti non est aliqua potentia quae perficiatur per locum, vel quae facta sit propter hunc finem qui est esse in tali loco; sed hoc modo se habet potentia ad ubi in corpore caelesti, sicut se habet potentia artificis ad hoc quod facit diversas domos unius modi: quarum si unam faciat, non dicitur frustra potentiam habere; et similiter in quocumque situ ponatur corpus caeleste, potentia quae est in ipso ad ubi, non remanebit incompleta, nec frustra.

Ad octavum dicendum, quod quamvis corpus caeleste secundum suam naturam aequaliter se habeat ad omnem situm qui est ei possibilis; tamen si comparetur ad ea quae sunt extra ipsum, non aequaliter se habet ad omnes situs, sed secundum unum situm nobilius disponitur respectu quorumdam quam secundum alium, sicut quo ad nos nobilius disponitur sol in die quam in nocte; et ideo probabile est, cum tota innovatio mundi habeat ordinem ad hominem, quod caelum in illa novitate habeat nobilissimum situm qui est possibilis in respectu ad nostram habitationem (1). Vel, secundum quosdam, caelum quiescet in illo situ in quo factum fuit; alias aliqua revolutio caeli remaneret incompleta. Sed ista ratio videtur inconveniens: quia cum aliqua revolutio sit in caelo quae non finitur nisi in triginta sex millibus annorum, sequeretur quod tamdiu mundus deberet durare; quod non videtur probabile. Et praeterea secundum hoc posset sciri quando mundus finiri deberet. Probabiliter enim colligitur ab astrologis, in quo situ corpora caelestia sunt facta, considerato numero annorum qui computatur ab initio mundi; et eodem modo posset sciri certus annorum numerus in quo ad dispositionem similem reverteretur. Tempus autem finis mundi ponitur esse ignotum.

Ad nonum dicendum, quod tempus quandoque deficiet motu caeli deficiente; nec illud *nunc* ultimum erit principium futuri: dicta enim definitio non datur de *nunc* nisi secundum quod est continuans partes temporis, non secundum quod est terminans totum tempus; et de hoc dictum est in 1 dist., 2 libri, cum de aeternitate mundi ageretur.

Ad decimum dicendum, quod motus caeli non dicitur naturalis quasi sit pars naturae, eo modo quo principia naturae naturalia dicuntur: nec iterum hoc modo quod habeat principium activum in natura corporis, sed receptivum tantum. Principium autem activum ejus est in substantia spirituali, ut dicit Commentator 1 Caeli et Mundi; et ideo non est inconveniens, si per novitatem gloriae motus ille tollatur: non enim eo ablato natura corporis caelestis variabitur.

Alias rationes concedimus, scilicet duas (2) primas quae sunt ad oppositum: quia debito modo concludunt.

Sed quia aliae duae videntur concludere quod motus caeli naturaliter cesset; ideo ad eas respondendum est.

Ad primam ergo earum dicendum, quod motus cessat habito eo propter quod est, si illud sequatur motum, et non concomitetur ipsum. Illud autem propter quod est motus caelestis, secundum philosophos concomitatur motum, scilicet imitatio divinae bonitatis in causalitate quam habet super inferiora; et ideo non oportet quod naturaliter motus ille cesset.

Ad secundam dicendum, quod quamvis immobilitas sit simpliciter nobilior quam motus, tamen motus in eo quod per motum potest consequi aliquam perfectam participationem divinae bonitatis, est nobilior quam quies in illo quod nullo modo per motum possit illam perfectionem consequi; et ratione ista terra, quae est infimum corporum, est sine motu; quamvis ipse Deus, qui est nobilissimus rerum, sine motu sit, a quo corpora nobiliora moventur; et inde est etiam quod motus superiorum

---

(1) *Ita Nicolaius, et Supplementum. Al.* habitabilem: *ms.* humilitatem.

(2) *Forte* tres: *quinque enim sunt.*

corporum possent poni secundum viam naturae perpetui, nec unquam ad quietem terminari, quamvis motus inferiorum corporum ad quietem terminetur.

ARTICULUS III.

Utrum corporibus caelestibus claritas augeatur in illa innovatione.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod corporibus caelestibus claritas non augeatur in illa innovatione. Illa enim innovatio in corporibus inferioribus erit per ignem purgantem. Sed ignis purgans nunquam pertingit ad corpora caelestia, ut praecedenti distinctione dictum est. Ergo corpora caelestia non innovabuntur per majoris claritatis susceptionem.

2. Praeterea, sicut corpora caelestia per motum sunt causa generationis in istis inferioribus, ita et per lucem. Sed cessante generatione, cessabit motus, ut dictum est. Ergo similiter cessabit lux caelestium corporum magis quam augeatur.

3. Praeterea, si innovato homine corpora caelestia innoventur, oportet quod eo deteriorato fiant deteriora. Sed hoc non videtur probabile, cum illa corpora sint invariabilia quantum ad id quod est in substantia eorum. Ergo nec innovato homine innovabuntur.

4. Praeterea, si deteriorata tunc fuerint, oportet quod tantum deteriorata fuerint quantum dicitur esse melioranda in hominis innovatione. Sed Isai. 30, 26, dicitur, quod *tunc erit lux lunae sicut lux solis.* Ergo et in primo statu ante peccatum luna lucebat quantum nunc lucet sol. Ergo quandocumque (1) luna erat super terram, faciebat diem sicut facit sol; et hoc manifeste apparet falsum per id quod dicitur Gen. 1, quod luna facta est ut praeesset nocti. Ergo homine peccante non sunt corpora caelestia diminuta in lumine; et ita nec eorum lumen augebitur, ut videtur, in hominis glorificatione.

5. Praeterea, claritas corporum caelestium ordinatur ad usum hominis, sicut et aliae creaturae. Sed post resurrectionem claritas solis non cedet in hominis usum: dicitur enim Isai. 60, 19: *Non erit tibi amplius sol ad lucendum per diem, neque splendor lunae illuminabit te;* et Apoc. 21, 23, dicitur, quod civitas illa beatorum *non egebit sole neque luna, ut luceant in ea.* Ergo eorum claritas non augebitur.

6. Praeterea, non esset sapiens artifex qui maxima instrumenta faceret ad aliquod modicum artificium constituendum. Sed homo est quoddam minimum comparatione caelestium corporum, quae sua ingenti magnitudine quasi incomparabiliter hominis quantitatem excedunt; immo etiam totius terrae, quae habet se ad caelum ut punctum ad sphaeram, sicut Astrologi dicunt. Ergo, cum Deus sit sapientissimus, non videtur quod finis creationis caeli sit homo; et ita non videtur quod eo peccante caelum deterioratum fuerit, nec eo glorificato melioretur.

Sed contra est quod dicitur Isai. 30, 26: *Erit lux lunae sicut lux solis, et lux solis septempliciter.*

Praeterea, totus mundus innovabitur in melius, ut supra dictum est. Sed caelum est nobilior pars mundi corporalis. Ergo in melius mutabitur. Sed hoc non potest esse, nisi majori claritate resplendeat. Ergo majorabitur et crescet claritas ejus.

(1) *Al.* quantumcumque.

Praeterea, omnis creatura quae ingemiscit et parturit, expectat revelationem gloriae futurae filiorum Dei, ut dicitur Rom. 8. Sed etiam corpora caelestia sunt hujusmodi, ut ibidem dicit Glossa. Ergo expectant gloriam sanctorum. Sed non expectarent, nisi ex hoc eis aliquid accresceret. Ergo claritas eis per hoc accrescet, qua praecipue decorantur.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sicut supra dictum est, ad hoc innovatio mundi ordinatur, ut etiam mundo innovato manifestis indiciis quasi sensibiliter Deus ab homine videatur. Creatura autem praecipue in Dei cognitionem ducit (1) sua specie et decore, quae manifestant sapientiam facientis et gubernantis; unde dicitur Sap. 13, 5: *A magnitudine speciei cognoscibiliter poterat Creator horum videri.* Pulchritudo autem caelestium corporum praecipue consistit in luce; unde Eccli. 43, 10: *Species caeli gloria stellarum, mundum illuminans in excelsis Dominus;* et ideo praecipue quantum ad claritatem corpora caelestia meliorabuntur. Quantitas autem et modus meliorationis illi soli cognita est qui erit meliorationis auctor.

Ad primum ergo dicendum, quod ignis purgans non causabit innovationis formam, sed disponet tantum ad eam, purgando a foeditate peccati, et ab impuritate commixtionis, quae in corporibus caelestibus non invenitur; et ideo, quamvis corpora caelestia per ignem non sint purganda, sunt tamen divinitus innovanda.

Ad secundum dicendum, quod motus non importat aliquam perfectionem in eo quod movetur, secundum quod in se consideratur, cum sit actus imperfecti; quamvis possit pertinere ad perfectionem corporis, inquantum est causa alicujus. Sed lux pertinet ad perfectionem corporis lucentis, etiam in substantia sua considerati; et ideo postquam corpus caeleste desinet esse causa generationis, non remanebit mortuum (2), sed remanebit claritas ejus.

Ad tertium dicendum, quod super illud Isai. 30: *Erit lux lunae sicut lux solis*, dicit Glossa (interlinealis): *Omnia propter hominem facta, in ejus lapsu pejorata sunt; et sol et luna suo lumine minorata;* quae quidem minoratio a quibusdam intelligitur secundum realem luminis minorationem. Nec obstat quod corpora caelestia secundum naturam sint invariabilia: quia illa variatio facta est a divina virtute. Alii autem probabilius intelligunt, minorationem illam esse dicentes non secundum realem luminis defectum, sed quo ad usum hominis, qui non tantum beneficium ex lumine corporum caelestium post peccatum consecutus est, quantum ante fuisset consecutus (3); per quem etiam modum dicitur, Genes. 3, 17: *Maledicta terra in opere tuo . . . spinas et tribulos germinabit tibi;* quae tamen etiam ante spinas et tribulos germinabat, sed non in hominis poenam. Nec tamen sequitur, si lux caelestium corporum per essentiam minorata non est homine peccante, quod realiter non sit augenda in ejus glorificatione: quia peccatum hominis non immutavit statum universi, cum etiam homo prius et post, animalem vitam habuerit, quae motu et generatione creaturae corporalis indigeat. Sed glorificatio hominis statum totius creaturae corporalis

(1) *Al.* dicitur.
(2) *Al.* motus.
(3) *Al. deest* consecutus.

immutabit, ut dictum est; et ideo non est simile.

Ad quartum dicendum, quod minoratio illa, ut probabilius aestimatur, non fuit secundum substantiam, sed secundum effectum; unde non sequitur quod luna existens super terram diem fecisset; sed quod tantum commodum ex lumine lunae homo habuisset, sicut nunc habet ex lumine solis; et post resurrectionem, quando lux lunae augmentabitur secundum rei veritatem, non erit alicubi nox super terram, sed solum in centro terrae ubi erit infernus: quia tunc, ut dicitur, luna lucebit quantum nunc lucet sol; sol autem in septuplum quam modo luceat; corpora autem beatorum septies magis sole: quamvis hoc non sit aliqua auctoritate vel ratione probatum.

Ad quintum dicendum, quod aliquid potest cedere in usum hominis dupliciter. Uno modo propter necessitatem; et sic nulla creatura cedet in usum hominis, quia ex Deo plenam sufficientiam habebit; et hoc significatur in auctoritate Apostoli inducta; quae dicit, quod civitas non eget sole vel luna. Alius usus est ad majorem perfectionem; et sic homo aliis creaturis utetur, non tamen quasi necessariis ad perveniendum in finem, sicut nunc eis utitur.

Ad sextum dicendum, quod ratio illa est Rabbi Moysi, qui omnino nititur improbare, mundum propter hominem esse factum; unde hoc quod in veteri testamento de innovatione mundi legitur, sicut patet in auctoritatibus Isaiae inductis, dicit metaphorice esse dictum; ut sicut alicui dicitur obtenebrari sol, quando in magnam tristitiam incidit, ut nesciat quid faciat (qui etiam modus loquendi consuetus est in Scriptura), ita etiam e contrario dicitur ei sol magis lucere, et totus mundus innovari, quando ex statu tristitiae in maximam exultationem convertitur. Sed hoc dissonat ab auctoritatibus et expositionibus sanctorum. Unde rationi illi inductae hoc modo respondendum est, quod quamvis corpora caelestia maxime excedant corpus hominis, tamen plus multo excedit anima rationalis caelestia corpora quam ipsa excedunt corpus humanum; unde non est inconveniens, si corpora caelestia propter hominem esse facta dicantur; non tamen sicut principalem finem, quia principalis finis omnium Deus est.

ARTICULUS IV.

Utrum elementa innovabuntur per receptionem alicujus claritatis.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod elementa non innovabuntur per receptionem alicujus claritatis. Sicut enim lux est claritas corporis caelestis propria, ita calidum et frigidum, et humidum et siccum, sunt propriae qualitates elementorum. Ergo sicut caelum innovatur per augmentum claritatis, ita debent innovari elementa per augmentum qualitatum activarum et passivarum.

2. Praeterea, rarum et densum sunt propriae qualitates elementorum, quas elementa in illa innovatione non amittent, ut dictum est. Sed raritas et densitas elementorum resistere videntur claritati, cum corpus clarum oporteat alio (1) modo condensatum esse; unde claritas aeris non videtur quod possit claritatem pati; et similiter etiam nec densitas terrae, quae pervietatem tollit. Ergo non potest esse quod innoventur per alicujus claritatis additionem.

3. Praeterea, constat quod damnati erunt in terra. Sed ipsi erunt in tenebris non solum interioribus, sed etiam exterioribus. Ergo terra non dotabitur claritate in illa innovatione, et eadem ratione nec alia elementa.

4. Praeterea, multiplicatio claritatis in elementis multiplicat calorem. Si igitur in illa innovatione erit major claritas elementorum quam nunc sit, erit etiam per consequens major caliditas; et sic videtur quod transmutentur a naturalibus suis qualitatibus, quae sunt eis secundum certam mensuram; quod est absurdum.

5. Praeterea, bonum universi, quod consistit in ordine et harmonia, dignius est quam bonum alicujus naturae singularis. Sed si creatura efficiatur melior, tollitur bonum universi: quia non remabit eadem harmonia. Ergo si corpora elementaria, quae secundum gradum suae naturae quem tenent in universo, claritatis debent esse expertia, claritatem recipiant, ex hoc magis deperiet perfectioni universi quam accrescet.

Sed contra est quod dicitur Apocalyp. 1, 21: *Vidi caelum novum et terram novam.* Sed caelum innovabitur per majorem claritatem. Ergo et terra, et similiter alia elementa.

Praeterea, corpora inferiora fuerunt in usum hominis, sicut et superiora. Sed creatura corporalis remunerabitur propter ministerium quod homini exhibuit, ut videtur dicere Glossa ad Rom. 8. Ergo etiam elementa clarificabuntur, sicut et alia corpora caelestia.

Praeterea, corpus hominis est ex elementis compositum. Ergo partes elementorum quae sunt in corpore hominis, glorificato homine, glorificabuntur per receptionem claritatis. Sed eamdem convenit esse dispositionem totius et partis. Ergo et ipsa elementa convenit claritate dotari.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sicut est ordo caelestium spirituum ad spiritus terrenos, scilicet humanos; ita etiam est ordo caelestium corporum ad corpora terrestria. Cum autem creatura corporalis sit facta propter spiritualem, et per eam regatur; oportet similiter disponi corporalia sicut spiritualia disponuntur. In illa autem ultima rerum consummatione spiritus inferiores accipient proprietates superiorum spirituum, quia homines erunt sicut Angeli in caelis, sicut dicitur Matth. 22; et hoc erit, inquantum ad maximam perfectionem deveniet id secundum quod humanus spiritus cum Angelico convenit. Unde et similiter cum corpora inferiora cum caelestibus non communicent nisi in natura lucis et diaphani, ut dicitur in 2 de Anima (text. 68); oportet corpora inferiora maxime perfici secundum claritatem. Unde omnia elementa claritate quadam vestientur: non tamen aequaliter, sed secundum modum suum. Terra enim, ut dicitur, erit in superficie exteriori pervia sicut vitrum, aqua sicut crystallus, aer ut caelum, ignis ut luminaria caeli.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut supra dictum est, innovatio mundi ordinatur ad hoc quod homo etiam sensu in corporibus quodammodo per manifesta indicia Divinitatem videat. Inter sensus autem nostros spiritualior est visus et subtilior; et

---

(1) *Nicolai*: aliquo.

ideo quantum ad qualitates visivas, quarum principium est lux, oportet omnia corpora inferiora maxime meliorari. Qualitates autem elementares pertinent ad tactum, qui est maxime materialis; et earum excessus contrarietatis magis est contristativus. Excessus autem lucis erit delectabilis, cum contrarietatem non habeat nisi propter organi debilitatem, quae tunc non erit.

Ad secundum dicendum, quod aer non erit clarus sicut radios projiciens, sed sicut diaphanum illuminatum; terra vero quamvis ex natura sua opacitatem habeat propter defectum lucis, tamen ex divina virtute in sui superficie claritatis gloria vestietur sine praejudicio densitatis ipsius.

Ad tertium dicendum, quod in loco inferni non erit terra glorificata per claritatem, sed loco hujus gloriae habebit pars illa terrae spiritus rationales hominum et daemonum; qui quamvis ratione culpae sint infimi, tamen ex dignitate naturae sunt qualibet qualitate corporali superiores. Vel dicendum, quod etiamsi sit tota glorificata, nihilominus reprobi in tenebris exterioribus erunt: quia etiam ignis inferni qui aliquid (1) eis lucebit, quantum ad aliud eis lucere non poterit, ut dist. ult. dicetur.

Ad quartum dicendum, quod claritas illa erit in istis corporalibus, sicut est in corporibus caelestibus, in quibus caliditatem non causat; quia corpora ista tunc erunt inalterabilia, sicut modo caelestia.

Ad quintum dicendum, quod non tolletur propter meliorationem elementorum ordo universi; quia etiam omnes aliae partes meliorabuntur; et sic remanebit eadem harmonia.

ARTICULUS V.

Utrum plantae et animalia remaneant in illa innovatione. — (*4 contr. Gent., cap. ult. post med.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod plantae et animalia (2) remaneant in illa innovatione. Elementis enim non debet aliquid subtrahi quod ad eorum ornatum pertinet. Sed animalibus et plantis elementa ornari dicuntur. Ergo non auferentur in (3) illa innovatione.

2. Praeterea, sicut elementa homini servierunt, ita etiam animalia et plantae et corpora mineralia. Sed elementa propter praedictum ministerium glorificabuntur. Ergo et animalia et plantae et mineralia corpora glorificabuntur.

3. Praeterea, universum remanebit imperfectum, si aliquod quod est de ejus perfectione auferatur. Sed species animalium et plantarum et corporum mineralium sunt de perfectione universi. Cum igitur non debeat dici, quod mundus in sua innovatione imperfectus remaneat, videtur quod oportet dicere, plantas et animalia remanere.

4. Praeterea, animalia et plantae habent nobiliorem formam quam ipsa elementa. Sed mundus in illa finali innovatione in melius mutabitur. Ergo magis debent remanere animalia et plantae quam elementa, cum sint nobiliora.

5. Praeterea, inconveniens est dicere quod naturalis appetitus frustretur. Sed secundum naturalem appetitum animalia et plantae appetunt esse perpetuum, etsi non secundum individuum, saltem secundum speciem; et ad hoc ordinatur eorum generatio continua, ut in 2 de Gener. (text. 59) dicitur. Ergo inconveniens est dicere, quod istae species aliquando deficiant.

Sed contra, si plantae et animalia remanebunt; aut omnia, aut quaedam. Si omnia, oportebit etiam animalia bruta quae prius fuerunt mortua resurgere, sicut et homines resurgent; quod dici non potest, quia cum forma eorum in nihilum cedat, non potest eadem numero resumi. Si autem non omnia, sed quaedam; cum non sit major ratio de uno quam de alio quod in perpetuum maneat; videtur quod nullum eorum in perpetuum manebit. Sed quidquid remanebit post mundi innovationem, in perpetuum erit, generatione et corruptione cessante. Ergo plantae et animalia penitus post mundi innovationem non erunt.

Praeterea, secundum Philosophum in 2 de Gener. (text. 55, 56 et 58), in animalibus et plantis et hujusmodi corporibus speciei perpetuitas non conservatur nisi secundum continuationem motus caelestis. Sed tunc motus caelestis deficiet. Ergo non poterit perpetuitas in istis speciebus conservari.

Praeterea, cessante fine, cessare debet id quod est ad finem. Sed animalia et plantae factae sunt ad animalem vitam hominis sustentandam; unde dicitur Gen. 9, 3: *Sicut olera virentia dedi vobis omnem carnem.* Sed post illam innovationem animalis vita in homine non erit. Ergo nec plantae nec animalia remanere debent.

Solutio. Respondeo dicendum, quod cum innovatio mundi propter hominem fiat, oportet quod innovationi hominis conformetur. Homo autem innovatus de statu corruptionis in incorruptionem transiet ad statum (1) perpetuae quietis, ut dicitur 1 Corinth. 15, 53: *Oportet corruptibile hoc induere incorruptionem;* et ideo mundus hoc modo innovabitur, ut abjecta omni corruptione et transmutatione, perpetuo remaneat in quiete; unde ad illam innovationem nihil ordinari poterit nisi quod habet ordinem ad incorruptionem. Hujusmodi autem sunt corpora caelestia, elementa, et homines. Corpora enim caelestia secundum sui naturam incorruptibilia sunt et secundum totum et secundum partem; elementa vero sunt quidem corruptibilia secundum partes, et incorruptibilia secundum totum; homines vero corrumpuntur et secundum totum et secundum partes; sed hoc ex parte materiae, non ex parte formae, scilicet animae rationalis, quae post corruptionem hominis remanet incorrupta; animalia vero bruta et plantae et mineralia et omnia corpora mixta corrumpuntur et secundum totum et secundum partem, et ex parte materiae quae formam amittit, et ex parte formae quae actu non manet; et sic nullo modo habent ordinem ad incorruptionem. Unde in illa innovatione non manebunt, sed sola ea quae dicta sunt.

Ad primum ergo dicendum, quod hujusmodi corpora dicuntur esse ad ornatum elementorum, inquantum virtutes activae et passivae generales quae sunt in elementis, ad speciales actiones contrahuntur; et ideo sunt ad ornatum elementorum in statu actionis et passionis. Sed hic status in elementis non remanebit; unde nec animalia nec plantas remanere oportet.

(1) *Nicolai*: qui ad aliquid: *forte* qui quantum ad aliquid.
(2) *Al.* plantae, et alia animalia: *sic et in titulo.*
(3) *Al. deest* in.

(1) *Al.* incorruptionem transiet, et statum etc.

Ad secundum dicendum, quod nec animalia nec plantae, nec aliqua alia corpora in ministrando homini aliquid meruerunt, cum libertate arbitrii careant; sed pro tanto dicuntur quaedam corpora remunerari, quia homo meruit ut illa innoventur quae ad innovationem ordinem habent. Plantae autem et animalia non habent ordinem ad innovationem, ut praedictum est; unde ex hoc homo non meruit ut illa innoventur; quia nullus potest alteri mereri nisi id cujus est capax, nec etiam sibi ipsi. Unde etiam dato quod animalia bruta mererentur in ministerio hominis, non tamen essent innovanda.

Ad tertium dicendum, quod sicut perfectio hominis multipliciter assignatur; est enim perfectio naturae conditae, et naturae glorificatae; ita etiam perfectio universi est duplex; una secundum statum hujus mutabilitatis, altera secundum statum futurae novitatis. Plantae autem et animalia sunt de perfectione ejus secundum statum istum, non autem secundum statum novitatis illius, cum ordinem ad eam non habeant.

Ad quartum dicendum, quod quamvis animalia et plantae quantum ad quaedam alia, sint nobiliora quam ipsa elementa; tamen quantum ad ordinem incorruptionis, elementa sunt nobiliora, ut ex dictis patet.

Ad quintum dicendum, quod naturalis appetitus ad perpetuitatem, qui inest animalibus et plantis, est accipiendus secundum ordinem ad motum caeli, ut scilicet tantum in esse permaneant, quantum motus caeli durabit; non enim potest appetitus esse in effectu ut permaneat ultra causam suam. Et ideo si, cessante motu primi mobilis, plantae et animalia non remaneant secundum speciem, non sequitur appetitum naturalem frustrari.

Expositio textus.

Cum tamen virtute Divinitatis sit suscitaturus, non humanitatis. Sed contra est quod dicitur in Glossa 1 Corinth. 15, quod resurrectio Christi fuit causa nostrae resurrectionis Sed Christus secundum humanitatem resurrexit. Ergo virtute humanitatis corpora resuscitabit.

Et dicendum, quod sicut Damascenus in 3 lib. (cap. 15), dicit, humanitas Christi est quasi Divinitatis organum, sicut corpus animae; unde effectus aliquis potest attribui humanitati Christi dupliciter. Uno modo secundum se, sicut attribuitur ei tangere leprosum, et hujusmodi; alio modo inquantum est instrumentum Divinitatis; sicut attribuitur ei tactu suo leprosum mundare. Hoc autem modo attribuitur humanitati Christi sua resurrectione nostram causare, sicut tactu suo leprosum mundare. Et quia instrumentum non agit nisi in virtute principalis agentis; inde est quod dicitur Christus resuscitaturus corpora non virtute humanitatis, sed Divinitatis; quamvis sua resurrectio sit nostrae resurrectionis causa per modum quo tactus leprosi est causa mundationis.

Per Verbum Filium (1) *Dei fit animarum resurrectio, per Verbum factum in carne filium* (2) *hominis fit corporum resurrectio.* Sed contra, quia sicut resurrectio Christi dicitur esse causa resurrectionis nostrae corporalis, ita et spiritualis, ut patet per illud Rom. 4, 25: *Resurrexit propter justificationem nostram.*

Et dicendum, quod utrumque fit principaliter virtute divina, et quasi instrumentaliter per operationem humanitatis Christi; sed tamen spiritualis resurrectio appropriatur Divinitati; corporalis vero humanitati per appropriationem quamdam; ut servetur similitudo inter effectum et causam.

Filius cum Patre et Spiritu sancto eadem vita est, quae pertinet ad animam non ad corpus. Sed contra, quia omnis vita tam spiritualis quam corporalis oritur a vita divina, et imitatur eam, ut patet per Dionysium, 6 cap. de divin. Nomin.

Et dicendum, quod dicitur non pertinere ad corpus, quia corpus non potest ejus esse particeps per cognitionem (3) et amorem.

Angeli deferent ante signum crucis. Sed contra est quod signum illud crucis non habet aliquem ordinem ad incorruptionem; et ita non remanebit post illam innovationem.

Et dicendum, quod signum crucis non accipitur hic pro ipso ligno crucis dominicae, sed pro aliqua repraesentatione ipsius.

Columnae caeli pavent adventum ejus. Columnae caeli hic dicuntur Angeli qui caelos movent, quia in eorum virtute sustentatur tota efficacia caelestis actionis, cum omnia corpora negantur per spiritum vitae rationalem, ut Augustinus dicit 3, de Trinit. (cap. 4.)

Quantum luxit sol in prima conditione septem dierum ante peccatum primi hominis, tantum lucebit post judicium. Intelligenda est haec comparatio secundum commodum (4) quod homo percipit ex lumine caelestium corporum quod fuit majus ante peccatum quam post; quamvis post resurrectionem realiter magis luceant, ut dictum est.

Significat, solem et lunam his qui erunt in aeterna beatitudine, nullum lucis usum praestare. Hoc intelligendum est de usu necessitatis, ut prius dictum est.

Ne impii in tormentis sub terra positi fruantur luce eorum. Secundum hoc videtur Isidorus sensisse, quod infernus sit in alia superficie terrae; cum tamen ab aliis dicatur, quod sit in profundo terrae. Quidam vero dicunt, Isidorum etiam hoc sensisse, quod infernus sit in profundo terrae; sed quod ex alia superficie terrae sit aliquis magnus terrae hiatus, unde lumen solis ad alios qui sunt in inferno pervenire posset, si sol terram circuiret: quod utrum verum sit, omnino certum non est.

(1) Al. *filii.*
(2) Al. *per filium.*
(3) *Al.* ad cognitionem.
(4) *Al.* modum commodum.

DISTINCTIO XLIX.

De differentia mansionum in caelo et in inferno.

Post resurrectionem vero facto universo, impletoque judicio, suos fines habebunt civitates duae, una Christi, alia diaboli; una bonorum, et altera malorum; utraque tamen Angelorum et hominum. Istis voluntas, illis facultas non poterit esse peccandi, vel ulla conditio moriendi: istis in aeterna vita feliciter viventibus, illis infeliciter in aeterna morte sine moriendi potestate durantibus: quoniam utrique sine fine, sed in beatitudine isti, alius alio praestabilius; in miseria vero illi, alius alio tolerabilius permanebunt. Ex his apparet quod sicut boni differenter glorificabuntur, alii magis, alii minus; ita et mali differenter in inferno punientur. Sicut enim in domo Patris, idest in regno caelorum, mansiones multae sunt; idest praemiorum differentiae; ita et in gehenna diversae sunt mansiones, id est suppliciorum differentiae: omnes tamen aeternam poenam patientur, sicut omnes electi eumdem habebunt denarium, quem paterfamilias dedit omnibus qui operati sunt in vinea. Nomine denarii aliquid omnibus electis commune intelligitur, scilicet vita aeterna, Deus ipse, quo omnes fruentur, sed impariter: nam sicut erit differens clarificatio corporum, ita differens gloria erit animarum. Stella enim a stella, idest electus ab electo, differt in claritate mentis et corporis. Alii enim aliis vicinius clariusque Dei speciem contemplabuntur; et ipsa contemplandi differentia diversitas mansionum vocatur. Domus ergo est una, idest denarius est unus; sed diversitas est ibi mansionum, idest differentia claritatis: quia unum est et summum bonum, beatitudo et vita omnium, idest Deus ipse. Hoc bono omnes electi perfruentur, sed alii aliis plenius. Perfruentur vero videndo per speciem, non per speculum in aenigmate. Habere ergo vitam, est videre vitam, idest cognoscere Deum in specie. Unde Veritas ait in Evangelio (Joan. 17, 3): « Haec est vita ae» terna ut cognoscant te, et quem misisti Jesum Christum, » esse unum et solum verum Deum; » hoc est, habere vitam, idest cognoscere te, non est ipsa cognitio quae tu es, sed per cognitionem habere bonum quod tu es, idest vita.

Si omnes homines volunt esse beati.

Solet etiam quaeri de beatitudine, utrum eam omnes velint, et sciant quae sit vera beatitudo. De hoc Augustinus, in 13 libro de Trinit. (cap. 4), ita disserit: « Mirum est, » cum capessendae retinendaeque beatitudinis voluntas una » sit omnium, unde tanta existat de ipsa beatitudine rursus » diversitas voluntatum; non quod eam aliquis nolit, sed quod » non omnes eam norint. Si enim eam omnes noscerent, non » ab aliis putaretur esse in virtute animi, ab aliis in volu» ptate corporis, ab aliis atque aliis alibi atque alibi. Quomodo » ergo omnes amant quod non omnes sciunt? Quis potest a» mare quod nescit? sicut supra disputavi. Cur beatitudo a» matur ab omnibus, nec tamen scitur ab omnibus? An forte » sciunt omnes quae ipsa sit, sed non omnes sciunt ubi sit, » et inde contentio est? An forte falsum est, quod pro vero » posuimus, beate vivere omnes homines velle? Si enim beate » vivere est, verbi gratia, secundum animi virtutem vivere; » quomodo beate vivere vult qui hoc non vult? Nonne verius » dicimus: Homo ille non vult beate vivere, quia non vult se» cundum virtutem vivere, quod solum est beate vivere? Non » ergo omnes beate vivere volunt, immo pauci hoc volunt; si » non est beate vivere, nisi secundum virtutem animi vivere, » quod multi nolunt. Ita ne falsum erit, unde nec Cicero dubi» tavit? ait enim: Beati certe omnes esse volumus. Absit ut hoc » falsum esse dicamus. Quid ergo? An dicendum est, etiam si ni» hil aliud sit beate vivere quam secundum virtutem animi vi» vere, tamen et qui hoc non vult, beate vivere vult? Nimis » quidem hoc videtur aburdum. Tale enim est ac si dica» mus: Qui non vult vivere beate, beate vult vivere. Istam » repugnantiam quis audiat, quis ferat? Et tamen ad hanc con» trudit necessitas, si omnes beate vivere velle verum est, et » non omnes volunt sic vivere quomodo solum vivitur beate. » An illud ab iis angustiis poterit nos eruere, si dicamus, » nihil esse beate vivere nisi vivere secundum delectationem » suam; et ideo falsum non esse quod omnes beate vivere » velint, quia omnes ita volunt ut quemque delectat? Sed » id quidem falsum est. Velle enim quod non deceat, est » esse miserrimum. Nec tam miserum est te adipisci quod » velis, quam adipisci velle quod non oporteat. Quis ita cae» cus sit ut dicat aliquem ideo beatum quia vivit ut vult, » cum profecto, etsi miser esset, minus tamen esset, si (1) nihil » eorum quae perperam voluisset, habere potuisset? Mala enim » voluntate vel sola miser quisque efficitur; sed miserior cum » desiderium malae voluntatis impletur. Quapropter quoniam » verum est quod omnes homines esse beati velint, idque ar» dentissimo amore appetant, et propter hoc cetera quaecumque » appetunt; nec quisquam potest amare quod omnino quid vel » quale sit, nescit; nec potest nescire quid sit quod se velle » scit; sequitur ut omnes beatam vitam sciant. Omnes autem » beati habent quod volunt, quamvis non omnes qui habent » quod volunt, continuo sint beati. Continuo autem miseri » sunt qui vel non habent quod volunt, vel id habent quod » non recte volunt. Beatus ergo non est nisi qui et habet omnia » quae vult et nihil vult male. Ille quippe beate vivit qui vivit » ut vult, nec male aliquid vult. Cum ergo ex his duobus » constet beata vita; licet in malis sit aliquis bonus, non ta» men nisi finitis omnibus malis est beatus. Cum ergo ex hac » vita, qui in his miseriis fidelis et bonus est, venerit ad » beatam vitam, tunc erit vere quod nunc nullo modo esse » potest, ut sic homo vivat quomodo vult. Non enim ibi vo» let male vivere, aut volet aliquid quod deerit, aut deerit » aliquid quod voluerit. Quidquid amabitur aderit, nec de» siderabitur quod non aderit; et omne quod ibi erit, bo» num erit; et summus Deus summum bonum erit; et, quod » est omnino beatissimum, ita semper fore certum erit. Bea» tos autem esse se velle omnium hominum est: beatos esse » se velle omnes in corde suo vident; nec tamen omnium est » fides qua ad beatitudinem pervenitur. »

Si quid de Deo cognoscit aliquis quod ibi non intelligunt omnes.

Solet etiam quaeri, utrum aliquid de Deo cognoscat aliquis magis meritus, ut Petrus, quod non cognoscat aliquis minus meritus, ut Linus. Pluribus videtur quod omnia de Deo ad beatitudinem spectantia omnes communiter electi cognoscant, sed differenter. Nihil enim in Deo noscibile majus digniusque videtur quam eum intelligere trinum et unum. Hoc autem (2) omnes tunc per speciem cognoscent. Unde sequitur ut non sit aliquid ad beatitudinem pertinens incognitum alicui beatorum. Omnes ergo cuncta illa videbunt quorum cognitio servit beatitudini; sed in modo videndi different: alius enim alio magis, alius alio minus fulgebit.

De paritate gaudii.

Solet etiam quaeri an in gaudio dispares sint, sicut in claritate cognitionis differunt. De hoc Augustinus ait (lib. 22 de Civ. Dei cap. 30, et lib. de Virg., cap. 26, et tractat. 67 in Joan.): « Multae mansiones in una domo erunt, scilicet » variae praemiorum dignitates: sed ubi Deus erit omnia in » omnibus, erit etiam in dispari claritate par gaudium, ut » quod habebunt singuli, commune sit omnibus: quia etiam » gloria capitis omnium erit per vinculum claritatis. » Ex his datur intelligi quod par gaudium omnes habebunt, etsi disparem cognitionis claritatem: quia per claritatem, quae in singulis erit perfecta, tantum quisque gaudebit de bono alterius, quantum gauderet si in seipso haberet. Sed si par erit cunctorum gaudium, videtur quod par sit omnium beatitudo; quod constat omnino non esse. Ad quod dici potest, quod beatitudo par esset, si ita esset par gaudium, ut etiam par esset cognitio; sed quia hoc non erit, non faciet paritas gaudii paritatem beatitudinis. Potest etiam sic accipi par gaudium, ut non referatur paritas ad intensionem affectionis gaudentium, sed ad universitatem rerum de quibus gaudebitur: quia de omni re unde gaudebit unus gaudebunt omnes.

Si major sit beatitudo sanctorum post judicium.

Post hoc quaeri solet, si beatitudo sanctorum major sit futura post judicium quam interim. Sine omni scrupulo credendum est eos habituros majorem gloriam post judicium quam ante: quia et majus erit gaudium eorum, ut supra testatus est Augustinus, et amplior erit eorum cognitio. Unde Hieronymus (implicite in cap. 6 Oseae): « Peracto judicio, am-

---

(1) *Al.* et si.
(2) *Al.* enim.

» pliorem gloriam suae claritatis Deus demonstrabit electis... (1) » Si quem movet, quod opus sit spiritibus defunctorum corpora sua in resurrectione recipere, si eis potest sine corporibus summa beatitudo praeberi; difficilis quaestio est, » nec potest a nobis perfecte definiri; sed tamen dubium non » est et raptam a carnis sensibus hominis mentem, et post » mortem ipsa carne deposita non sic videre posse incommutabilem substantiam, idest Deum, sicut sancti Angeli vi» dent, sive alia latentiori causa, sive ideo quia inest ei na» turalis quidam appetitus corpus administrandi, quo retar» datur quodammodo ne tota intentione pergat in illud sum» mum caelum, donec ille appetitus conquiescat. Porro si » tale sit corpus cujus sit difficilis et gravis administratio, » sicut haec caro quae corrumpitur, multo magis avertitur » mens ab illa visione summi caeli. Proinde cum hoc cor» pus jam non animale, sed spirituale receperit aequata An» gelis, habebit perfectum naturae suae modum, obediens » et imperans, vivificata et vivificans tam ineffabili facultate, » ut sit ei gloriae quod fuit sarcinae.

(1) Quae subjunguntur, sunt Augustini lib. 13 super Gen. ad litt., cap. 35, verbis pautulum immutatis vel mutilatis, ut videre est ibi (*Ex edit. P. Nicolai*).

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de his quae pertinent ad judicium generale, in parte hac incipit determinare de praemiis et poenis quae judicium generale sequuntur; et dividitur in partes duas: in prima determinat de praemiis bonorum; in secunda de poenis malorum, 50 dist., ibi: *Hic oritur quaestio etc.* Prima autem pars dividitur in partes tres: in prima enim describit qualis erit beatitudo sanctorum, quae eis in praemium post generale judicium dabitur; in secunda ostendit quomodo ad eam consequendam omnis humanus appetitus tendat, ibi: *Solet etiam quaeri de beatitudine, utrum omnes eam velint.* In tertia qualiter eam habentes, diversimode ipsam participant, ibi: *Solet etiam quaeri, utrum aliquid de Deo cognoscat aliquis magis meritus, ut Petrus, quod non cognoscat aliquis minus meritus, ut Linus.* Circa hoc tria facit: primo ostendit diversitatem quae in beatitudine sanctorum accidit ex parte cognitionis; secundo ex parte gaudii, vel delectationis, ibi: *Solet etiam quaeri, an in gaudio dispares sint.* Tertio inquirit de augmento beatitudinis, quod accidet ex resumptione corporis, ibi: *Post hoc quaeri solet, si beatitudo sanctorum major sit futura post judicium quam interim.*

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur quinque. Primo de beatitudine. Secundo de visione Dei, in qua principaliter beatitudo consistit. Tertio de delectatione, quae formaliter beatitudinem complet. Quarto de dotibus quae in beatitudine continentur. Quinto de aureolis, quibus beatitudo perficitur et decoratur.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.° in quo sit quaerenda beatitudo; 2.° quid sit; 3.° utrum omnes eam appetant; 4.° utrum ab omnibus aequaliter participetur.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum beatitudo in bonis corporis consistat. — (1-2, *qu.* 2, *art.* 5; 3 *cont. Gent., cap.* 32, *et* 37, *in princ.*)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo in bonis corporis consistat. Quia quod a pluribus dicitur, impossibile est falsum esse totaliter, ut Commentator dicit in libr. de Anima; et Philosophus dicit in 7 Ethicor. (cap. 13, vel 14), quod *opinio non perditur, quam populi multi famant.* Sed major hominum multitudo inclinatur ad quaerendum corporales delectationes et corporalia bona quasi finem. Ergo finis humanae vitae in corporalibus bonis consistit. Finem autem humanae vitae dicimus beatitudinem. Ergo beatitudo in bonis corporis quaerenda est.

2. Praeterea, quanto aliquis finis est magis ultimus in consecutione, tanto prior est in intentione et appetitu. Sed homo prius appetit corporale bonum quam spirituale, cum ex amore corporalium rerum in amorem invisibilium manuducamur, ut Gregorius dicit (homil. 11 in Evang.). Ergo bonum corporale est ultimus finis noster. Talis autem finis est beatitudo. Ergo in bonis corporalibus beatitudo est quaerenda.

3. Praeterea, quanto aliquod bonum est communius, tanto divinius, ut patet in 1 Ethic. (cap. 1). Sed bonum corporale communius est quam spirituale: quia corporale ad plantas et animalia bruta se extendit, non autem spirituale. Ergo corporale bonum spirituali praeeminet; et ita in corporalibus bonis magis est beatitudo quaerenda.

4. Praeterea, beatitudo ab omnibus ponitur finis virtutis. Sed virtus habet finem suum non solum in bonis spiritualibus, sed etiam in corporalibus: per virtutem enim temperantiae et alias virtutes homo conservatur a nocivis etiam secundum corpus. Ergo beatitudo non solum in spiritualibus, sed etiam in corporalibus bonis est quaerenda.

5. Praeterea, secundum Philosophum in 2 Phys. (text. 58), felicitas et fortuna circa idem esse videntur. Sed bona fortunae sunt corporalia. Ergo bona in quibus consistit beatitudo et felicitas, sunt corporalia.

6. Praeterea homo ex anima et corpore constituitur. Ergo bonum hominis debet esse commune animae et corpori. Sed bonum spirituale non potest esse commune corpori; bonum autem corporale potest esse commune animae, inquantum anima de corporalibus delectatur. Ergo beatitudo, quae est bonum hominis, magis consistit in corporalibus quam in spiritualibus bonis.

Sed contra, illud quod convenit homini secundum corpus, potest esse commune sibi et aliis animalibus. Sed beatitudo aliis animalibus non potest competere. Ergo beatitudo non est quaerenda in bonis corporis.

Praeterea, beatitudo est summum bonum hominis. Ergo in praecipuis hominis bonis est quaerenda. Sed bona animae sunt nobiliora bonis (1) corporis, sicut et anima corpore nobilior. Ergo beatitudo est quaerenda in bonis animae.

(1) *Al. deest* bonis.

Praeterea, illud quod est ultima mensura, non est aliquo modo mensuratum. Ergo illud quod non potest esse bonum nisi prout est mensuratum, non potest esse mensura ultima in rebus humanis; et ita nec ultimus finis, qui est beatitudo; cum finis sit mensura imponens modum his quae sunt ad finem. Sed bona corporalia non sunt laudabilia nec bona nisi inquantum sunt mensura virtutis, ut patet per Philosophum in 2 Ethic. (cap 2 et 3). Ergo in bonis corporalibus non potest esse beatitudo.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod beatitudo magis consistat in his quae sunt voluntatis quam in his quae sunt intellectus. Quia beatitudo est summum bonum. Sed bonum est objectum voluntatis inquantum hujusmodi, non autem intellectus. Ergo beatitudo magis consistit in actu voluntatis quam intellectus.

2. Praeterea, delectatio, secundum Philosophum in 7 Ethic. (cap. 2), ad beatitudinem requiritur; unde et in graeco nomen beatitudinis a gaudio accipitur. Sed delectatio est in voluntate, sive in affectu. Ergo et beatitudo.

3. Praeterea, secundum Philosophum in 10 Ethic. (cap. 8 vel 10), in actu nobilissimae virtutis consistit felicitas sive beatitudo. Sed caritas est excellentissima omnium virtutum, ut patet per Apostolum 1 Corinth. 13. Ergo cum caritas sit in voluntate, ibi quaerenda est beatitudo.

4. Praeterea, sicut anima imperat corpori, ita voluntas imperat intellectui, et per consequens est eo superior. Sed beatitudo magis ponitur in bonis animae quam corporis, quia anima est superior corpore. Ergo eadem ratione magis debet poni in voluntate quam in intellectu.

5. Praeterea, beatitudo hominis consistit in perfecta conjunctione ad Deum. Sed perfectius homo conjungitur Deo per voluntatem quam per intellectum; unde dicit Hugo de Sancto Victore, 7 cap. cael. Hier. (super illud: *Mobile, et acutum etc.*): *Dilectio supereminet scientiae, et major est intelligentia. Plus enim Deus diligitur quam intelligatur; intrat dilectio ubi scientia foris est.* Ergo beatitudo consistit magis in dilectione quam in cognitione, et in volunte quam in intellectu.

Sed contra est quod dicitur Joan. 17, 3: *Haec est vita aeterna ut cognoscant te verum Deum, et quem misisti Jesum Christum.* Sed vita aeterna est ipsa beatitudo. Ergo beatitudo in cognitione consistit.

Praeterea, 1 Corinth. 15, super illud: *Cum tradiderit regnum Deo et Patri*, dicit Glossa (ex Augustino): *Idest, cum perduxerit credentes ad contemplationem Dei Patris, ubi est finis omnium, requies sempiterna et gaudium.* Sed hoc est beatitudo. Ergo in contemplatione intellectus beatitudo consistit.

Praeterea, Philosophus in 10 Eth.(ubi sup.) ostendit quod in contemplativae(1) virtutis actu ultima hominis beatitudo consistit. Sed hoc pertinet ad intellectum. Ergo beatitudo maxime consistit in intellectu.

Praeterea, secundum Philosophum in 1 Ethic. (cap. 5 vel 9), bonum in quo per se est sufficientia, est felicitas vel beatitudo. Sed hoc est in cognitione, ut patet Joan. 14, 8: *Domine ostende nobis Patrem, et sufficit nobis.* Ergo idem quod prius.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod beatitudo magis consistat in actu intellectus practici quam speculativi. Quanto enim aliquod bonum est communius, tanto est divinius, ut patet in 1 Ethic. (cap. 1 vel 2). Sed bonum intellectus speculativi est singulariter ejus qui speculatur; bonum autem intellectus practici potest esse commune multorum. Ergo magis consistit beatitudo in intellectu practico quam speculativo.

2. Praeterea, beatitudo est ultima perfectio hominis. Sed major est perfectio alicujus rei secundum quod est causa alterius, quam secundum quod in se perfecta existit; unde dicit Dionysius in 3 cap. caelest. Hierarch., quod omnium divinius est Dei cooperatorem fieri in reductione aliorum. Per intellectum autem speculativum homo habet perfectionem in seipso; intellectus autem practicus est causa aliorum. Ergo beatitudo magis consistit in intellectu practico quam in speculativo.

3. Praeterea, finis est conformis his quae sunt ad finem. Sed beatitudo est finis et praemium virtutum, ut in 1 Ethic. (cap. 10 vel 14) dicitur; virtutes autem magis consistunt in operatione quam in cognitione; quia scire, parum, vel nihil prodest ad virtutem, ut patet 2 Ethic. (cap. 3 vel 4.) Ergo beatitudo magis consistit in intellectu practico quam in speculativo.

4. Praeterea, beatitudo hominis consistit in eo quod est in homine nobilius. Sed intellectus practicus est nobilior speculativo, quia ipse legem ponit speculativo intellectui; per prudentiam enim legislatoris ordinatur qualiter quis discere debeat disciplinas speculativas, ut patet in 1 Ethic. (cap. 1 vel 2). Ergo beatitudo magis est in intellectu practico quam speculativo.

Sed contra, beatitudo, cum sit ultimus finis, propter seipsam quaeritur, et non propter alterum. Sed cognitio practica ordinatur ad alterum tamquam ad finem, quia ad opus, ut in 2 Metaph. (text. 3) dicitur; non autem speculativa, sed propter seipsam quaeritur, ut patet in 1 Metaphys. (text. 3). Ergo beatitudo magis consistit in intellectu speculativo quam practico.

Praeterea, beatitudo nostra consistit in hoc quod Deo conjungimur. Sed nos non conjungimur Deo per intellectum practicum, sed per speculativum. Ergo beatitudo magis consistit in intellectu speculativo quam practico.

Praeterea, in ratione beatitudinis est diuturnitas, et sufficientia, et delectatio. Sed in actu contemplativi intellectus est homo magis sufficiens sibi quam in actu intellectus practici, ad quem multis auxiliis exterioribus indiget; nullaque actio est in qua homo possit ita diu persistere sicut in contemplatione, propter remotionem a corporeis instrumentis, quorum debilitas lassitudinem inducit: neque est aliqua delectatio ita pura sicut contemplationis, quia ei nullum contrarium admiscetur, neque enim contrarium habet. Ergo beatitudo maxime in actu intellectus speculativi consistit.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod beatitudo in hac vita habeatur. Quia Matth. 5, 3, dicitur: *Beati pauperes spiritu, quoniam ipsorum est regnum caelorum;* et similiter: *Beati qui persecutionem patiuntur;* et cetera hujusmodi. Sed omnia haec in hac vita habentur. Ergo beatitudo est in hac vita.

2. Praeterea, si beatitudo non posset esse in

(1) Al. contemplatione.

hac vita, nullus beatitudinem cognosceret, nisi qui de alia vita notitiam haberet. Sed multi philosophi de beatitudine tractaverunt, futuram vitam penitus ignorantes. Ergo beatitudo potest etiam esse in hac vita.

3. Praeterea, praesens vita hominis est perfectior quam praesens vita alicujus alterius animalis. Sed vita praesens aliorum animalium includit finem ultimum eorumdem. Ergo et vita praesens hominis beatitudinem includit, qui est finis ejus.

4. Praeterea, unaquaeque res naturaliter desiderat finem suum. Sed ex desiderio finis nascitur desiderium eorum quae sunt ad finem. Illa autem praecipue sunt ordinata ad finem sine quibus ad finem perveniri non potest. Sic autem ad beatitudinem hominis mors esset ordinata, si in hac vita beatitudinem habere non posset. Ergo homo naturaliter desiderat mortem; quod experimento falsum esse sentitur, et auctoritati Apostoli contradicit, qui dicit, 2 Corinth. 5, 4: *Nolumus expoliari, sed supervestiri.* Ergo beatitudo hominis est in hac vita.

Sed contra, nullus potest esse beatus qui non habet hoc quod bene vult. Sed quilibet beatus bene et ordinate vult sua beatitudine nunquam posse privari. Ergo quicumque hoc non habet, non est vere beatus. Sed nullus hoc in hac vita habet; quia ipsam beatitudinem quam in hac vita habere posset, oportet quod ad minus mors tollat. Ergo beatitudo in hac vita haberi non potest.

Praeterea, nullus ad ultimum vitae jam pervenit, cui restat aliquid appetendum; eo quod beatitudo in se sufficientiam habeat, ut etiam Philosophus dicit (10 Ethic., cap. 6 vel 9). Sed quantumcumque aliquis sit in hac vita perfectus vel scientia vel virtute vel quocumque alio modo, adhuc ei restat aliquid appetendum, scilicet multa scire quae nescit; immo bonitas etiam suae perfectionis, quamdiu haec vita durat, certa esse non potest; cum etiam sapientissimi et perfectissimi viri per infirmitates corporales possint in insaniam devenire. Ergo beatitudo in hac vita haberi non potest.

Praeterea, beatitudo ab omnibus ponitur maximum bonum. Sed maximum bonum est quod est malo penitus impermixtum. Cum ergo vita haec absque malis esse non possit, quantumcumque aliquis sit sapiens et virtute perfectus (ut manifeste apparet varios casus hominis intuendo); videtur quod in hac vita beatitudo esse non possit.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod beatitudo, cum sit naturaliter ab omnibus hominibus desiderata, nominat ultimum humanae vitae finem. Finis autem cujuslibet rei est operatio propria, vel per operationem propriam ad finem venit. Cum autem forma propria sit in qualibet re operationis propriae principium; forma autem propria hominis, inquantum est homo, sit rationalis anima; oportet quod vel in ipsis actibus rationalis animae beatitudo consistat, vel in his ad quae homo per actus rationalis animae comparatur. Haec autem bona animae dicuntur; unde necesse est beatitudinem ponere in bonis animae, etiam secundum philosophos. Quod autem aliqui beatitudinem in bonis corporis ponunt, ex hoc provenit quod seipsos quid essent ignorabant; non enim agnoscebant se secundum id quod est in eis melius, quod eorum esse formaliter complet, sed secundum id quod de eis exterius apparet; et secundum hoc in exterioribus bonis suam beatitudinem quaesierunt.

Ad primum ergo dicendum, quod multorum opinionem non est necesse esse veram simpliciter, sed secundum partem. Multitudo autem hominum in bonis corporis beatitudinem ponentium, quantum ad hoc veram opinionem habet, quod illud quod sibi optimum aestimant, hoc suam beatitudinem esse putant; et quantum ad hoc opinio eorum vera est, scilicet quod optimum hominis est beatitudo. Non autem oportet quod sit vera quantum ad hoc quod ponunt eam in bonis corporis; quia haec opinio procedit ex falsa radice, quia scilicet aestimant se principaliter esse id quod sunt secundum corpora.

Ad secundum dicendum, quod hoc quod primo desideratur bonum corporale quam spirituale, per accidens contingit. Nostra enim cognitio ab universalioribus ad specialia procedit, ut patet 1 Physic. (text. 4); et ideo in principio nihil cognoscimus de fine hominis nisi hoc generale quod est quoddam optimum; et sicut cognoscimus, ita desideramus; et ideo inter illa bona quae primo cognitioni occurrunt aestimamus illud bonum. Priora autem in nostra cognitione sunt sensibilia; unde in principio aestimamus quasi summa bona, sensibilia bona; sed in fine quando cognitio nostra perficitur, habemus distinctam cognitionem de hominis fine, discernendo ipsum ab aliis; et tunc appetimus summum bonum ut est, scilicet in spiritualibus. Ratio autem procedit, ac si per se loquendo appetitus boni corporalis praecederet appetitum boni spiritualis.

Ad tertium dicendum, quod dupliciter aliquid dicitur esse commune. Uno modo per praedicationem; hujusmodi autem commune non est idem numero in diversis repertum; et hoc modo habet bonum corporis, communitatem. Alio modo est aliquid commune secundum participationem unius et ejusdem rei secundum numerum; et haec communitas maxime potest in his quae ad animam pertinent, inveniri; quia per ipsam attingitur ad id quod est commune bonum omnibus rebus, scilicet Deum; et ideo ratio non procedit.

Ad quartum dicendum, quod duplex est finis: scilicet finis operationis, et intentionis. Bonum ergo corporis potest esse finis virtutis, quasi quidam terminus vel effectus virtuosae operationis; non autem sicut in quo stet virtutis intentio; quia cum virtus sit perfectio animae, quae est corpore nobilior, et nihil agat propter vilius se, non potest esse quod in bono corporis intentio virtutis quiescat.

Ad quintum dicendum, quod felicitas et fortuna dicuntur aliquorum dupliciter. Uno modo sicut subjectorum; et hoc modo felicitas et fortuna sunt ejusdem; quia utrumque non nisi in rationalibus potest esse. Alio modo sicut objectorum vel materiae; et sic impossibile est quod felicitas et fortuna sint eorumdem: quia fortuna est eorum quae propter aliquid aguntur, quando aliquid praeter intentionem accidit; felicitas autem vel beatitudo est quae ab omnibus intenditur, nec ad alterum ordinatur; et ideo licet corporalia bona dicantur fortunae materialiter, non tamen sequitur quod in corporalibus bonis felicitas consistat.

Ad sextum dicendum, quod licet homo ex anima et corpore consistat, tamen esse specificum habet ex anima, non ex corpore, quia forma cujuslibet rei est principium esse ejus specifici; unde et beatitudo hominis principaliter et originaliter consistit in bonis animae. Sicut enim corpus est pro-

pter animam sicut propter finem, et materia propter formam, ut patet in 2 de Anima (text. 4 et 25 et 37), ita et bona corporis ordinantur in animae bona ut in finem: unde in bonis corporis beatitudo principaliter consistere non potest.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod beatitudinem esse in voluntate, dupliciter potest intelligi. Uno modo ita quod sit voluntatis objectum; et sic beatitudo, cum sit ultimus finis, et ex fine sit ratio boni, quod est voluntatis objectum; oportet ponere beatitudinem in voluntate esse. Alio modo ita quod sit aliquis actus voluntatis; et sic beatitudo in voluntate esse non potest. Beatitudo enim ultimum finem hominis importat. Finis autem ultimus hominis potest accipi duplex: unus in ipso, et alius extra ipsum. In ipso, sicut operatio rei dicitur esse finis ejus, cum omnis res sit propter suam operationem. Finis vero extra ipsum est, ad quod per suam operationem pertingit. Non autem quaelibet operatio potest dici finis, sed illa quae fini exteriori primo conjungit; et hoc dico quando res finem extra se habet; tunc enim oportet quod finis interior ad exteriorem ordinetur, ut sic finis exterior sit quasi finis ultimus; et finis interior, qui est operatio, sit ad illum ordinatus; sicut videmus quod res naturales per operationes quas habent, pertingunt secundum assimilationem quamdam ad divinam bonitatem, quae est earum exterior finis. Non autem est possibile ut ipse voluntatis actus sit ultimus finis alicujus; quia cum voluntatis objectum sit finis, hoc ipsum quod est velle, et quilibet alius voluntatis actus, nihil est aliud quam ordinare aliqua in finem; unde praesupponit alium finem; et ideo si ipsum velle dicatur esse volitum, oportet praesupponere ante hoc aliquid esse volitum. Non enim potest intelligi in aliqua potentia reflexio super actum suum, nisi actu suo, in quem fit reflexio, prius terminato per objectum proprium, quod sit aliud ab ipso actu potentiae illius; alias oporteret in infinitum procedere. Si enim intellectus intelligit se intelligere, oportet quod intelligat se intelligere aliquid; et si dicas quod intelligit se intelligere hoc quod est se intelligere, adhuc oportebit aliud ponere, et sic in infinitum. Patet ergo quod ipsum intelligere non potest esse primum objectum intellectus; et eadem ratione nec ipsum velle potest esse objectum primum voluntatis. Cum ergo objectum primum voluntatis sit finis ultimus, impossibile est quod aliquis voluntatis actus sit ultimus finis voluntatis. Nec etiam potest dici quod assecutio finis exterioris sit per actum voluntatis immediate; intelligitur enim esse actus voluntatis ante assecutionem finis, ut motus quidam in finem; post assecutionem vero ut quietatio quaedam in fine. Non potest autem esse quod voluntas nunc quietetur in fine in quem prius tendebat, nisi quia voluntas alio modo se habet ad finem quam prius, vel e converso. Illud ergo quod facit voluntatem hoc modo se habere ad finem ut voluntas quietetur in ipso, est ultimus finis interior qui primo conjungit exteriori fini; sicut si alicujus finis exterior sit pecuniae, finis interior erit possessio pecuniae, per quam homo se habet ad pecuniam, ut voluntas in ea quietetur. Cum ergo ultimus finis quasi exterior humanae voluntatis sit Deus, non potest esse quod aliquis actus voluntatis sit interior finis; sed ille actus erit ultimus finis interior quo primo hoc modo se habebit ad Deum, ut voluntas quietetur in ipso. Haec autem est visio Dei secundum intellectum, quia per hanc fit quasi quidam contactus Dei ad intellectum; cum omne cognitum sit in cognoscente secundum quod cognoscitur; sicut etiam corporalis tactus ad delectabile corporeum inducit quietationem affectus. Et ideo ultimus finis hominis est in actu intellectus; et ita beatitudo, quae est ultimus finis hominis, in intellectu consistit. Tamen id quod est ex parte voluntatis, scilicet quietatio ipsius in fine, quod potest dici delectatio, est quasi formaliter complens rationem beatitudinis, sicut superveniens visioni, in qua substantia beatitudinis consistit; ut sic voluntati attribuatur et prima habitudo ad finem, secundum quod assecutionem finis appetit, et ultima, secundum quod in fine jam assecuto quietatur.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa ostendit quod beatitudo sit in voluntate sicut suum objectum, non autem quasi ejus actus.

Ad secundum dicendum, quod delectatio requiritur ad beatitudinem quasi forma completiva beatitudinis: quia delectatio perficit operationem ut quidam finis superveniens; velut si juvenibus superveniat pulchritudo, quae juventutem decorat, ut dicitur 10 Ethic. (cap. 4, vel 6.)

Ad tertium dicendum, quod caritas pro tanto dicitur esse altior virtus ceteris quae sunt in via, quia ipsa est quae ordinat omnes in Deum; ipsa est etiam cujus erit in patria ultima quietatio in Deum. Hoc tamen non dat ei quod actus ejus sit substantia ipsa beatitudinis; sed vel inclinatio quaedam in ipsam, sicut in statu viae, vel quietatio in ipsa, sicut in statu patriae.

Ad quartum dicendum, quod actus corporis non potest pertingere ut assequatur bonum animae; sed actus intellectus potest pertingere ad assequendum bonum quod voluntas appetit; et ideo non est simile.

Ad quintum dicendum, quod per affectum homo perfectius Deo conjungitur quam per intellectum, inquantum conjunctio quae est per affectum, supervenit perfectae conjunctioni quae est per intellectum, perficiens et decorans eam; sed tamen oportet quod prima conjunctio sit semper per intellectum. Dilectio enim prius inclinat in conjunctionem perfectam appetendam, quam intellectus perfecte conjungat, quamvis non prius quam intellectus quoquomodo cognoscat, eo quod appetitus non potest esse incogniti omnino; et ideo dicit Hugo, quod scientia foris manet, ubi dilectio intus est.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sicut ex jam dictis patet, secundum hoc in actu intellectus beatitudo hominis constituitur quod per ipsum est prima conjunctio hominis ad suum ultimum finem exteriorem, cui intellectus conjungitur, inquantum cognoscit ipsum. Illud autem quod est cognitum per intellectum practicum, non potest esse ultimus finis exterior, quia cognitio intellectus practici ordinatur ad cognitum sicut causa ad effectus. Effectus autem alicujus non potest esse ultimus finis ejus, quia perfectio causae non dependet ab effectu, sed e converso; et ideo impossibile est quod beatitudo in actu intellectus practici consistat, sed solum in actu intellectus speculativi; et inde est quod omnis cognitio practica est propter aliquod aliud appetibile; sed cognitio speculativa magis appetitur propter seipsam.

Ad primum ergo dicendum, quod bonum cui

intellectus speculativus conjungitur per cognitionem, est communius bono cui conjungitur intellectus practicus, inquantum intellectus speculativus magis separatur a particulari quam intellectus practicus cujus cognitio in operatione perficitur, quae in singularibus consistit. Sed hoc est verum quod assecutio finis, ad quem pervenit intellectus speculativus, inquantum hujusmodi, est propria assequenti; sed assecutio finis quem intellectus practicus intendit, potest esse propria et communis, inquantum per intellectum practicum aliquis se et alios dirigit in finem, ut patet in rectore multitudinis; sed aliquis ex hoc quod speculatur, ipse singulariter dirigitur in speculationis finem. Ipse autem finis intellectus speculativi tantum praeeminet bono intellectus practici quantum singularis assecutio ejus excedit communem assecutionem boni intellectus practici; et ideo perfectissima beatitudo in intellectu speculativo consistit.

Ad secundum dicendum, quod perfectius est habere aliquam perfectionem et transfundere ipsam in alterum, quam solum habere eam in seipso. Non enim alio modo intelligi potest comparatio dictarum perfectionum; eo quod perfectio alicujus ut est causa, non potest esse, nisi simul sit perfectio ejus in seipso (1). Contingit autem majorem esse perfectionem alicujus prout in se perfectum est, quam secundum quod est causa alterius, quando non eamdem perfectionem communicat, vel non tantam sicut habet; sicut major est perfectio quae consideratur in Deo secundum quod in se consistit, quam secundum quod alia (2) causat; et sic major est perfectio speculatoris inquantum in se in speculando perfectus est, quam fabri inquantum facit cultellum. Perfectior autem esset ille qui speculando alios speculatores aequaliter sibi constitueret, quam ille qui ipse solus posset speculari.

Ad tertium dicendum, quod finis et ea quae sunt ad finem, non oportet esse conformia, quasi sint unius generis; sed oportet ibi esse conformitatem proportionis, ut scilicet ea quae sunt ad finem, sint proportionata ad finem inducendum; et hoc modo virtutes conformantur beatitudini, quia ad beatitudinem inducunt per modum dispositionis et meriti.

Ad quartum dicendum, quod intellectus speculativus simpliciter practico nobilior est, cum sit propter seipsum, practicus vero propter opus: nec intellectus practicus legem ei ponit: non enim dirigitur intellectus speculativus in judicando de veritate rerum secundum aliquam legem ab intellectu practico positam; sed intellectus practicus legem ponit propter intellectum speculativum, ut dicit Philosophus in 6 Ethic. (cap. 2), dum ordinat qualiter aliquis ad perfectionem speculativi intellectus debeat pervenire; et ex hoc ostenditur intellectus practicus esse subveniens speculativo.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod sicut in rebus naturalibus se habet motus ad terminum, ita in voluntariis se habet appetitus finis, et eorum quae propter finem appetuntur, ad consecutionem finis; et ideo sicut quando res naturalis pervenit ad terminum, cessat motus ejus; ita voluntas cum habet quod quaerit, appetitus ejus desistit, conversus in amorem vel delectationem. Beatitudo ergo cum sit finis ad quem referuntur omnia desideria, oportet quod sit tale aliquid, quo habito nihil ulterius desiderandum restet. Quilibet autem naturaliter esse desiderat, et permanere in bono quod ipse habet; et ideo ab omnibus beatitudo tale aliquid esse ponitur quod immobilitatem habeat et perpetuitatem. Sed de immobilitate et perpetuitate beatitudinis humanae aliqui diversimode judicaverunt. Quidam enim dixerunt, quod de ratione humanae beatitudinis non erat perpetuitas absolute, sed perpetuitas respectu vitae hominis. Nec tamen in hac perpetuitate consideranda est immobilitas quae privaret potentiam ad immutationem, sed quae tantum privaret immutationis actum. Et haec fuit opinio Platonis, ut tangitur 1 Ethic. (cap. 10, vel 11.) Posuit enim, illum hominem esse beatum in hac vita, cujus beatitudo continuatur usque ad mortem ipsius. Sed quia conditio hominis, quantumcumque perfecti, in hac vita mutari potest, et de contingenti futuro non possumus habere certum judicium; ideo de nullo homine ante mortem scire possumus, an sua perfectio continuetur sibi usque ad finem; sed in ejus fine sciri poterit, si usque ad finem continuata est; et ita nullus potest dici beatus nisi in morte sua. Hanc autem positionem Philosophus improbat: quia inconveniens est ponere quod aliquis debeat dici beatus quando non est, et quod non possit dici quando est (1). Si ergo beatitudo est in vita ista; si aliquis est beatus, dum vivit, beatus est; cum autem mortuus est, beatus non esset; et ita magis potest dici beatus cum vivit quam cum mortuus est. Unde Philosophus ibidem ponit aliam sententiam de beatitudine, sive de felicitate; ut scilicet dicatur, quod beatitudo, secundum suam perfectam rationem, perpetuitatem et immobilitatem absolutam habeat. Sed secundum perfectam rationem beatitudo non est possibilis homini accidere; sed possibile est hominem esse in aliqua participatione ipsius, licet modica, et ex hoc eum dici beatum; et ideo non oportet hominem beatum esse perpetuum et immutabilem simpliciter, sed secundum conditionem humanae naturae; unde subjungit: *Beatos autem ut homines*. Talis autem immutabilitas accidit homini quando sunt in ipso firmati habitus virtutum, ut non de facili possit deflecti ab actu secundum virtutem. Sed ista etiam positio non videtur esse rationabilis. Ab omnibus enim communiter ponitur quod felicitas, sive beatitudo, est bonum rationalis vel intellectualis naturae; et ideo oporteret quod ubi invenitur natura rationalis vel intellectualis per essentiam, et non solum per participationem, etiam beatitudo ponatur per essentiam, et non per participationem; et ideo cum in homine sit non solum aliqua redundantia intellectus, sicut est in brutis quaedam redundantia rationis, inquantum participant aliqua prudentia, ut in eorum moribus apparet, sed est in eis ratio et intellectus per essentiam; oporteret ponere quod ad veram beatitudinem quandoque pervenire possit, et non tantum ad aliquam beatitudinis participationem; alias appetitus naturalis intellectualis naturae quae est in homine, frustraretur. Beatitudo autem vera non potest poni in hac vita propter mutabilitates varias quibus homo subjacet; unde necesse est beatitudinem quae est finis humanae vitae, esse post hanc

(1) *Al.* in seipsa.
(2) *Al.* aliam.

(1) *Al.* quod non est.

vitam. Et hoc quidem concesserunt omnes philosophi qui posuerunt animam, quae est forma humani corporis, esse intellectum per essentiam: posuerunt enim animam immortalem. Illi vero qui posuerunt animam, quae est forma humani corporis, non esse intellectum per essentiam, sed in ea esse refulgentiam quamdam intellectus qui est separatus, et unus communis omnibus, ponunt animam, quae est corporis forma, esse corruptibilem, nec pervenire ad perfectam beatitudinem, sed solum ad aliquam beatitudinis participationem, qualis dicta est. Sed haec opinio absurda est, ut patuit distinctione 16, 2 libri, quaest. 2, art. 1. Et ideo simpliciter concedimus veram hominis beatitudinem esse post hanc vitam. Non negamus tamen quin aliqua beatitudinis participatio in hac vita esse possit, secundum quod homo est perfectus in bonis rationis speculativae principaliter, et practicae secundario; et de hac felicitate Philosophus in lib. Ethic. determinat, aliam, quae est post hanc vitam, nec asserens nec negans.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut dictum est in 3 lib., distinct. 27, beatitudines ibi dicuntur actus quidam perfectarum virtutum, secundum quos homo est in quadam participatione et similitudine futurae beatitudinis, quae est vera beatitudo.

Ad secundum dicendum, quod illi philosophi qui futuram vitam non posuerunt, de beatitudine loquentes, non locuti sunt de vera beatitudine, sed de participatione beatitudinis, sicut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod finis humanae vitae plus superat finem vitae aliorum animalium, quam vita superat vitam; et ex hoc ipsa vita hominis est nobilior quod ad nobiliorem finem ordinatur; unde non oportet quod includat ultimum finem suum, sicut vita aliorum animalium includit.

Ad quartum dicendum, quod quamvis homo naturaliter desideret finem, non tamen naturaliter desiderat ea quae sunt ad finem; sed ea desiderat appetitu rationali, consiliando de eis, et eligendo ipsa. Nec est inconveniens, aliquid quod secundum se est odibile, esse appetibile in ordine ad finem; sicut sectio membri est appetibilis propter sanitatem; et hoc modo mors, quam naturaliter quilibet refugit, est appetibilis propter beatitudinem. sicut dicitur Philip. 1, 23: *Desiderium habens dissolvi, et esse cum Christo.*

ARTICULUS II.

Utrum beatitudo sit quid increatum.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod beatitudo sit quid increatum. Primo per hoc quod dicit Boetius in 3 de Consol. (pros. 10), quod beatitudo est ipsa Divinitas; unde concludit quod omnis beatus est Deus.

2. Praeterea, quod per superabundantiam dicitur, uni soli convenit. Sed Deus est summum bonum, cum sit omnis bonitatis causa; beatitudo etiam est summum bonum:, cum ab omnibus tamquam finis ultimus desideretur. Ergo beatitudo est ipse solus Deus.

3. Praeterea, illud quod propter se tantum desiderabile est, habet rationem fruibilis, ut patet per Augustinum (lib. 1 de Doct. Christ., cap. 4). Sed beatitudo est tantum propter se appetibilis, ut patet per Philosophum in 1 Ethic. (cap. 5). Ergo beatitudine fruendum est. Sed solo Deo fruendum est, ut patet per Augustinum in 1 de Doctrina christiana (ubi sup.). Ergo solus Deus est beatitudo.

4. Praeterea, de ratione beatitudinis est quod sit in ea sufficientia. Sed in solo Deo sufficientiam invenit appetitus humanus; unde Augustinus dicit in libro Confessionum (1, cap. 1): *Inquietum est cor nostrum donec perveniat ad te.* Ergo solus Deus est ipsa beatitudo.

5. Praeterea, omne quod inest nobis, vel inest nobis essentialiter, vel est accidens. Sed beatitudo non est de essentia hominis: quia sic omnis homo, et semper, esset beatus. Ergo si est aliquid in homine, erit accidens. Sed accidens non potest esse finis substantiae, cum substantia sit nobilior accidente. Ergo impossibile est beatitudinem aliquid esse in nobis; et ita erit aliquid increatum.

Sed contra est, quod sicut justitiae participatione dicuntur homines justi, ita per beatitudinis participationem dicuntur homines beati, ut patet per Boetium in 3 de Consolat. (pros. 10). Sed justitia est aliquid creatum in nobis. Ergo et beatitudo.

Praeterea, felicitas addita numero bonorum est eligibilior, ut patet per Philosophum in 1 Ethic. (cap. 8 et 9). Sed Deus quocumque addito non est eligibilior. Ergo felicitas est aliquid aliud quam Deus; et ita est aliquid creatum in nobis.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod felicitas non sit actus. Quia secundum Boetium in 3 de Consol. (pros. 2), *beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus.* Sed status non nominat actum. Ergo beatitudo non est actus.

2. Praeterea, actuum nostrorum non sumus causa. Si ergo beatitudo in actu nostro constaret, nos essemus causa nostrae beatitudinis; quod est absurdum.

3. Praeterea, si aliquid quod est in nobis sit ultimus finis, hoc erit praecipue illud quod nunquam proper aliud quaeritur. Sed delectatio non quaeritur propter aliud, sed propter seipsam. Ergo in delectatione maxime consistit beatitudo. Sed delectatio non est actus, sed passio. Ergo felicitas non est actus.

4. Praeterea, ab uno agente et secundum unum habitum possunt esse actus diversi. Si ergo beatitudo esset actus essent ejusdem beati diversae beatitudines; quod est absurdum.

5. Praeterea, beatitudo viae est quaedam similitudo beatitudinis patriae. Sed beatitudo viae non potest dici actus: quia sic dormientes amitterent beatitudinem. Ergo beatitudo patriae non est actus.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 1 Ethic. (ubi sup.), quod felicitas est operatio secundum perfectam virtutem.

Praeterea, illud propter quod est res, est ultimus finis. Sed omnis res est propter suam operationem, ut dicitur in 2 Caeli et Mundi (text. 17). Ergo operatio propria hominis est ultimus finis ejus; et ita beatitudo ipsius est actus quidam.

Praeterea, homo secundum hoc beatus est quod ad Dei similitudinem maxime pertingit. Sed secundum hoc quod actu agit, maxime Deo assimilatur, quia sic est maxime in actu remotus a potentiali-

tate. Ergo beatitudo hominis consistit in ejus operatione.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod beatitudo hominis non sit idem quod vita aeterna. Vivere enim viventibus est esse, ut dicitur in 2 de Anima (text. 37). Sed beatitudo, secundum Philosophum, non consistit in essendo, sed in operando. Ergo beatitudo hominis non est aliqua vita.

2. Praeterea, ratio vitae in motu consistit, ut patet per Commentatorem in lib. de Causis. Sed beatitudo includit in sui ratione intransmutabilitatem. Ergo beatitudo non est idem quod vita aeterna.

3. Praeterea, beatitudo est homini communicabilis. Sed aeternitas vitae non potest ei communicari: quia quod in tempore factum est, non potest esse aeternum. Ergo vita aeterna non est idem quod beatitudo.

4. Praeterea, quaecumque in perpetuum durant, quodammodo vitae aeternitatem participant, secundum quod aeternum largo modo accipitur pro perpetuo. Sed damnati in perpetuum durabunt in ignem aeternum missi, ut patet Matth. 25; non autem habebunt beatitudinem, sed summam miseriam. Ergo beatitudo et vita aeterna non sunt idem.

Sed contra, id quod est finis humanae vitae, est beatitudo. Sed vita aeterna est finis humanae vitae, ut patet Rom. 6, 22: *Habetis fructum vestrum in sanctificationem, finem vero vitam aeternam.* Ergo etc.

Praeterea, ultima beatitudo hominis consistit in visione Dei, ut ex supra dictis patet. Sed in hoc consistit vita aeterna, ut patet Joan. 17, 3: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum.* Ergo beatitudo est idem quod vita aeterna.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod beatitudo sit idem quod pax. Primo per hoc quod in Psal. 147, 14, dicitur: *Qui posuit fines tuos pacem.* Sed finis civitatis Dei, de qua ibi loquitur, est beatitudo. Ergo beatitudo est idem quod pax.

2. Praeterea, Augustinus dicit, 19 de Civ. Dei (cap. 11): *Possumus dicere finem bonorum nostrorum esse pacem, sicut et aeternam vitam.* Sed vita aeterna est idem quod beatitudo. Ergo et pax.

3. Praeterea, illud quod naturaliter desideratur ab omnibus et propter quod alia aguntur, videtur esse hominis beatitudo. Sed pacem omnes desiderant, et propter ipsam agunt quae agunt, ut Augustinus dicit (ubi sup., cap. 12), et Dionysius (2 cap. de div. Nom.). Ergo pax est ipsa beatitudo.

4. Praeterea, pax quietem quamdam importat. Sed omnis mutationis finis est quies, ut per exemplum in naturalibus ostendi potest. Ergo totius vitae nostrae mutabilis finis est pax; et sic pax est idem quod beatitudo.

Sed contra, beatitudo est operatio quaedam, secundum Philosophum (ubi sup.). Sed pax non nominat actum aliquem, sed immobilitatem tantum. Ergo pax non est idem quod beatitudo.

Praeterea, pax maxime ad appetitum vel voluntatem refertur, quia est quaedam ipsius quietatio; beatitudo autem praecipue consistit in intellectu, ut supra dictum est. Ergo beatitudo non est idem quod pax.

QUAESTIUNCULA V.

Ulterius. 1. Videtur quod beatitudo non sit idem quod regnum Dei. Regnum enim, quod dicitur a regendo, ad gubernationem providentiae pertinere videtur. Sed providentia consistit in coordinatione eorum quae sunt ad finem ipsum. Ergo regnum Dei non videtur ad beatitudinem pertinere, quae est ultimus finis.

2. Praeterea, Dionysius dicit (12 cap. de div. Nom.), quod regnum est *omnis finis et legis et ordinis distributio.* Sed haec distributio non solum pertinet ad homines, sed ad omnes creaturas quibus Deus praedicta distribuit; beatitudo autem ad solas creaturas rationales. Ergo beatitudo non est idem quod regnum Dei.

3. Praeterea, regnum non importat aliquam perfectionem nisi in praesidente. Sed qui praeest in regimine regni, est unus tantum, ut patet per Philosophum in 8 Ethic. (cap. 11 vel 12). Ergo regnum Dei non dicit aliquam perfectionem nisi in ipso Deo. Sed beatitudo non solum dicit perfectionem in Deo, sed in omnibus beatis. Ergo beatitudo non est idem quod regnum Dei.

4. Praeterea, beatitudo non patitur commixtionem alicujus mali. Sed in regno Dei possunt esse aliqua mala; unde Matth. 13, dicitur, quod in fine mundi Angeli colligent de regno Dei omnia scandala. Ergo regnum Dei non est ipsa beatitudo.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 22 sermone ad Patres in eremo (1), quod tres primae petitiones in oratione dominica ad futuram beatitudinem pertinent. Una autem earum est, *Adveniat regnum tuum.* Ergo regnum Dei ad beatitudinem pertinet.

Praeterea, illud quod promittitur sanctis in praemium, est beatitudo. Sed regnum Dei est hujusmodi, ut patet Matth. 5, 10: *Beati qui persecutionem patiuntur propter justitiam, quoniam ipsorum est regnum caelorum.* Ergo regnum caelorum est ipsa beatitudo.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod bonum quod omnia concupiscunt, est esse, ut patet per Boetium in lib. de Consolat. (3, pros. 2); unde ultimum desideratum ab omnibus est esse perfectum, secundum quod est possibile in natura illa. Omne autem quod habet esse ab alio, perfectionem sui esse ab alio habet: quia tanto perfectius esse recipit unumquodque, quanto verius conjungitur essendi principio; unde inferiora corpora propter longe distare a primo principio, esse corruptibile habent, ut patet 2 de Generat. (text. 59). Et ideo ultimus finis cujuslibet rei habentis esse ab alio est duplex: unus exterius, secundum scilicet id quod est desideratae perfectionis principium; alius interius, scilicet ipsa sua perfectio, quam facit conjunctio ad principium. Unde cum beatitudo sit ultimus hominis finis, duplex erit beatitudo. Una quae est in ipso; scilicet quae est ultima ejus perfectio, ad quam possibile est ipsum pervenire; et haec est beatitudo creata. Alia

---

(1) Qui Augustini tamen non sunt, etsi non desint etiam nunc qui eos illi vindicare contendant, sed inani conatu (*Ex edit. P. Nicolai*).

vero est extra ipsum, per cujus conjunctionem praemissa beatitudo in ea causatur; et haec est beatitudo increata, quae est ipse Deus.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut ipse Deus est bonus per essentiam suam; omnia vero alia sunt bona per participationem, ut dicitur in libro de Hebdomadibus; ita ipse solus Deus est beatitudo per suam essentiam, alii vero beati sunt participatione; unde beatitudo creata est quaedam participatio et similitudo beatitudinis increatae; non est tamen essentialiter beatitudo, quasi faciens homines per essentiam suam beatos; et sic intelligenda est auctoritas Boetii.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo creata non est summum bonum simpliciter, sed summum bonum inter bona humana; sed Deus est summum bonum simpliciter; et ideo ratio non sequitur.

Ad tertium dicendum, quod duplex est diligibile: unum quod diligitur per modum benevolentiae, quando volumus bonum alicujus propter seipsum; sicut diligimus amicos, etiam si nihil ex eis nobis debeat accidere. Aliud quod diligitur dilectione (1) concupiscentiae; et hoc est vel bonum quod in nobis est, vel quia ex eo in nobis aliquod bonum fit: sicut diligimus delectationem, vel vinum, inquantum facit delectationem. Quidquid autem diligitur dilectione concupiscentiae, non potest esse ultimum dilectum, cum ad bonum alterius referatur, ejus scilicet qui concupiscitur; sed illud quod diligitur amore benevolentiae, potest esse ultimum dilectum. Beatitudo ergo creata quae in nobis est, non diligitur nisi dilectione concupiscentiae; unde ejus dilectionem referimus ad nos, et per consequens referimus eam in Deum, cum et nos in Deum referre debeamus; et ita non potest esse ultimum dilectum; est tamen ultimum concupitum ex hoc ipso quod est maximum bonum, quod nobis ex conjunctione ad Deum provenit; et ideo dicitur esse propter se quaesitum vel desideratum; utrumque enim importat aliquid ultimum in his quae diliguntur amore concupiscentiae. Etsi enim Deus concupiscatur, tamen idem est concupiscere Deum et maximum bonorum, quod nobis ex Deo provenit; sicut idem est concupiscere vinum et effectum vini in nobis, puta delectationem.

Ad quartum dicendum, quod in solo Deo invenitur sufficientia sicut in principio omnis boni, quod quaerit appetitus; sed ex divino munere invenitur sufficientia quoad ipsos in illis quibus a Deo confertur ut omnia bona sufficienter habeant.

Ad quintum dicendum, quod quamvis omne accidens, inquantum hujusmodi, sit substantia ignobilius; tamen aliquod accidens quantum ad aliquid potest esse substantia dignius. Potest enim accidens considerari dupliciter. Uno modo secundum quod inhaeret subjecto, ex quo habet rationem accidentis; et sic omne accidens substantia indignius est. Alio modo potest considerari in ordine ad aliquid extra; et sic aliquod accidens potest esse substantia nobilius, inquantum per ipsum substantia aliqua conjungitur alicui nobiliori se; et hoc modo beatitudo creata, et gratia, et hujusmodi, sunt aliquid nobilius natura animae cui inhaerent. Est etiam aliqua consideratio secundum quam omne accidens nobilius est, inquantum scilicet substantia comparatur ad accidens sibi inhaerens sicut potentia ad actum.

(1) *Al.* delectatione.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut ex dictis patet, ultimus finis rei in ipsa re acceptus, est id per quod conjungitur res suo fini exteriori, qui est principium suae perfectionis. Deo autem, qui est ultimus finis rerum, res dupliciter conjungi possunt. Uno modo per modum assimilationis, ut sic dicatur illa res esse Deo conjunctissima quae est Deo simillima; et secundum hoc oportet illud in unaquaque re esse ultimum ejus finem, secundum quod maxime Deo assimilatur. Unumquodque autem secundum hoc ad Dei similitudinem accedit quod est actu, recedit vero secundum quod est in potentia; et illud per quod res maxime est in actu, est ejus ultimus finis. Alio modo pertingendo ad ipsum Deum: quae quidem conjunctio soli creaturae rationali est possibilis, quae potest ipsi Deo conjungi per cognitionem et amorem, eo quod Deus est objectum operationis ejus, non autem operationis alicujus alterius creaturae. Quocumque autem modo consideretur ultima perfectio hominis, quae est ejus finis, oportet eam ponere in genere actus. Si enim consideremus modum conjunctionis ad Deum, quae est communis omnibus creaturis, cum res magis sit in actu secundum quod est operans, quam secundum quod est potens operari; erit ultima perfectio uniuscujusque rei sua operatio perfecta: unde res esse dicitur propter suam operationem. Similiter si consideremus conjunctionem quae est propria rationalis creaturae, ultima perfectio hominis in operatione consistit: habitus enim non conjungitur objecto nisi mediante actu; et ideo oportet quod beatitudo in genere actus ponatur. Tamen haec secunda consideratio propinquius, inducit in considerationem beatitudinis quam prima, quia beatitudo non est nisi rationalis creaturae.

Ad primum ergo dicendum, quod in quolibet ordine omnia quae sunt ad finem, cooperantur ad ultimum finem; unde cum perfecta hominis operatio sit ultimus finis ejus, sicut et uniuscujusque rei: omne bonum hominis cooperatur ad perfectam operationem ipsius; sicut ad perfectam operationem hominis in hac vita cooperantur habitus quibus actus (1) informantur; et alia bona naturalia sicut principia actuum, et bona exteriora sicut instrumentaliter necessaria ad perfectam operationem. Ita ergo omnium bonorum congregatio ponitur esse beatitudo, inquantum omnia bona congregata coadjuvant ad operationem perfectissimam hominis, quae est essentialiter ipsa beatitudo. Praedicta etiam bona omnia ordinantur ad beatitudinem patriae, secundum quod per eorum usum meremur; et quamvis non omnia in beatitudine illa maneant per seipsa, manent tamen in sibi succedentibus, sicut fidei succedit sufficientia bonorum aeternorum.

Ad secundum dicendum, quod in actu duo consideranda sunt; scilicet substantia actus, et forma ipsius, a qua perfectionem habet actus. Ergo secundum substantiam principium est naturalis potentia; sed secundum formam suam principium est ejus habitus. Si ergo habitus ille sit acquisitus, totaliter nostri actus causa erimus; si vero sit (2) infusus, erit ejus perfectio a causa exteriori, quae habitum causat. Actus autem noster non ponitur esse beatitudo, nisi ratione suae perfectionis, ex

(1) *Al.* actu.
(2) *Al.* fuit.

qua habet quod fini exteriori nobilissime conjungatur; et ideo nostrae beatitudinis non sumus nos causa, sed Deus.

Ad tertium dicendum, quod duplex est delectatio. Una quae praecedit assecutionem finis, et haec est ordinabilis in aliud: potest enim ordinari ad perfectam operationem, inquantum videlicet illa in quibus delectamur, attentius (1) agimus. Alia delectatio est quae consequitur assecutionem finis; et illa efficitur per operationem quae fini conjungit: et ideo haec delectatio non est ipsa beatitudo, sed quaedam beatitudinis perfectio, et forma, ut supra dictum est.

Ad quartum dicendum, quod multitudo actuum ab eodem habitu procedentium respectu ejusdem objecti non causatur nisi ex interruptione temporis: et ideo in beatitudine perfecta, ubi non erit aliqua interruptio, sed continua operatio, non erit nisi una beatitudo.

Ad quintum dicendum, quod, sicut supra dictum est, beatitudo viae non est perfecta beatitudo, sed quaedam participatio beatitudinis; et ideo non semper est in actu, sed quandoque est in habitu: unde dormiens non potest dici beatus quantum ad id quod tunc habet, sed inquantum ipsa operatio est in eo habitualiter. Secundum enim quod effectus sunt in suis causis, sic operationes sunt in habitibus.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod vita dicitur dupliciter. Uno modo ipsum esse viventis; quia, ut in 2 de Anima (text. 37) dicitur, vivere viventibus est esse. Ex hoc autem dicitur aliquid vivens quod potest seipsum movere secundum aliquam actionem: unde et plantae dicuntur vivere ex hoc quod movent se secundum augmentum; et animalia ulterius, inquantum movent se secundum locum, et inquantum movent se ad sentiendum; in homine autem ulterius, inquantum potest se movere ad volendum et intelligendum. Cujuslibet autem potentiae perfectio est suus actus: unde secundo translatum est nomen vitae ad significandum operationem ad quam aliquis seipsum movet, sicut sentire dicitur vita animalis, et intelligere vita hominis: et secundum hunc modum unusquisque illam operationem suam vitam reputat cui maxime intendit, quasi ad hoc sit totum esse suum ordinatum; secundum quem modum loquendi dicitur: Iste ducit talem vel talem vitam: et sic Epicurei posuerunt beatitudinem esse vitam voluptuosam. Operatio autem non mensuratur tempore nisi secundum quod est motui adjuncta: unde et operationes quae non adjunguntur motui, sed termino motus, non mensurantur tempore, sed instanti, ut patet de illuminatione. Et ideo si est aliqua operatio omnino transcendens motum, talis operatio non mensurabitur tempore, sed mensura quae est supra tempus. Visio autem Dei, quae ponitur esse beatitudo hominis, non potest esse actio tempore mensurata secundum seipsam, cum non sit successiva; nec ex parte videntis aut visi, cum utrumque sit extra motum: unde sicut nec tempore, ita nec instanti, quod est terminus temporis, mensurari potest. Non potest etiam mensurari aevo: quia aevum, secundum quod ab aeternitate distinguitur, pertinet ad creaturas immutabiles; haec autem visio excedit naturalem potentiam creaturae, cum ad eam nulla creatura ex suis naturalibus pertingere possit: unde propria mensura ejus est ipsa aeternitas; et ideo visio Dei, quae est ipsa beatitudo, est ipsa vita aeterna.

Ad primum ergo patet responsio ex dictis.

Ad secundum dicendum, quod quamvis vita primo ex motu sit cognita, quia per motum primo viventia a non viventibus distincta sunt; tamen nomen vitae se extendit ulterius ad omnes operationes quae non sunt ab aliquo exteriori movente, sicut velle, intelligere, et hujusmodi: unde etiam ad hujusmodi operationes nomen motus transfertur, ut cum dicimus intelligere, motum esse intellectus; et velle, motum voluntatis.

Ad tertium dicendum, quod aeternitas non est communicabilis homini ita quod sit ejus mensura adaequata, vel alicujus quod in ipso est, ut probat ratio inducta. Potest tamen homini communicari secundum quamdam participationem; ut sicut homo fit particeps divinae operationis in videndo Deum, ita fiat particeps aeternitatis, qua divina operatio mensuratur; et sic ipsa ejus operatio dicitur vita aeterna.

Ad quartum dicendum, quod vita aeterna quae a sanctis habebitur, dicitur secundum participationem aeternitatis non solum quantum ad defectum finis, per quem modum etiam damnatorum poena aeterna dicitur, sed ulterius quantum ad remotionem omnis mutationis non solum in actu, quam etiam aevum excludit, sed etiam in potentia: quia sancti ex hoc quod Deo adhaerebunt, stabilitatem ex divino munere consequentur, ut scilicet transmutari non possint; quod Deus habet ex natura, ratione cujus est aeternus.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod, sicut dicit Augustinus, 19 de Civit. Dei (cap. 13), pax omnium rerum est tranquillitas ordinis: ex quo patet quod ex hoc ratio pacis assumitur quod aliquid non impeditur a recto ordine: tranquillitas enim perturbationem impedimenti excludit. Pax autem praecipue respicit illum ordinem quo voluntas in aliquid ordinatur: unde et tunc dicimus hominem pacem habere quando nihil est quod impediat ordinem suae voluntatis in aliquid; et similiter dicimus pacem esse in civitate, quando nihil est quod perturbet rectum ordinem civitatis, qui est ex voluntate gubernatoris civitatis; et secundum etiam quod inanimata appetitum naturalem habere dicuntur, ponimus unamquamque rem habere pacem, secundum quod non impeditur ab inclinatione quam habet in suum finem, quem naturaliter appetit. Operationem autem in qua beatitudo consistit, oportet esse operationem non impeditam: quia impedimentum aliquid de ejus perfectione detraheret; unde etiam delectatio quae perfectam operationem consequitur, causatur ex operatione non impedita, ut dicitur in 7 Ethic. (cap. 13 vel 14); et ideo ad beatitudinem requiritur pax, non quae sit ipsa essentia beatitudinis, sed sicut remotio eorum quae possent beatitudinem impedire. Et quia ex hoc ipso quod desideratur aliquid, contrarium ejus refugit appetitus; ideo ex hoc ipso quod omnes appetunt beatitudinem naturaliter, etiam naturaliter refugiunt beatitudinis impedimenta; et hoc est eos naturaliter desiderare pacem.

Ad primum ergo dicendum, quod pax dicitur esse finis civitatis Dei, quasi propinquissima dis-

(1) *Al.* accidentibus.

positio ad finem, quae est simul cum ipso fine; et non quasi ipsa sit per se finis.

Ad secundum dicendum similiter.

Ad tertium dicendum, quod pacem omnia desiderant, non sicut finem, sed sicut id sine quo finis haberi non potest.

Ad quartum dicendum, quod ultimus finis rei non est quies, sed operatio rei, cujus perfectio non potest esse nisi re perfecta existente; motus autem est actus imperfecti; et secundum hoc quies ad quam terminatur motus, est finis propinquior quam ipse motus; et sic motus ordinatur in quietem sicut in finem.

Solutio V. Ad quintam quaestionem dicendum, quod nomen regni a regendo est sumptum; regere autem providentiae actus est; unde secundum hoc aliquis regnum habere dicitur quod alios sub sua providentia habet; et ideo secundum hoc homines in regno Dei esse dicuntur, quod ejus providentiae perfecte subduntur. Providentiae autem est ordinare in finem. In finem autem ordinantur et ea quae distant a fine, secundum quod perducuntur ad finem; et ea quae jam assecuta sunt finem, secundum quod in fine conservantur. Et cum regula providentiae sit finis; illa perfecte providentiae subsunt quae jam in ipso fine collocantur; et ideo in eis nihil potest esse ab ordine providentiae alienum. In aliis autem quae a fine distant, secundum hoc magis vel minus divinae providentiae subsunt, secundum quod magis et minus a fine elongantur: propinquissimi sunt fini qui sunt in via ad finem. Via autem perveniendi ad finem est fides per dilectionem operans. Unde et regnum Dei, quasi antonomastice, dupliciter dicitur: quandoque congregatio eorum qui per fidem ambulant; et sic Ecclesia militans regnum Dei dicitur: quandoque autem illorum collegium qui jam in fine stabiliti sunt; et sic ipsa Ecclesia triumphans regnum Dei dicitur; et hoc modo esse in regno Dei idem est quod esse in beatitudine. Nec differt, secundum hoc, regnum Dei a beatitudine, nisi sicut differt bonum commune totius multitudinis a bono singulari uniuscujusque.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo non subest providentiae quasi ad finem ordinata, sed quia ad ipsam alia ordinantur.

Ad secundum dicendum, quod Dionysius sufficienter tangit ea quae ad regnum exiguntur, prout significat multitudinem gubernatam a providentia; ad cujus actum tria requiruntur; scilicet finis, ordo ad finem, et regula ordinis: quae quidem est duplex. Una in ordinante; et haec est lex, ex qua rectitudo ordinis procedit. Alia est in ipso ordinato, per quam fit ut rectitudo ordinis non deseratur; et haec regula est id quod causat ordinationem in finem, sive sit forma, vel virtus, vel aliquid hujusmodi; et hoc appellat Dionysius ornatum. Quamvis autem haec quatuor ad omnem creaturam possint pertinere, quia omnia a Deo sunt in finem ordinata secundum legem aeternae sapientiae, et rebus omnibus sunt datae virtutes quibus in finem tendant; specialiter tamen ad rationales creaturas pertinent, quae ad ipsum ultimum finem modo nobilissimo natae sunt pervenire, et cognoscunt rationem ordinis et finis.

Ad tertium dicendum, quod regnum importat perfectionem et in praesidente, et in eo qui subest; sed in praesidente sicut in perfectionis principio, qui suam rectitudinem aliis imponit; in eo vero qui subest, tamquam in accipiente perfectionem ab alio. Sancti autem qui sunt in patria, hoc modo divinae providentiae subduntur, quia etiam ipsi providentes fiunt sibi ipsis, vel etiam aliis secundum quod omnia alia erunt eis subjecta. Et ideo ad regnum Dei pertinent non solum ut existentes sub rege, sed etiam ut reges, qui tamen erunt sub uno summo Rege; et ideo dicitur Apocal. 5, 10: *Fecisti nos Deo nostro regnum et sacerdotes, et regnabimus super terram.*

Ad quartum dicendum, quod ibi regnum Dei accipitur Ecclesia militans, et non triumphans.

ARTICULUS III.

Utrum omnes appetant beatitudinem.
(1 *part., qu.* 7, *art.* 1; *et* 1-2, *qu.* 5, *art.* 8, *per totum.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod non omnes appetant beatitudinem. Nullus enim vult quod ignorat, ut patet per Augustinum in lib. de Trinit. (10, cap. 2), et per Philosophum, qui dicit in 3 de Anima (text. 49, et deinc.), quod objectum voluntatis est appetibile apprehensum. Sed non omnes cognoscunt beatitudinem, cum multi circa beatitudinem erraverint. Ergo non omnes appetunt beatitudinem.

2. Praeterea, quicumque appetit beatitudinem, appetit illud quod est essentialiter ipsa beatitudo. Sed ipsa beatitudo est Dei visio, quam non omnes appetunt. Ergo non omnes appetunt beatitudinem.

3. Praeterea, illud quod non potest apprehendi, non potest desiderari. Sed duo contraria esse simul, non cadit in apprehensione, ut patet 4 Metaph. (text. 9). Ergo contraria (1) simul non possunt appeti. Sed aliqui appetunt ea quae sunt beatitudini contraria, sicut illi qui appetunt peccata. Ergo non omnes appetunt beatitudinem.

4. Praeterea, peccatum est, spreto incommutabili bono, rebus mutabilibus adhaerere. Sed beatitudo est incommutabile bonum. Ergo qui peccat, eam spernit; et sic non omnes eam appetunt.

Sed contra est quod Boetius in 3 de Consol. (prosa 2), probat, quod mentibus omnium hominum veri boni cupiditas inserta est. Verum autem bonum dicit beatitudinem. Ergo beatitudo ab omnibus appetitur.

Praeterea, unicuique appetibilis est suus finis. Sed beatitudo est ultimus finis humanae vitae. Ergo omnes homines beatitudinem appetunt.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod aliquis possit miseriam appetere. Omnis enim rationalis potentia ad opposita se habet. Sed voluntas est potentia rationalis. Ergo se habet ad opposita. Beatitudini autem opponitur miseria. Ergo si potest aliquis appetere beatitudinem, potest etiam appetere miseriam.

2. Praeterea, si non potest aliquis velle miseriam, impossibile est eum velle. Ergo necesse est eum non velle. Sed necessitas coactionem vel prohibitionem importat, ut Anselmus dicit (lib. de Similitudinibus, cap. 53). Ergo voluntas cogi poterit; quod ejus repugnat libertati.

3. Praeterea, sicut beatitudo est ab omnibus

(1) *Al. additur* esse.

appetibilis, ita et esse. Sed quidam volunt non esse, ut patet de his qui seipsos interficiunt. Ergo et quidam possunt velle miseriam.

4. Praeterea, voluntas est de fine, ut dicitur 3 Ethic. (cap. 4 vel 6). Sed finis est bonum, vel apparens bonum, ut dicitur 2 Phys. (text. 31). Ergo tam bonum quam apparens bonum potest desiderari. Sed illud quod est malum, potest esse apparens bonum. Ergo miseria quantumcumque sit mala, aliquis eam velle poterit.

Sed contra est quod Augustinus in lib. de lib. Arb. (1, cap. 14), ostendit quod nullus homo potest velle esse miser.

Praeterea, sicut se habet intellectus ad primum intelligibile, ita se habet voluntas ad primum appetibile. Sed intellectus non potest assentire contrario primi intelligibilis, quod est affirmationem et negationem non esse simul veram, ut probatur 4 Metaph. (text. 9). Ergo voluntas non potest assentire miseriae, quae est contrarium sui primi appetibilis.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod nullus appetendo beatitudinem mereatur. Naturalibus enim non meremur. Sed appetitus beatitudinis est homini naturalis; alias non esset omnibus communis. Ergo nullus appetendo beatitudinem meretur.

2. Praeterea, cum meritum et demeritum sint circa idem, nullus meretur in eo quod vitare non potest, sicut nec peccat, ut dicit Augustinus (lib. 1 Retract., cap. 9). Sed homo non potest non appetere beatitudinem. Ergo nullus appetendo meretur.

3. Praeterea, nullus potest ex propriis viribus mereri vitam aeternam, sicut Pelagius dicebat. Sed homo ex propriis viribus beatitudinem appetere potest. Ergo appetendo beatitudinem non meretur.

Sed contra, eodem modo aliquis desiderat beatitudinem et Deum. Si ergo nullus desiderando beatitudinem meretur, nullus desiderando Deum merebitur; quod est absurdum.

Praeterea, caritas est principium merendi. Sed caritas principaliter respicit finem. Ergo ex motu voluntatis in ultimum finem maxime meremur; et ita in appetendo beatitudinem.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod non omne quod aliquis vult, propter beatitudinem velit. Nullus enim delectationem propter aliquid vult, ut dicitur 7 Ethic. (cap. 12 vel 13). Delectatio autem non est ipsa beatitudo, ut ex supra dictis patet. Ergo non quidquid aliquis vult, propter beatitudinem vult.

2. Praeterea, id quod potest propter beatitudinem desiderari, est ad beatitudinem (1) ordinabile. Sed multi volunt aliqua quae non sunt ordinabilia in beatitudinem, sed magis ab ea avertunt, sicut est de peccatoribus. Non ergo omne quod aliquis vult, propter beatitudinem vult.

3. Praeterea, illud quod in se nullam speciem boni habet, non potest ad beatitudinem desiderari. Sed quandoque desideratur aliquid quod nullam speciem boni habet, sicut patet per Augustinum in lib. Confess. (2, cap. 4 et 6), ubi dicit: *Id furatus sum quod mihi abundabat, et multo melius; nec ea re volebam frui quam furto appetebam; sed ipso furto et peccato . . . . et ita quaero quid me in furto delectaverit; et ecce species nulla est.* Ergo aliquid desideratur non propter beatitudinem.

4. Praeterea, mors nullo modo ad beatitudinem potest ordinari, nisi forte sub spe vitae consequendae post mortem: quia beatitudo non nisi viventis est. Sed quidam seipsos mortem pati voluerunt vel a seipsis, vel ab aliis, sub nulla spe futurae vitae. Ergo non omne quod quis vult, propter beatitudinem vult.

5. Praeterea, ex hoc hominis voluntas recta indicatur quod in rectum finem ordinatur. Si ergo quidquid desideratur, propter beatitudinem desideratur, omnis voluntas hominis est recta: quod falsum est.

6. Praeterea, propter quod aliquis vult aliquid actu, oportet actu esse cogitatum. Si ergo quidquid vult propter beatitudinem vult, in omni desiderio oportebit beatitudinem actu esse cogitatam; quod apparet esse falsum. Ergo idem quod prius.

Sed contra, in eo quod propter se desideratur, et nunquam propter aliud, stat motus desiderii. Sed illud in quo stat motus desiderii, est ultimus finis. Si ergo aliud quam beatitudo sit desideratum propter se, et nunquam propter aliquid aliud; aliud quam beatitudo erit ultimus finis; quod esse non potest. Ergo omne aliud desideratum, vel mediate vel immediate ad beatitudinis desiderium refertur.

Praeterea, Dionysius (2 cap. de div. Nomin.) dicit, quod pacem omnia desiderant, et quod propter eam agunt quaecumque agunt. Sed pax ordinatur in beatitudinem, ut ex dictis patet. Ergo quidquid desideratur, propter beatitudinem desideratur.

Solutio. I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in omni ordine mobilium et motorum oportet secundos motores ordinari in finem primi motoris per dispositionem impressam in eis a primo motore; sicut patet cum anima movet manum et manus baculum, et baculus percutit, quod est finis intentus ab anima; baculus et manus tendunt ad finem ab anima intentum per hoc quod anima in eis imprimit mediate vel immediate. Sed hoc distat in motibus naturalibus et violentis; quod in motibus violentis impressio relicta a primo motore in secundis motoribus est praeter naturam eorum; et ideo operatio consequens ex tali impressione est eis difficilis et laboriosa: sed in motibus naturalibus impressio relicta a primo motore in secundis motoribus, est eis causa naturalis; et ideo operatio hanc impressionem consequens est conveniens et suavis; et ideo dicitur Sap. 8, quia Deus omnia suaviter disponit: quia unaquaeque res ex natura sibi divinitus indita tendit in id ad quod per divinam providentiam ordinatur secundum exigentiam impressionis receptae. Et quia omnia procedunt a Deo inquantum bonus est, ut dicit Augustinus (lib. 1 de Doct. christ., cap. 22), et Dionysius (cap. 4 de div. Nom.); ideo omnia creata secundum impressionem a Creatore receptam inclinantur in bonum appetendum secundum suum modum; ut sic in rebus quaedam circulatio inveniatur; dum, a bono egredientia, in bonum tendunt. Haec autem circulatio in quibusdam perficitur creaturis, in quibusdam autem remanet imperfecta. Illae enim creaturae quae non

(1) *Al.* propter beatitudinem.

ordinantur ut pertingant ad illud primum bonum a quo processerunt, sed solummodo ad consequentium ejus similitudinem qualemcumque; non perfecte habent hanc circulationem; sed solum illae creaturae quae ad ipsum primum principium aliquo modo pertingere possunt; quod solum est rationabilium creaturarum, quae Deum ipsum assequi possunt per cognitionem et amorem: in qua assecutione beatitudo eorum consistit, ut ex dictis patet. Et ideo sicut quaelibet res alia naturaliter appetit suum bonum, ita quaelibet creatura rationalis naturaliter suam beatitudinem appetit.

Ad primum ergo dicendum, quod sicut visibile est duplex; scilicet per se, ut color, et per accidens, ut homo: ita etiam appetibile, quod est objectum voluntatis, dupliciter accipi potest; per se, et per accidens. Per se objectum voluntatis est bonum; sed per accidens est hoc vel illud bonum. Et sicut bonum, communiter loquendo, est per se objectum voluntatis; ita et summum bonum est ultimus voluntatis finis, per se loquendo: sed hoc vel illud bonum ponitur ut ultimus voluntatis finis et principale ejus objectum quasi per accidens. Beatitudo ergo quantum ad id quod in ipsa est per se voluntatis (1) principale objectum, est omnibus nota; sed quantum ad id quod accidit per se objecto, non est nota. Omnes enim cognoscunt perfectum bonum, et hoc appetunt, dum beatitudinem appetunt; sed hoc perfectum bonum esse voluptatem vel divitias, virtutem, vel quidquid hujusmodi, est per accidens; et ideo circa hoc non est inconveniens multos esse errores.

Ad secundum dicendum, quod quamvis divina visio sit ipsa beatitudo, non tamen sequitur quod quicumque appetit beatitudinem, appetat divinam visionem: quia beatitudo, inquantum hujusmodi, importat per se objectum voluntatis, non autem ipsa divina visio; sicut aliquis appetit dulce, qui tamen non appetit mel.

Ad tertium dicendum, quod quamvis aliqui appetant ea quae sunt contraria beatitudini secundum rei veritatem; tamen secundum suam aestimationem non sunt contraria, sed perducentia ad eam.

Ad quartum dicendum, quod ille qui peccat inhaerendo bonis mutabilibus sicut fini, accipit ipsas res mutabiles quasi principale appetibile et perfectum bonum; et ideo eis inhaerendo beatitudinem appetit. Sicut enim non sequitur quod aliquis appetendo beatitudinem appetat id quod secundum rei veritatem est beatitudo; ita etiam non sequitur quod aliquis spernendo id quod secundum rei veritatem est beatitudo, beatitudinem spernat: sicut non sequitur quod qui ignorat hominem, ignoret album, quamvis homo sit albus.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod operatio causae secundae semper fundatur super operatione causae primae, et praesupponit eam; et ideo oportet quod omnis operatio animae procedat ex suppositione ejus quod inditum est animae ex impressione primi agentis, Dei scilicet; et ideo videmus ex parte intellectus, quod ad nihil intelligendum anima potest procedere nisi ex suppositione illorum quorum cognitio est ei innata; et propter hoc non potest assentire alicui quod sit contrarium his principiis quae naturaliter cognoscit; et similiter oportet esse ex parte voluntatis. Unde cum ex impressione primae causae, scilicet Dei, hoc animae insit ut bonum velit; et perfectum bonum tamquam finem ultimum appetat; impossibile est quod contrarium ejus in appetitu illius cadat: et ideo nullus potest miseriam velle, vel malum, nisi per accidens; quod contingit dum appetit aliquod malum quod apprehendit ut bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod potentia rationalis se habet ad opposita in his quae ei subsunt; et haec sunt illa quae per ipsam determinantur: non autem potest in opposita illorum quae sunt ei ab alio determinata; et ideo voluntas non potest in oppositum ejus ad quod ex divina impressione determinatur, scilicet in oppositum finis ultimi; potest autem in oppositum eorum quae ipsa sibi determinat, sicut sunt ea quae ordinantur in finem ultimum, quorum electio ad ipsam pertinet.

Ad secundum dicendum, quod coactio, cum violentiam importet, et prohibitio similiter, non pertinent ad illam necessitatem quae naturam rei consequitur: quia omne violentum est contra naturam; et ideo cum naturaliter voluntas necessario feratur in beatitudinem, hoc coactionem in ipsa non ponit, nec aliquam libertatis diminutionem.

Ad tertium dicendum, quod nihil prohibet aliquid quod secundum se est appetibile, aliquo adjuncto appetibile non esse. Unde etiam esse, quod per se ab omnibus desideratur, et secundum se est bonum, aliquo adjuncto redditur malum et odibile, sicut esse in tristitia vel miseria; unde et per accidens non esse appetitur, non quidem inquantum privat esse, sed inquantum tollit illud malum quod esse odiosum reddebat. Carere autem malo bonum est; unde et qui appetit non esse, appetit illud ut bonum. Sed miseria nunquam potest accipi ut bonum, quia dicit rationem perfecti mali; et ideo nullus potest velle esse miser. Non esse autem non dicit ipsam rationem mali, sed id quod est malum; et ideo aliquo adjuncto, quod habet rationem boni, potest esse appetibile; sicut patet per Philosophum in 9 Ethic. (cap. 5), et per Hieronymum in Glossa Hierem. 20 (super illud: *Maledicta dies in qua natus sum*). Quod autem Augustinus dicit, quod nullus appetit non esse, intelligendum est per se loquendo.

Ad quartum dicendum, quod non potest aestimari quod albedo sit nigredo, quamvis possit aestimari quod id quod est album, ut homo, sit nigrum; et similiter potest aestimari ut id quod est bonum, sit malum: sed quod ipsa bonitas sit malitia, aut e converso, aestimari non potest. Et quia miseria implicat in se rationem mali, ideo non potest aestimari ut bona, et propter hoc non potest appeti.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod bonum, quod est objectum voluntatis, est in rebus, ut dicit Philosophus in 6 Metaph. (text. 8); et ideo oportet quod motus voluntatis terminetur ad rem extra animam existentem. Quamvis autem res, prout est in anima, possit considerari secundum rationem communem praetermissa ratione particulari; res tamen extra animam non potest esse secundum communem rationem nisi cum additione propriae rationis; et ideo oportet, quantumcumque voluntas feratur in bonum, quod feratur in aliquod bonum determinatum; et similiter quantumcumque feratur in summum bonum, quod feratur in summum bonum hujus vel illius rationis.

(1) Al. quod in ipsa est per voluntatis etc.

Quamvis autem ex naturali inclinatione voluntas habeat ut in beatitudinem feratur secundum communem rationem, tamen quod feratur in beatitudinem talem vel talem, hoc non est ex inclinatione naturae, sed per discretionem rationis, quae adinvenit in hoc vel in illo summum bonum hominis constare; et ideo quandocumque aliquis beatitudinem appetit, actualiter conjungitur ibi appetitus naturalis, et appetitus rationalis; et ex parte appetitus naturalis semper est ibi rectitudo; sed ex parte appetitus rationalis quandoque est ibi rectitudo, quando scilicet appetitur ibi beatitudo ubi vere est; quandoque autem perversitas, quando appetitur ubi vere non est; et sic in appetitu beatitudinis potest aliquis vel mereri adjuncta gratia, vel demereri, secundum quod ejus appetitus est rectus vel perversus.

Ad primum ergo dicendum, quod in appetitu beatitudinis semper cum eo quod est naturale, conjungitur aliquod voluntarium non naturale, et sic potest ibi cadere ratio meriti vel demeriti.

Ad secundum dicendum, quod quamvis nullus possit vitare quin beatitudinem aliquo modo appetat, potest tamen vitare quod non appetat eam hoc modo quo est appetenda; et sic potest mereri vel demereri.

Ad tertium dicendum, quod ad appetendam beatitudinem perfecto appetitu, qui sufficiat ad merendum, homo ex propriis viribus non est sufficiens; sed habet hoc ex munere divinae gratiae, ut patet 2 Corinth. 5, 5: *Qui efficit nos in hoc ipsum Deus*, idest, qui facit nos veram gloriam appetere, secundum Glossam.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod secundum Philosophum in 7 Ethic., in ordine appetibilium hoc modo se habet finis sicut principium in ordine intelligibilium. Quia autem illud quod est primum in quolibet genere et maximum, est causa eorum quae sunt post; ideo cognitio principii in speculativis est causa cognitionis omnium aliorum; et similiter appetitus finis est causa appetendi omnia alia quae sunt ad finem. Unde cum beatitudo sit finis humanae vitae; quidquid voluntas appetit facere, ad beatitudinem ordinat: quod etiam experimento patet. Quicumque enim appetit aliquid, appetit illud inquantum est aestimatum bonum. Per hoc autem quod aliquis habet aliquid quod aestimat bonum, reputat se ut beatitudini propinquiorem: quia additio boni super bonum facit magis appropinquare bono perfecto, quod est ipsa beatitudo. Et ideo quilibet appetitus in beatitudinem ordinatur.

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio est aliquid eorum quae ad beatitudinem exiguntur, cum sit in beatitudine; et ideo appetitus ipse quo quis delectationem appetit, in beatitudinem ordinatur, inquantum ipsa delectatio est aliqua similitudo vel propinqua vel remota illius delectationis quae beatitudinem perficit.

Ad secundum dicendum, quod aliquid ordinari ad beatitudinem per desiderium, dupliciter contingit. Uno modo sicut quod quaeritur ut per hoc homo ad beatitudinem perveniat; sicut aliquis vult operari opera virtutis, ut per hoc beatitudinem mereatur. Alio modo cum quis appetit aliquid ex hoc ipso quod habet aliquam similitudinem beatitudinis. Cum enim voluntas appetit aliquid, ex hoc ipso efficitur ut desideret illud in quo ejus aliqua similitudo invenitur, quamvis principale desideratum habere non possit; et hoc modo omnes qui peccata appetunt, ad beatitudinem tendunt, et ad Dei imitationem, ut dicit Augustinus 2 Confession. (cap. 6), sic dicens: *Superbia celsitudinem imitatur, cum tu sis unus super omnia Deus excelsus: ambitio quid nisi honorem quaerit, et gloriam, cum tu sis prae cunctis honorandus*; et similiter inducit in aliis vitiis.

Ad tertium dicendum, quod in illo furto, ut Augustinus, ibidem, dicit, erat aliquid speciem boni habens, hoc scilicet, facere aliquid contra legem, in quo quaedam libertatis umbra apparet; unde dicit: *Quid ergo in illo furto ego dilexi, et in quo Deum meum vitiose atque perverse imitatus sum?* et solvit dicens: *An* (1) *libuit facere contra legem saltem fallacia, quia potentatu non poteram, ut libertatem* (2) *captivus imitarer, faciendo impune quod non liceret, tenebrosa omnipotentiae similitudine?*

Ad quartum dicendum, quod aliqui sine spe futurae vitae morti se exponunt dupliciter. Uno modo propter operationem virtutis; sicut illi qui ut salvarent patriam, vel aliqua inhonesta vitarent, mortem sustinere praeelegerunt; et hoc quidem in beatitudinem ordinabant secundum eorum aestimationem, non consequendam post mortem, sed in ipso opere tunc consequendam: quia facere perfectum opus virtutis, quod erat in sustinendo mortem, erat ab eis desideratum maxime, in quo beatitudinem ponebant. Alio modo propter taedium miseriae quod sustinebant, quam se per mortem vitare aestimabant. Vitare autem miseriam et appetere beatitudinem in idem coincidunt. Et ideo constat quod desiderium eorum qui mortem sustinere voluerunt, ad beatitudinem ordinabatur (3).

Ad quintum dicendum, quod ad hoc quod voluntas sit recta, duo requiruntur. Unum est quod sit finis debitus; aliud, ut id quod ordinatur in finem, sit proportionatum fini. Quamvis autem omnia desideria ad beatitudinem referantur, tamen contingit utrolibet modo desiderium esse perversum; quia et ipse appetitus beatitudinis potest esse perversus, cum quaeritur ubi non est, ut ex dictis patet; et si quaeratur ubi est, potest contingere quod id quod propter hunc finem appetitur, non est fini proportionatum; sicut cum quis vult furari, ut det eleemosynam, per quam mereatur beatitudinem.

Ad sextum dicendum, quod sic in intelligibilibus non oportet ut in omnibus consequentibus (4) demonstrationibus prima principia essentialiter ingrediantur quasi actualiter cogitata, sed virtute tantum, dum demonstratio conficitur ex his quae per prima principia fidem habent; ita etiam quamvis omne desiderium ad beatitudinem referatur, non tamen oportet quod in omni desiderio de beatitudine actualiter cogitetur: sed desiderium beatitudinis est virtute in omnibus aliis desideriis, sicut causa in effectu.

ARTICULUS IV.

Utrum beatitudo sanctorum sit major futura post judicium quam ante.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod

---

(1) Al. *aut*.
(2) Augustini textus: *ut mancam libertatem*.
(3) *Al.* ordinatur.
(4) *Al.* contrahentibus.

beatitudo sanctorum non sit major futura post judicium quam ante. Quanto enim aliquid magis accedit ad similitudinem divinam, tanto perfectius beatitudinem participat. Sed anima a corpore separata Deo similior est quam corpori conjuncta. Ergo major est ejus beatitudo ante corporis resumptionem quam post.

2. Praeterea, virtus unita magis est potens quam multiplicata. Sed anima extra corpus magis est unita quam cum est corpori conjuncta. Ergo virtus ejus est major ad operandum; et ita perfectius beatitudinem participat, quae in actu consistit.

3. Praeterea, beatitudo consistit in actu intellectus speculativi, ut patet ex supra dictis. Sed intellectus in suo actu non utitur organo corporali; et sic corpus resumptum non efficiet ut anima perfectius intelligat. Ergo beatitudo animae non erit major post resurrectionem.

4. Praeterea, infinito non potest esse aliquid majus; et ita infinitum cum finito aliquo non sunt majus quam ipsum infinitum. Sed anima beata ante corporis resumptionem beatitudinem habet de hoc quod gaudet de bono infinito, scilicet Deo; post resumptionem autem corporis non habebit de alio gaudium, nisi forte de gloria corporis, quod est quoddam bonum finitum. Ergo gaudium eorum post corporis resumptionem non erit majus quam ante.

Sed contra est quod Apoc. 8, super illud: *Vidi subter altare animas interfectorum etc.*, dicit Glossa: *Modo animae sanctorum sunt existentes* sub, *idest in minori dignitate quam sint futurae.* Ergo major erit eorum beatitudo post mortem.

Praeterea, sicut bonis redditur beatitudo pro praemio, ita et malis miseria. Sed miseria malorum post corporis resumptionem erit major quam ante; quia non solum in anima, sed etiam in corpore punientur. Ergo et beatitudo sanctorum erit major post resurrectionem corporis quam ante.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod beatitudo ab omnibus aequaliter participabitur. Quia, Matth. 20, dicitur, quod omnes accipient singulos denarios. Denarius autem significat aliquid quod omnes communiter habebunt. Hoc autem non erit nisi beatitudo. Ergo tantum de beatitudine habebit unus quantum alius.

2. Praeterea, ultra ultimum nihil est. Sed beatitudo est ultimum eorum quae ab hominibus desiderari possunt. Ergo ultra beatitudinem alicujus hominis in nullo homine potest esse aliquid quasi beatitudinem alterius hominis excedens; et sic idem quod prius.

3. Praeterea, sicut cuilibet appetibile est bonum, ita et magis bonum. Si ergo aliquis esset beatior minus beato, esset appetibilis beatitudo magis beati secundum rectum appetitum: nec eam haberet. Ergo non esset beatus, quia, ut in littera dicitur, *beatus non dicitur nisi qui habet omnia quae vult, et nihil mali vult.*

Sed contra, 1 Corinth. 15, 41: *Stella differt a stella in claritate; sic erit et resurrectio mortuorum.* Ergo unus resurgentium majorem gloriam habebit quam alius.

Praeterea, praemium debet respondere merito. Sed quidam sunt excellentioris meriti aliis. Ergo cum beatitudo sit virtutis praemium, videtur quod majorem beatitudinem habebunt.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod hujusmodi beatitudinis gradus mansiones dici non debeant. Beatitudo enim importat rationem praemii. Sed mansio nihil significat quod ad praemium pertineat. Ergo diversi gradus beatitudinis mansiones dici non debent.

2. Praeterea, mansio locum significare videtur. Sed locus quo sancti beatificabuntur, non est corporalis, sed spiritualis, scilicet Deus, qui unus est. Ergo non est nisi una mansio; et ita diversi gradus beatitudinis mansiones dici non possunt.

3. Praeterea, sicut in patria erunt homines diversorum meritorum, ita nunc sunt in purgatorio, et in limbo patrum fuerunt. Sed in purgatorio et in limbo non distinguuntur mansiones. Ergo nec in patria mansiones debent distingui.

Sed contra est quod dicitur Joan. 14, 2: *In domo Patris mei mansiones multae sunt;* quod Augustinus (tract. 76) exponit de variis dignitatibus praemiorum.

Praeterea, in qualibet civitate est ordinata mansionum distinctio. Sed caelestis patria civitati comparatur, ut patet Apoc. 21. Ergo oportet ibi diversas mansiones distinguere secundum diversos beatitudinis gradus.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod diversae mansiones non distinguantur penes diversos gradus caritatis. Quia Matth. 25, 15, dicitur: *Dedit unicuique secundum propriam virtutem.* Propria autem uniuscujusque virtus est vis naturalis. Ergo et dona gratiae et gloriae distribuuntur secundum diversos gradus virtutis naturalis.

2. Praeterea, in Psalm. 61, 12, dicitur: *Tu reddes unicuique secundum opera sua.* Sed illud quod redditur, est beatitudinis mensura. Ergo gradus beatitudinis distinguentur secundum diversitatem operum, et non secundum diversitatem caritatis.

3. Praeterea, praemium debetur actui, et non habitui; unde fortissimi non coronantur, sed agonizantes, ut patet 1 Ethicor. (cap. 9, vel 13); et 2 ad Timoth. 2, 5: *Non coronabitur, nisi qui legitime certaverit.* Sed beatitudo est praemium. Ergo diversi gradus beatitudinis non erunt secundum diversos gradus caritatis.

Sed contra est, quia quanto aliquis erit Deo magis conjunctus, tanto erit beatior. Sed secundum modum caritatis est modus conjunctionis ad Deum. Ergo secundum differentiam caritatis erit et diversitas beatitudinis.

Praeterea, sicut simpliciter sequitur ad simpliciter, ita magis ad magis. Sed habere beatitudinem sequitur ad habere caritatem. Ergo et habere majorem beatitudinem sequitur ad habere majorem caritatem.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod beatitudinem sanctorum post resurrectionem augeri extensive quidem manifestum est; quia beatitudo tunc erit non solum in anima, sed etiam in corpore; augebitur et etiam ipsius animae beatitudo augebitur extensive , inquantum anima non solum gaudebit de bono proprio, sed de bono corporis. Potest etiam dici, quod etiam

beatitudo animae ipsius augebitur intensive. Corpus enim hominis dupliciter potest considerari. Uno modo secundum quod est ab anima perfectibile; alio modo secundum quod est in eo (1) aliquid repugnans animae in suis operibus, prout non perfecte corpus per animam perficitur. Secundum autem primam considerationem corporis, conjunctio corporis ad animam addit animae aliquam perfectionem; quia omnis pars imperfecta est, et completur in suo toto; unde et totum se habet ad partes sicut forma ad materiam; unde et anima perfectior est in esse suo naturali cum est in toto, scilicet in homine conjuncto ex anima et corpore, quam cum est per se separata. Sed unio corporis quantum ad secundam ipsius considerationem impedit animae perfectionem; et ideo dicitur, quod *corpus quod corrumpitur, aggravat animam;* Sap. 9, 15. Si ergo a corpore removeatur omne id per quod actioni animae (2) resistit; simpliciter anima erit perfectior in corpore tali existens quam per se separata. Quanto autem aliquid est perfectius in esse, tanto potest perfectius operari; unde et operatio animae conjunctae tali corpori erit perfectior quam operatio animae separatae. Hujusmodi autem corpus est corpus gloriosum, quod omnino subdetur spiritui, ut supra, dist. 44, dictum est. Unde cum beatitudo in operatione consistat, perfectior erit beatitudo animae post resumptionem corporis quam ante. Sicut enim anima separata a corpore corruptibili perfectius potest operari quam ei conjuncta; ita postquam conjuncta fuerit corpore glorioso, perfectior erit ejus operatio quam quando erat separata. Omne autem imperfectum appetit suam perfectionem et ideo anima separata naturaliter appetit corporis conjunctionem: et propter hunc appetitum ex imperfectione procedentem, ejus operatio quae in Deum fertur, est minus intensa; et hoc est quod dicit Hieronymus, quod ex appetitu corporis retardatur ne tota intentione pergat in illud summum bonum.

Ad primum ergo dicendum, quod anima conjuncta corpori glorioso magis est Deo similis quam ab eo separata, inquantum conjuncta habet esse perfectius. Quanto enim aliquid est perfectius, tanto est Deo similius: sicut etiam cor, cujus vitae perfectio in motu consistit, est Deo similius quando movetur quam quando quiescit, quamvis Deus nunquam moveatur.

Ad secundum dicendum, quod virtus quae de sua natura habet quod sit in materia, magis est potens in materia existens quam a materia separata; quamvis, absolute loquendo, virtus a materia separata sit potentior.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in actu intelligendi anima corpore non utatur, tamen perfectio corporis quodammodo ad perfectionem operationis intellectualis cooperabitur, inquantum ex conjunctione corporis gloriosi anima erit in sua natura perfectior, et per consequens in operatione efficacior; et secundum hoc, ipsum bonum corporis cooperabitur quasi instrumentaliter ad operationem illam in qua beatitudo consistit; sicut etiam Philosophus ponit in 1 Ethic. (cap. 10 vel 15), quod bona exteriora cooperantur instrumentaliter ad felicitatem vitae.

Ad quartum dicendum, quod quamvis finitum infinito additum non faciat majus, tamen facit plus: quia infinitum et finitum sunt duo, cum finitum per se acceptum sit unum. Extensio autem gaudii non respicit majus, sed plus; unde extensive augetur gaudium, secundum quod est de Deo et de gloria corporis, respectu gaudii quod erat de Deo. Gloria etiam corporis operabitur ad perfectiorem operationem qua anima in Deum feretur. Quanto enim operatio conveniens fuerit perfectior, tanto delectatio erit major, ut patet ex hoc quod dicitur 10 Ethic. (cap. 4 vel 7).

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod cum beatitudo in operatione consistat, gradus beatitudinis est attendendus secundum gradum perfectionis in operando. Perfectio autem operationis in qua felicitas consistit, ex duobus pensatur: scilicet ex parte operantis, et ex parte objecti. Unde Philosophus dicit in 10 Ethic. (ubi sup.), quod perfectissima operatio est quae est altissimae potentiae nobilissimo habitu perfectae (quod est ex parte operantis) et respectu nobilissimi objecti. Objectum autem operationis in qua beatitudo consistit, est omnino unum et idem; scilicet divina essentia, ex cujus visione omnes erunt beati; unde ex hac parte non erit aliquis gradus in beatitudine, sed ex parte operantium operatio beatitudinis non erit eodem modo perfecta: quia secundum quod habitus perficiens ad operationem praedictam, scilicet lumen gloriae, erit perfectior in uno quam in alio, secundum hoc operatio erit perfectior, et delectatio major; et secundum hoc non in eodem gradu beatitudinis erunt omnes beati.

Ad primum ergo dicendum, quod denarius dicitur unus qui communiter reddetur ex parte objecti ipsius beatitudinis, quia Deus essentiam suam omnibus ostendet; sed unusquisque eam aspiciet secundum modum suum.

Ad secundum dicendum, quod sicut ignis est subtilissimus corporum specie, et tamen unus ignis altero subtilior esse potest; ita beatitudo secundum suam speciem considerata est ultimum omnium desiderabilium humanorum; unde nihil prohibet unius beatitudinem esse perfectiorem beatitudine alterius: Cujuslibet autem beatitudo secundum hoc ultima est, quod appetitus habentis per eam totaliter terminatur, quamvis non sit ultima tamquam existens in ultimo perfectionis gradu.

Ad tertium dicendum, quod in beatis erit perfecta caritas; unde quilibet ibi plus diliget Deum quam seipsum; et ideo magis volet id quod est convenientius Deo, quam id quod esset melius ei; et ideo magis volet divinam justitiam salvari in hoc quod ipse minus habeat, quod est Deo convenientius, quam in hoc quod plus habeat, quod esset sibi melius.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod, quia motus localis prior est omnium aliorum motuum; ideo secundum Philosophum (8 Physic., text. 55, et deinceps), nomen motus et distantiae et omnium hujusmodi derivatum est a motu locali ad omnes alios motus. Finis autem motus localis est locus, ad quem cum aliquod pervenerit, ibi manet quiescens, et in eo conservatur; et ideo in quolibet motu ipsam quietationem in fine motus dicimus collocationem, vel mansionem; et ideo cum nomen motus derivetur usque ad actum appetitus et voluntatis, ipsa assecutio finis appetitivi motus, dicitur mansio vel collocatio in fine; et ideo di-

(1) *Al.* in uno.
(2) *Al.* actio in anima.

versi modi consequendi finem ultimum diversae mansiones dicuntur; ut sic unitas domus respondeat unitati beatitudinis, quae est ex parte objecti; et pluralitas mansionum respondeat differentiae quae in beatitudine invenitur ex parte beatorum. Sicut etiam videmus in rebus naturalibus quod est idem locus sursum, ad quem tendunt omnia levia; sed unumquodque pertingit propinquius secundum quod est levius; et ita habent diversas mansiones secundum differentias levitatis.

Ad primum ergo dicendum, quod mansio importat rationem finis, ut ex dictis patet; et sic per consequens importat rationem praemii, quod est finis meriti.

Ad secundum dicendum, quod quamvis sit unus locus spiritualis, tamen diversi sunt gradus appropinquandi ad locum illum; et secundum hoc constituuntur diversae mansiones.

Ad tertium dicendum, quod illi qui erant in limbo, vel nunc sunt in purgatorio, nondum pervenerunt ad suum finem; et ideo in purgatorio vel in limbo non distinguuntur mansiones, sed solum in paradiso et in inferno, ubi est finis bonorum et malorum.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod principium distinctivum mansionum, sive graduum beatitudinis, est duplex; scilicet propinquum et remotum. Propinquum est diversa dispositio quae erit in beatis, ex qua contingit diversitas perfectionis apud eos in operatione beatitudinis; sed principium remotum est meritum quo talem beatitudinem consecuti sunt. Primo autem modo distinguuntur mansiones secundum caritatem patriae; quae quanto in aliquo erit perfectior, tanto reddet eum capaciorem divinae claritatis, secundum cujus augmentum augebitur perfectio divinae visionis. Secundo vero modo distinguuntur secundum caritatem viae. Actus enim noster non habet quod sit meritorius ex ipsa substantia actus, sed solum ex habitu virtutis quo informatur. Vis autem merendi est in omnibus virtutibus ex caritate, quae habet ipsum finem pro objecto; et ideo diversitas in merendo tota revertitur ad diversitatem caritatis; et sic caritas viae distinguet mansiones per modum meriti.

Ad primum ergo dicendum, quod virtus ibi non solum accipitur pro naturali capacitate, sed pro naturali capacitate simul cum conatu ad habendam gratiam; et tunc virtus hoc modo accepta erit quasi materialis dispositio ad mensuram gratiae et gloriae percipiendae: sed caritas est formaliter complens meritum ad gloriam; et ideo distinctio gradus in gloria accipitur penes gradus caritatis potius quam penes gradus virtutis praedictae.

Ad secundum dicendum, quod opera non habent quod eis retributio gloriae reddatur, nisi inquantum sunt caritate informata; et ideo secundum diversos caritatis gradus erunt diversi gradus in gloria.

Ad tertium dicendum, quod quamvis habitus caritatis vel cujuslibet virtutis non sit meritum cui debeatur praemium; est tamen principium et tota ratio merendi in actu; et ideo secundum ejus diversitatem praemia distinguuntur; quamvis ex ipso genere actus possit aliquis gradus in merendo considerari non respectu praemii essentialis, quod est gaudium de Deo; sed respectu alicujus accidentalis praemii, quod est gaudium de aliquo bono creato.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de visione Dei; et circa hoc quaeruntur septem: 1.° utrum sancti videbunt Deum per essentiam; 2.° utrum possint Deum videre oculo corporali; 3.° utrum videndo Deum comprehendant ipsum; 4.° utrum videntium Deum per essentiam alter altero perfectius videat; 5.° utrum videntes divinam essentiam necesse sit omnia videre quae Deus videt; 6.° utrum ad videndum Deum per essentiam aliqua creatura ex puris naturalibus possit pertingere; 7° utrum in statu viae possit aliquis Deum per essentiam videre.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum intellectus humanus possit pervenire ad videndum Deum per essentiam. — (*1 p., quaest.* 12, *art.* 2; 3 *cont. Gent., cap.* 5; *et* 17 *de Ver., quaest.* 8, *art.* 1; *et quol.* 7, *art.* 1.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod intellectus humanus non possit pervenire ad videndum Deum per essentiam. Quia Joan. 1, 18: *Deum nemo vidit unquam;* et exponit Chrysostomus (hom. 14 in Joan.) quod nec *ipsa caelestes essentiae (ipsa dico Cherubim et Seraphim) ipsum ut est unquam videre potuerunt.* Sed hominibus non promittitur nisi aequalitas Angelorum; Matth. 22, 30: *Erunt sicut Angeli Dei in caelo.* Ergo nec sancti in patria Deum per essentiam videbunt.

2. Praeterea, Dionysius sic argumentatur in 1 cap. de div. Nom. Cognitio non est nisi existentium. Omne autem existens finitum est, cum sit in aliquo genere determinatum; et sic Deus, cum sit infinitus, est super omnia existentia. Ergo ejus non est cognitio, sed est super cognitionem.

3. Praeterea, Dionysius (in 1 cap. de mystica Theologia) ostendit quod perfectissimus modus quo intellectus noster Deo conjungi potest, est inquantum conjungitur ei ut ignoto. Sed illud quod est visum per essentiam, non est ignotum. Ergo impossibile est ut intellectus noster per essentiam Deum videat.

4. Praeterea, Dionysius (in ep. 5 ad Cajum monachum) dicit, quod *superpositae Dei tenebrae*, quas abundantiam lucis appellat, *cooperiuntur omni lumini, et absconduntur omni cognitioni; et si aliquis videns Deum intellexit quod vidit, non ipsum vidit, sed aliquid eorum quae sunt ejus.* Ergo nullus intellectus creatus poterit Deum videre per essentiam.

5. Praeterea, sicut dicit Dionysius in epist. 5 ad Dorotheum, *invisibilis quidem Deus est existens propter excedentem claritatem.* Sed claritas ejus sicut excedit intellectum hominis in via, ita excedit intellectum hominis in patria. Ergo sicut est invisibilis in via, ita erit invisibilis in patria.

6. Praeterea, cum intelligibile sit perfectio intellectus, oportet esse proportionem aliquam inter intellectum et intelligibile, visibile et visum. Sed non est accipere proportionem aliquam inter intellectum nostrum et essentiam divinam, cum in infinitum distent. Ergo intellectus noster non potest pertingere ad essentiam divinam videndam.

7. Praeterea, plus distat Deus ab intellectu nostro quam intelligibile creatum a sensu. Sed sensus nullo modo potest pertingere ad creaturam

spiritualem videndam. Ergo nec intellectus noster potest pertingere ad videndam divinam essentiam.

8. Praeterea, quandocumque intellectus aliquid intelligit in actu, oportet quod informetur per similitudinem intellecti, quae est principium intellectualis operationis in tale objectum determinatae, sicut calor est principium calefactionis. Si ergo intellectus Deum intelligat, oportet quod fiat per aliquam similitudinem informantem ipsum intellectum. Hoc autem non potest esse ipsa divina essentia: quia formae et formati oportet esse unum esse; divina autem essentia ab intellectu nostro differt secundum essentiam et esse. Oportet ergo quod forma qua informatur intellectus noster intelligendo Deum, sit aliqua similitudo impressa a Deo in intellectum nostrum. Sed similitudo illa, cum sit aliquid creatum, non potest ducere in Dei cognitionem, nisi sicut effectus in causam. Ergo impossibile est ut intellectus noster Deum videat nisi per effectum ipsius. Sed visio Dei quae est per effectus, non est visio Dei per essentiam. Ergo intellectus noster non poterit Deum per essentiam videre.

9. Praeterea, divina essentia magis distat ab intellectu nostro quam quicumque Angelus vel intelligentia. Sed, sicut dicit Avicenna in sua Metaph. (tract. 3, cap. 8), intelligentiam esse in intellectu nostro non est essentiam intelligentiae esse in intellectu: quia sic scientia quam de intelligentiis habemus, esset substantia, et non accidens. Sed hoc est impressionem intelligentiae esse in nostro intellectu. Ergo et Deus non est in intellectu nostro ut intelligatur a nobis, nisi inquantum impressio ejus est in intellectu. Sed illa impressio non potest ducere in cognitionem divinae essentiae: quia cum in infinitum distet a divina essentia, degenerat in aliam speciem multo amplius quam si species albi degeneraret in speciem nigri. Ergo si ille in cujus visu species albi degenerat in speciem nigri, propter indispositionem organi non dicitur videre album; ita nec intellectus noster, qui solum per hujus impressionem Deum intelligit, eum per essentiam videre poterit.

10. Praeterea, in rebus separatis a materia idem est intelligens et quod intelligitur, ut patet in 3 de Anima (text. 36). Sed Deus est maxime a materia separatus. Cum ergo intellectus qui est creatus, non possit ad hoc pertingere ut fiat essentia increata, non poterit esse quod intellectus Deum per essentiam videat.

11. Praeterea, omne illud quod videtur per essentiam, de eo scitur quid est. Sed de Deo intellectus non potest videre quid est, sed solum quid non est, sicut dicit Dionysius et Damascenus. Ergo intellectus Deum (1) per essentiam videre non potest.

12. Praeterea, omne infinitum, inquantum infinitum, est ignotum. Sed Deus est modis omnibus infinitus. Ergo est omnino ignotus; ergo per essentiam ab intellectu creato videri non poterit.

13. Praeterea, Augustinus dicit in lib. de videndo Deum (vel epist. 112 ad Paulinum): *Deus est natura invisibilis.* Sed ea quae insunt in Deo per naturam, non possunt aliter se habere. Ergo non potest esse quod per essentiam videatur.

14. Praeterea, omne quod alio modo est, et alio modo videtur, non videtur secundum id quod est. Sed Deus alio modo est, et alio modo videtur a sanctis in patria: est enim per modum suum; sed videbitur a sanctis secundum modum eorum. Ergo non videbitur a sanctis secundum id quod est, et sic non videbitur per essentiam.

15. Praeterea, illud quod per medium videtur, non videtur per essentiam. Sed Deus per medium videtur in patria, quod est lumen gloriae, ut patet in Psal 35, 10: *In lumine tuo videbimus lumen.* Ergo non videbitur per essentiam.

16. Praeterea, Deus in patria videtur facie ad faciem, ut dicitur 1 Corinth. 13. Sed hominem quem videmus faciem ad faciem, videmus per similitudinem. Ergo Deus in patria videbitur per similitudinem, et sic non per essentiam.

Sed contra est quod dicitur 1 Cotinth. 13, 12: *Videmus nunc in speculo et in aenigmate; tunc autem facie ad faciem.* Sed illud quod videtur facie ad faciem, videtur per essentiam. Ergo Deus per essentiam videbitur a sanctis in patria.

Praeterea, 1 Joan. 3, 2: *Cum apparuerit, similes ei erimus, et videbimus eum sicuti est.* Ergo videbimus Deum per essentiam.

Praeterea, 1 Corinth. 15, super illud: *Cum tradiderit regnum Deo et Patri*, dicit Glossa: *Ubi (scilicet in patria) essentia Patris et Filii et Spiritus sancti videbitur; quod solum mundis cordibus dabitur; quae est summa beatitudo.* Ergo beati Deum per essentiam videbunt.

Praeterea, Joan. 14, 21, dicitur: *Si quis diligit me, diligetur a Patre meo; et ego diligam illum, et manifestabo ei meipsum.* Sed illud quod manifestatur, essentialiter videtur. Ergo Deus a sanctis in patria essentialiter videbitur.

Praterea, Exod. 33 super illud: *Non videbit me homo et vivet*, Gregorius (lib. 18 Moral., cap. 26 vel 28) improbat opinionem illorum qui dicebant, quod in illa regione beatitudinis Deus in claritate sua conspici potest, sed in natura videri non potest: quia aliud non est ejus claritas et ejus natura. Sed natura est ejus essentia. Ergo videtur per suam essentiam.

Praeterea, sanctorum desiderium non potest omnino frustrari. Sed sanctorum desiderium commune est ut Deum per essentiam videant, ut patet Exod. 33, 18: *Ostende mihi faciem tuam;* et Joan. 14, 8: *Ostende nobis Patrem, et sufficit nobis.* Ergo sancti Deum per essentiam videbunt.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sicut secundum fidem ponimus finem ultimum humanae vitae esse visionem Dei; ita philosophi posuerunt ultimam hominis felicitatem esse intelligere substantias separatas a materia secundum esse; et ideo circa hanc quaestionem eadem difficultas et diversitas invenitur apud philosophos et apud theologos.

Quidam enim philosophi posuerunt quod intellectus noster possibilis nunquam potest ad hoc pervenire ut intelligat substantias separatas, sicut Alpharabius in fine suae Ethicae: quamvis contrarium dixerit in lib. de Intellectu, ut Commentator refert in 3 de Anima (com. 36). Et similiter quidam theologi posuerunt, quod intellectus humanus nunquam potest ad hoc pervenire quod Deum per essentiam videat. Et utrosque ad hoc movet distantia inter intellectum nostrum et essentiam divinam, vel alias substantias separatas. Cum enim intellectus in actu sit quodammodo unum cum in-

(1) *Al.* deest Deum.

telligibili in actu, videtur difficile quod intellectus creatus aliquo modo fiat essentia increata; unde et Chrysostomus dicit (homil. 32 in Genes.): *Quomodo enim credibile videt incredibile?* Et major difficultas in hoc est illis qui ponunt intellectum possibilem esse generabilem et corruptibilem, utpote virtutem a corpore dependentem non solum respectu visionis divinae, sed respectu visionis quarumcumque substantiarum separatarum. Sed haec positio omnino stare non potest. Primo, quia repugnat auctoritati Scripturae canonicae; ut Augustinus dicit in lib. de videndo Deum (sive epist. 112 cap. 5). Secundo, quia cum intelligere sit maxime propria operatio hominis, oportet quod secundum eam assignetur sibi sua beatitudo, cum haec operatio in ipso perfecta fuerit. Cum autem perfectio intelligentis inquantum hujusmodi, sit ipsum intelligibile; si in perfectissima operatione intellectus homo non perveniat ad videndam essentiam divinam, sed aliquid aliud, oportebit dicere quod aliquid aliud sit beatificans ipsum hominem quam Deus; et cum ultima perfectio cujuslibet sit in conjunctione ad suum principium, sequitur ut aliquid aliud sit principium effectivum hominis quam Deus; quod est absurdum secundum nos, et similiter est absurdum apud philosophos, qui ponunt animas nostras a substantiis separatis emanare, ut in fine eas possimus intelligere. Unde oportet ponere secundum nos, quod intellectus noster quandoque perveniat ad videndam essentiam divinam, et secundum philosophos quod perveniat ad videndam essentiam substantiarum separatarum. Quomodo autem possit hoc accidere, restat investigandum.

Quidam enim dixerunt, ut Alpharabius et Avempace, quod ex hoc ipso quod intellectus noster intelligit quaecumque intelligibilia, pertingit ad videndam essentiam substantiae separatae; et ad hoc ostendendum procedunt duobus modis. Quorum primus est, quod sicut materia specie non diversificatur in diversis individuis, nisi secundum quod conjungitur principiis individuantibus; ita forma intellecta hominis non diversificatur apud me et te, nisi secundum quod conjungitur diversis formis imaginabilibus; et ideo quando intellectus separat formam intellectam a formis imaginationis, remanet quidditas intellecta, quae est una et eadem apud diversos intelligentes; et hujusmodi est quidditas substantiae separatae. Et ideo, quando intellectus noster pervenit ad summam abstractionem quidditatis intelligibilis cujuscumque, intelligit per hoc quidditatem substantiae separatae, quae est ei similis. Secundus modus est, quia intellectus noster natus est abstrahere quidditatem ab omnibus intelligibilibus habentibus quidditatem. Si ergo quidditas quam abstrahit ab hoc singulari habente quidditatem, sit quidditas non habens quidditatem; intelligendo eam, intelliget quidditatem substantiae separatae, quae est talis dispositionis, eo quod substantiae separatae sunt quidditates subsistentes non habentes quidditates: quidditas enim simplicis est ipsum simplex, ut Avicenna dicit (in Metaph. tract. 5, cap. 8). Si autem quidditas abstracta ab hoc particulari sensibili sit quidditas habens quidditatem, ergo illam intellectus natus est abstrahere; et ita, cum non sit abire in infinitum, erit devenire ad quidditatem non habentem quidditatem, per quam intelligitur quidditas separata. Sed iste modus non videtur esse sufficiens. Primo, quia quidditas substantiae materialis quam intellectus abstrahit, non est unius rationis cum quidditatibus separatarum substantiarum: et ita, per hoc quod intellectus noster abstrahit quidditates rerum materialium, et cognoscit eas, non sequitur quod cognoscat quidditatem substantiae separatae, et praecipue divinam essentiam, quae maxime est alterius rationis ab omni quidditate creata. Secundo, quia dato quod esset unius rationis, tamen cognita quidditate rei compositae, non cognosceretur quidditas separatae substantiae, nisi secundum genus remotissimum, quod est substantia: haec autem cognitio est imperfecta, nisi deveniatur ad propria rei. Qui enim cognoscit hominem solum inquantum est animal, non cognoscit eum nisi secundum quid, et in potentia; et multo minus cognoscit eum, si non cognoscat nisi substantiae naturam in ipso. Unde sic cognoscere Deum vel alias substantias separatas, non est videre essentiam divinam vel quidditatem substantiae separatae; sed est cognoscere per effectum, et quasi in speculo.

Et ideo alius modus intelligendi substantias separatas ponitur ab Avicenna in sua Metaph., scilicet quod substantiae separatae intelliguntur a nobis per intentiones suarum quidditatum, quae sunt quaedam earum similitudines non abstractae ab eis, quia ipsaemet sunt immateriales, sed impressae ab eis in animabus nostris. Sed hic modus etiam non videtur nobis sufficere ad visionem divinam quam quaerimus. Constat enim quod omne quod recipitur in aliquo, est in eo per modum recipientis: et ideo similitudo divinae essentiae impressa ab ipso in intellectu nostro erit per modum nostri intellectus. Modus autem intellectus nostri deficiens est a receptione perfecta divinae similitudinis. Defectus autem perfectae similitudinis potest tot modis accidere, quot modis dissimilitudo invenitur. Uno enim modo est deficiens similitudo, quando participatur forma secundum eamdem rationem speciei, sed non secundum eumdem perfectionis modum; sicut est similitudo deficiens ejus qui habet parum de albedine, ad illum qui habet multum. Alio modo adhuc magis deficiens, quando non pervenitur ad eamdem rationem speciei, sed tantum ad eamdem rationem generis; sicut est similitudo inter illum qui habet colorem citrinum, et illum qui habet colorem album. Alio modo adhuc magis deficiens, quando ad rationem eamdem generis pertingit, sed solum secundum analogiam; sicut est similitudo albedinis ad hominem in eo quod utrumque est ens; et hoc modo est deficiens similitudo quae est in creatura recepta respectu divinae essentiae. Ad hoc autem quod visus cognoscat albedinem, oportet quod recipiatur in eo similitudo albedinis secundum rationem suae speciei, quamvis non secundum eumdem modum essendi: quia habet alterius modi esse forma in sensu, et in re extra animam. Si enim fuerit in oculo forma citrini, non dicetur videre albedinem; et similiter ad hoc quod intellectus intelligat aliquam quidditatem, oportet quod in eo fiat similitudo ejusdem rationis secundum speciem, quamvis forte non sit idem modus essendi utrobique. Non enim forma existens in intellectu vel sensu, est principium cognitionis secundum modum essendi quem habet utrobique, sed secundum rationem in qua communicat cum re exteriori. Et ita patet

quod per nullam similitudinem receptam in intellectu creato potest sic (1) Deus intelligi quod essentia ejus videatur immediate. Unde etiam quidam ponentes divinam essentiam solum per hunc modum videri, dixerunt, quod ipsa essentia non videbitur, sed quidam fulgor, quasi radius ipsius. Unde nec ille modus sufficit ad visionem divinam quam quaerimus.

Et ideo accipiendus est alius modus, quem etiam quidam philosophi posuerunt, scilicet Alexander et Averroes in 3 de Anima. Cum enim in qualibet cognitione sit necessaria aliqua forma, qua res cognoscatur aut videatur; forma ista qua intellectus perficitur ad videndas substantias separatas, non est quidditas quam intellectus abstrahit a rebus compositis, ut dicebat prima opinio; neque aliqua impressio relicta a substantia separata in intellectu nostro, ut dicebat secunda; sed est ipsa substantia separata, quae conjungitur intellectui nostro ut forma, ut ipsa sit quod intelligitur, et qua intelligitur. Et quidquid sit de aliis substantiis separatis, tamen istum modum oportet nos accipere in visione Dei per essentiam: quia quacumque alia forma informaretur intellectus noster, non posset per eam duci in essentiam divinam: quod quidem non debet intelligi quasi divina essentia sit vera forma intellectus nostri, vel quod ex ea et intellectu nostro efficiatur unum simpliciter, sicut in naturalibus ex forma et materia naturali; sed quia proportio essentiae divinae ad intellectum nostrum est sicut proportio formae ad materiam. Quandocumque enim aliqua duo, quorum unum est perfectius altero, recipiuntur in eodem receptibili, proportio unius duorum ad alterum, scilicet magis perfecti ad minus perfectum, est sicut proportio formae ad materiam; sicut lux et color recipiuntur in diaphano, quorum lux se habet ad colorem sicut forma ad materiam; et ita cum in anima recipiatur vis intellectiva, et ipsa essentia divina inhabitans, licet non (2) per eumdem modum, essentia divina se habebit ad intellectum sicut forma ad materiam. Et quod hoc sufficiat ad hoc quod intellectus per essentiam divinam possit videre ipsam essentiam divinam, hoc modo potest ostendi. Sicut enim ex forma naturali qua aliquid habet esse, et materia, efficitur unum ens simpliciter; ita ex forma qua intellectus intelligit, et ipso intellectu, fit unum in intelligendo. In rebus autem naturalibus res per se subsistens non potest esse forma alicujus materiae, si illa res habeat materiam partem sui; quia non potest esse ut materia sit forma alicujus: sed si illa res per se subsistens sit forma tantum, nihil prohibet eam effici formam alicujus materiae, et fieri *quo est* ipsius compositi, sicut patet de anima. In intellectu autem oportet accipere ipsum intellectum in potentia quasi materiam, et speciem intelligibilem quasi formam; et intellectus in actu intelligens erit quasi compositum ex utroque. Unde si sit aliqua res per se subsistens quae non habeat aliquid in se praeter id quod est intelligibile in ipsa, talis res per se poterit esse forma qua intelligitur. Res autem quaelibet est intelligibilis secundum id quod habet de actu, non secundum id quod habet de potentia, ut patet in 9 Metaph. (text. 20); hujus signum est, quod oportet formam intelligibilem abstrahere a materia, et omnibus proprietatibus materiae; et ideo, cum essentia divina sit actus purus, poterit esse forma qua intellectus intelligit; et hoc erit visio beatificans; et ideo Magister dicit in 1 dist., 2 Sent., quod unio animae ad corpus est quoddam exemplum illius beatae unionis qua spiritus unietur Deo.

Ad primum ergo dicendum, quod auctoritas illa potest tripliciter exponi, ut patet per Augustinum in lib. de videndo Deum (seu epist. 112, cap. 5). Uno modo ut excludatur visio corporalis, qua nemo vidit vel visurus est Deum in essentia sua, ut dicetur. Alio modo ut excludatur visio intellectualis Dei per essentiam ab his qui in ista mortali carne vivunt. Tertio modo ut excludatur visio comprehensionis ab intellectu creato; et sic intelligit Chrysostomus; unde subdit: *Notitiam hujus dicit Evangelista certissimam; et comprehensionem tantam quantam habet Pater de Filio;* et hic est Evangelistae intellectus; unde subdit: *Unigenitus qui est in sinu Patris, ipse enarravit;* per comprehensivam visionem volens probare Filium esse Deum.

Ad secundum dicendum, quod sicut Deus excedit omnia existentia quae habent esse determinatum, per essentiam suam infinitam; ita cognitio sua qua cognoscit, est super omnem cognitionem: unde quae est proportio cognitionis nostrae ad entia creata, ea est proportio cognitionis divinae ad suam essentiam. Ad cognitionem autem duo concurrunt; et cognoscens, et quo cognoscitur. Visio autem illa qua Deum per essentiam videbimus, est eadem cum visione qua Deus se videt, ex parte ejus quo videtur: quia sicut ipse se videt per essentiam suam, ita et nos videbimus; sed ex parte cognoscentis invenitur diversitas quae est inter intellectum divinum et nostrum. In cognoscendo autem, id quod cognoscitur sequitur formam qua cognoscimus; quia per formam lapidis videmus lapidem; sed efficacia in cognoscendo sequitur virtutem cognoscentis; sicut qui habet visum fortem, acutius videt; et ideo in illa visione nos idem videbimus quod Deus videt, scilicet essentiam suam, sed non ita efficaciter.

Ad tertium dicendum, quod Dionysius ibi loquitur de cognitione qua Deum in via cognoscimus per aliquam formam creatam, qua intellectus noster formatur ad eum videndum. Sed, sicut dicit Augustinus (epist. 112, c. 6, 7 et 8), Deus omnem formam intellectus nostri subterfugit: quia quamcumque formam intellectus noster concipiat, illa forma non pertingit ad rationem divinae essentiae; et ideo ipse non potest esse pervius intellectui nostro; sed in hoc eum perfectissime cognoscimus in statu viae quod scimus eum esse super omne id quod intellectus noster concipere potest; et sic ei quasi ignoto conjungimur. Sed in patria id ipsum per formam quae est essentia sua, videbimus, et conjungemur ei quasi noto.

Ad quartum dicendum, quod Deus est lux, ut dicitur 1 Joan. 1. Lumen autem est impressio lucis in aliquo illuminato; et quia essentia divina est alterius modi quam omnis similitudo ipsius impressa in intellectu, ideo dicit, quod tenebrae divinae operiuntur omni lumini, quia scilicet essentia divina, quam tenebras vocat, propter claritatis excessum manet non demonstrata per impressionem intellectus nostri; et per hoc sequitur quod abscondatur omni cognitioni; et ita quicumque videntium Deum aliquid mente concipit, hic non est Deus, sed aliquid divinorum effectuum.

(1) *Al deest* sic.
(2) *Al. deest* non.

Ad quintum dicendum, quod claritas Dei quamvis excedat omnem formam qua nunc intellectus formatur, non tamen excedit ipsam essentiam divinam, quae erit quasi forma intellectus nostri in patria; et ideo licet nunc sit invisibilis, tamen tunc erit visibilis.

Ad sextum dicendum, quod quamvis finiti ad infinitum non possit esse proportio, quia excessus infiniti supra finitum non est determinatus; potest tamen esse inter ea proportionalitas quae est similitudo proportionum; sicut enim finitum aequatur alicui finito, ita infinito infinitum. Ad hoc autem quod aliquid totaliter cognoscatur, quandoque oportet esse proportionem inter cognoscens et cognitum; quia oportet virtutem cognoscentis adaequari cognoscibilitati rei cognitae; aequalitas autem proportio quaedam est. Sed quandoque cognoscibilitas rei excedit virtutem cognoscentis; sicut cum nos cognoscimus Deum, aut e converso, sicut cum ipse cognoscit creaturas; et tunc non oportet esse proportionem inter cognoscentem et cognitum, sed proportionalitatem tantum; ut scilicet sicut se habet cognoscens ad cognoscendum, ita se habeat cognoscibile ad hoc quod cognoscatur; et talis proportionalitas sufficit ad hoc quod infinitum cognoscatur a finito, et e converso. Vel dicendum, quod proportio secundum primam nominis institutionem significat habitudinem quantitatis ad quantitatem secundum aliquem determinatum excessum vel adaequationem; sed ulterius est translatum ad significandum omnem habitudinem cujuscumque ad aliud; et per hunc modum dicimus, quod materia debet esse proportionata ad formam; et hoc modo nihil prohibet intellectum nostrum, quamvis sit finitus, dici proportionatum ad videndum essentiam infinitam; non tamen ad comprehendendum eam, et hoc propter suam immensitatem.

Ad septimum dicendum, quod duplex est similitudo et distantia. Una secundum convenientiam in natura; et sic magis distat Deus ab intellectu creato quam intelligibile creatum a sensu. Alia secundum proportionalitatem; et sic est e converso, quia sensus non est proportionatus ad cognoscendum aliquod immateriale; sed intellectus est proportionatus ad cognoscendum quodcumque immateriale; et haec similitudo requiritur ad cognitionem, non autem prima; quia constat quod intellectus intelligens lapidem non est similis ei in naturali esse; sicut etiam visus apprehendit mel rubeum, et fel rubeum, quamvis non apprehendat mel dulce; mellis enim rubedo magis convenit cum felle inquantum est visibile, quam dulcedo mellis cum felle.

Ad octavum dicendum, quod in visione qua Deus per essentiam videbitur, ipsa divina essentia erit quasi forma intellectus quae intelligit; nec oportet quod efficiant unum secundum esse simpliciter, sed solum quod fiat unum quantum pertinet ad actum intelligendi, ut supra dictum est.

Ad nonum dicendum, quod dictum Avicennae quantum ad hoc non sustinemus, quia ei etiam ab aliis philosophis in hoc contradicitur; nisi forte velimus dicere, quod Avicenna intelligit de cognitione substantiarum separatarum, secundum quod cognoscuntur per habitus scientiarum speculativarum, et similitudinum rerum. Unde hoc introducit ad ostendendum quod scientia non est in nobis substantia, sed accidens. Et tamen divina essentia quamvis plus distet secundum proprietatem naturae suae ab intellectu nostro quam substantia Angeli; tamen plus habet de ratione intelligibilitatis, quia est actus purus, cui non admiscetur aliquid de potentia; quod non contingit in aliis substantiis separatis. Nec illa cognitio qua Deum per essentiam videbimus, ex parte ejus quod videbitur, erit in genere accidentis, sed solum quantum ad actum ipsius intelligentis, qui non erit ipsa substantia intelligentis vel intellecti.

Ad decimum dicendum, quod substantia separata a materia intelligit se et intelligit alia: et utroque modo potest verificari auctoritas inducta. Cum enim ipsa essentia substantiae separatae sit per seipsam intelligibilis in actu, eo quod est a materia separata, constat quod quando substantia separata intelligit se, omnino idem est intelligens et intellectum. Non enim intelligit se per aliquam intentionem abstractam a se, sicut nos intelligimus res materiales; et hic videtur esse intellectus Philosophi in 3 de Anima, ut patet per Commentatorem ibidem. Secundum autem quod intelligit res alias, intellectum in actu fit unum cum intellectu in actu, inquantum forma intellecti fit forma intellectus, inquantum est intellectus in actu, non quod sit ipsamet essentia intellectus, ut Avicenna probat in 6 de Naturalibus; quia essentia intellectus manet una sub duabus formis, secundum quod intelligit res duas successive, ad modum quo materia prima manet una sub diversis formis; unde etiam Commentator in 3 de Anima (com. 5), comparat intellectum possibilem quantum ad hoc materiae primae. Et sic nullo modo sequitur quod intellectus noster videns Deum, fiat ipsa essentia divina, sed quod ipsa essentia comparatur ad ipsum quasi perfectio et forma.

Ad undecimum dicendum, quod auctoritates illae et omnes similes sunt intelligendae de cognitione qua cognoscimus Deum in via, ratione prius posita.

Ad duodecimum dicendum, quod infinitum privative dictum, est ignotum, inquantum est hujusmodi; quia dicitur per remotionem complementi, a quo est cognitio rei; unde infinitum reducitur ad materiam subjectam privationi, ut patet in 3 Physic. (text. 72). Sed infinitum negative acceptum dicitur per remotionem materiae terminantis, quia forma etiam quodammodo terminatur per materiam: unde infinitum hoc modo de se maxime est cognoscibile; et hoc modo infinitus est Deus.

Ad tertiumdecimum dicendum, quod Augustinus loquitur de visione corporali, qua nunquam videbitur: quod patet ex hoc quod praemittitur: *Sicut enim videntur visibilia ista quae nominantur, Deum nemo vidit unquam nec videre potest; et est natura invisibilis sicut et incorruptibilis.* Sicut autem secundum suam naturam est maxime ens; ita et secundum se est maxime intelligibilis; sed quod a nobis quandoque non intelligatur, est ex defectu nostro; unde quod videatur postquam visus non fuit a nobis, non est ex mutatione sua, sed nostra.

Ad quartumdecimum dicendum, quod Deus in patria videbitur a sanctis sicuti est, si hoc referatur ad modum ipsius visi; videbitur enim a sanctis Deus habere illud modum quem habet; sed si referatur modus ad ipsum cognoscentem, non videbitur sicuti est, quia non erit tanta efficacia intellectus creati ad videndum, quanta efficacia divinae essentiae ad hoc quod intelligatur.

Ad quintumdecimum dicendum, quod medium in visione corporali et intellectuali invenitur triplex.

Primum est medium sub quo videtur; et hoc est quod perficit visum ad videndum in generali, non determinans visum ad aliquod speciale objectum, sicut se habet lumen corporale ad visum corporalem, et lumen intellectus agentis ad intellectum possibilem. Secundum est medium quo videtur; et hoc est forma visibilis qua determinatur uterque visus ad speciale objectum, sicut per formam lapidis ad cognoscendum lapidem. Tertium est medium in quo videtur; et hoc est id per cujus inspectionem ducitur visus in aliam rem, sicut inspiciendo speculum ducitur in ea quae in speculo repraesentantur, et videndo imaginem ducitur in imaginatum; et sic etiam intellectus per cognitionem effectus ducitur in causam, vel e converso. In visione igitur patriae non erit tertium medium, ut scilicet Deus per species aliorum cognoscatur, sicut nunc cognoscitur, ratione cujus dicimur nunc videre in speculo; nec erit ibi secundum medium, quia ipsa essentia divina erit qua intellectus noster videbit Deum, ut ex dictis patet; sed erit ibi tantum primum medium, quod elevabit intellectum nostrum ad hoc quod possit conjungi essentiae increatae modo praedicto. Sed ab hoc medio non dicitur cognitio mediata, quia non cadit inter cognoscentem et rem cognitam, sed est illud quod dat cognoscenti vim cognoscendi.

Ad sextumdecimum dicendum, quod creaturae corporales non dicuntur immediate videri, nisi quando id quod in eis est conjungibile visui, ei conjungitur: non sunt autem conjungibiles per essentiam suam ratione materialitatis; et ideo tunc immediate videntur quando eorum similitudo intellectui conjungitur; sed Deus per essentiam conjungibilis est intellectui; unde non immediate videretur, nisi essentia sua conjungeretur intellectui; et haec visio immediata dicitur visio faciei. Et praeterea similitudo rei corporalis recipitur in visu secundum eamdem rationem qua est in re, licet non secundum eumdem modum essendi; et ideo similitudo illa ducit in illam rem directe. Non autem potest hoc modo ducere aliqua similitudo intellectum nostrum in Deum, ut ex dictis patet; et propter hoc non est simile.

ARTICULUS II.

Utrum sancti post resurrectionem Deum corporalibus oculis videbunt. — *(3 p., qu. 12, art. 3.)*

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod sancti post resurrectionem Deum corporalibus oculis videbunt. Oculus enim glorificatus majoris erit virtutis quam aliquis oculus non glorificatus. Sed beatus Job oculo suo Deum videbit: Job 42, 5: *Auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te.* Ergo multo fortius oculus glorificatus Deum per essentiam videre poterit.

2. Praeterea, Job 19, 26: *In carne mea videbo Deum Salvatorem meum.* Ergo videtur quod corporalibus oculis Deus in patria videbitur.

3. Praeterea, Augustinus, 12 de Civ. Dei (cap. 29, paulo ultra medium), loquens de visu oculorum glorificatorum, sic dicit: *Vis praepollentior oculorum erit illorum, non ut acrius videant quam quidam perhibentur videre serpentes vel aquilae (quantalibet enim acrimonia cernendi eadem animalia vigeant, nihil aliud possunt videre quam corpora); sed ut videant et incorporalia.* Quaecumque autem potentia cognoscitiva est incorporalium, potest elevari ad videndum Deum. Ergo oculi gloriosi Deum videre poterunt.

4. Praeterea, quae est differentia corporalium ad incorporalia, eadem est e converso. Sed oculus incorporeus potest corporaliter (1) videre. Ergo oculus corporeus potest videre incorporalia, et sic idem quod prius.

5. Praeterea, Gregorius in 5 Moral. (cap. 24 vel 25), super illud Job 4: *Stetit quidam cujus non cognoscebam vultum etc.*, sic dicit: *Homo qui si praeceptum servare voluisset, etiam carne spiritualis futurus fuerat, factus est peccando et mente carnalis.* Sed ex hoc quod est mente factus carnalis, ut ibidem dicitur, solum ea cogitat quae ad animum per corporum imagines trahit. Ergo etiam quando carne spiritualis erit, quod post resurrectionem sanctis promittitur, etiam carne spiritualia videre poterit; et sic idem quod prius.

6. Praeterea, homo solo Deo potest beatificari. Beatificabitur autem non solum quantum ad animam, sed etiam quantum ad corpus. Ergo non solum intellectu, sed etiam carne Deum videre poterit.

7. Praeterea, sicut Deus est praesens per essentiam suam in intellectu, ita etiam erit praesens in sensu, quia erit omnia in omnibus, ut dicitur 1 Cor. 15. Sed videbitur ab intellectu ex hoc quod sua essentia ei conjungitur, ut supra dictum est. Ergo poterit etiam a sensu videri.

Sed contra est quod Ambrosius dicit super Lucam (cap. 1): *Nec corporalibus oculis Deus quaeritur, nec circumscribitur visu, nec tactu tenetur.* Ergo nullo modo corporali sensu Deus videbitur.

Praeterea, Hieronymus dicit (cap. 1 in Isai.): *Non solum Deitatem Patris, sed nec Filii nec Spiritus sancti, oculi carnis possunt aspicere, sed oculi mentis, de quibus dicitur: Beati mundo corde etc.*

Praeterea, idem Hieronymus dicit: *Res incorporales corporalibus oculis non videntur.* Sed Deus est maxime incorporalis. Ergo etc.

Praeterea, Augustinus in lib. de videndo Deum (ut sup., cap. 2), dicit: *Deum nemo vidit unquam, vel in hac vita, sicuti ipse est, vel in Angelorum vita, sicut visibilia ista quae corporali visione cernuntur.* Vita autem Angelorum dicitur vita beata, in qua resurgentes vivent. Ergo etc.

Praeterea, secundum hoc homo dicitur factus ad imaginem Dei, quod Deum conspicere potest, ut Augustinus dicit (super Gen. ad litt. lib. 3, cap. 19 et 20). Sed homo est ad imaginem non secundum carnem, sed secundum mentem. Ergo mente, et non carne, Deum videbit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sensu corporali aliquid sentitur dupliciter: uno modo per se, alio modo per accidens. Per se quidem sentitur illud quod per se passionem sensui corporali inferre potest. Per se autem potest aliquid passionem inferre aut sensui inquantum est sensus, aut huic sensui inquantum est hic sensus. Quod autem hoc secundo modo infert per se passionem sensui, dicitur sensibile proprium; sicut color respectu visus, et sonus respectu auditus. Quia autem sensus inquantum est sensus, utitur organo corporali, non potest in eo aliquid recipi nisi corporaliter; cum

(1) *Forte* corporalia.

omne quod recipitur in aliquo, sit in eo per modum recipientis; et ideo omnia sensibilia inferunt passionem sensui inquantum est sensus, secundum quod habent magnitudinem; et ideo magnitudo, et omnia consequentia, ut motus et quies et numerus, et hujusmodi, dicuntur sensibilia communia per se tantum. Per accidens autem sentitur illud quod non infert passionem sensui neque inquantum est sensus, neque inquantum est hic sensus; sed conjungitur his quae per se sensui inferunt passionem; sicut Socrates, et filius Diaris, et amicus, et alia hujusmodi: quae per se cognoscuntur in universali intellectu; in particulari autem in virtute cogitativa in homine, aestimativa autem in aliis animalibus. Hujusmodi autem tunc sensus exterior dicitur sentire, quamvis per accidens, quando ex eo quod per se sentitur, vis apprehensiva, cujus est illud cognitum per se cognoscere, statim sine dubitatione et discursu apprehendit; sicut videmus aliquem vivere ex hoc quod loquitur. Quando autem aliter se habet, non dicitur illud sensus videre, etiam per accidens. Dico ergo, quod Deus nullo modo potest videri visu corporali, aut aliquo alio sensu sentiri, sicut per se visibile, nec hic nec in patria; quia si a sensu removeatur id quod convenit sensui inquantum est sensus, non erit sensus; et similiter si a visu removeatur id quod est visus inquantum est visus, non erit visus. Cum ergo sensus, inquantum est sensus, percipiat magnitudinem; et visus, inquantum est talis sensus, percipiat colorem; impossibile est quod visus percipiat aliquid quod non est color nec magnitudo, nisi sensus diceretur aequivoce. Cum ergo visus et sensus sit futurus idem specie in corpore glorioso, non poterit esse quod divinam essentiam videat sicut visibile per se; videbit autem eam sicut visibile per accidens, dum ex una parte visus corporalis tantam gloriam Dei inspiciet in corporibus, et praecipue gloriosis, et maxime in corpore Christi, et ex parte alia intellectus tam clare videbit Deum, quod in rebus corporaliter visis Deus percipietur, sicut in locutione percipitur vita: quamvis enim tunc intellectus noster non videat Deum ex creaturis, tamen videbit eum in creaturis corporaliter visis. Et hunc modum quo Deus corporaliter possit videri, ponit Augustinus in fine de Civ. Dei (lib. 22, cap. 29), ut patet verba ejus intuenti; dicit enim sic: *Valde credibile est sic nos visuros mundana tunc corpora caeli novi vel terrae, ut Deum ubique praesentem et universa corpora gubernantem clarissima perspicuitate videamus; non sicut nunc invisibilia Dei per ea quae facta sunt, intellecta conspiciuntur; sed sicut homines mox ut aspicimus, non credimus vivere, sed videmus.*

Ad primum ergo dicendum, quod verbum illud Job intelligitur de oculo spirituali, de quo dicit Apostolus Ephes. 1, 18: *Illuminatos habere oculos cordis vestri.*

Ad secundum dicendum, quod illa auctoritas non intelligitur quod per oculos carnis Deum simus visuri, sed quia in carne existentes Deum videbimus.

Ad tertium dicendum, quod Augustinus loquitur inquirendo in verbis illis, et sub conditione; quod patet ex hoc quod praemittitur: *Longe itaque alterius potentiae erunt, si per eos videbitur incorporea illa natura;* et postea subdit: *Vis itaque etc.*, et postmodum determinat, ut dictum est.

Ad quartum dicendum, quod omnis cognitio fit per aliquam abstractionem a materia; et ideo quanto forma corporalis magis abstrahitur a materia, magis est cognitionis principium; et inde est quod forma in materia existens nullo modo est cognitionis principium; in sensu autem aliquo modo, prout a materia separatur; et in intellectu nostro adhuc melius; et ideo oculus spiritualis, a quo removetur impedimentum cognitionis, potest videre rem corporalem; non autem sequitur quod oculus corporalis, in quo deficit vis cognoscitiva, secundum quod participat de materia, possit cognoscere perfecte cognoscibilia quae sunt incorporea.

Ad quintum dicendum, quod quamvis mens facta carnalis non possit cogitare nisi accepta a sensibus, tamen cogitat ea immaterialiter: et similiter oportet quod visus illud quod apprehendit, semper apprehendat corporaliter; unde non potest cognoscere illa quae corporaliter apprehendi non possunt.

Ad sextum dicendum, quod beatitudo est perfectio hominis inquantum est homo; et quia homo non habet quod sit homo ex corpore, sed magis ex anima, corpus autem est de essentia hominis inquantum est perfectum per animam; ideo beatitudo hominis non consistit principaliter nisi in actu animae, et ex ea derivatur ad corpus per quamdam redundantiam, sicut patet ex his quae dicta sunt 44 dist. quaest. 2, art. 4, in corp. Quaedam tamen beatitudo corporis nostri erit, inquantum Deum videbit in sensibilibus creaturis, et praecipue in corpore Christi.

Ad septimum dicendum, quod intellectus est perceptivus spiritualium, non autem visus incorporalium; et ideo intellectus poterit cognoscere divinam essentiam sibi conjunctam, non autem visus incorporalia.

ARTICULUS III.

Utrum sancti in patria videndo Deum, eum comprehendant. — (1 *P.*, *quaest.* 12, *art.* 3; *et* 3 *cont. Gen.*, *cap.* 55; *de Ver.*, *quaest.* 8, *art.* 8.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod sancti in patria videndo Deum, eum comprehendant. 1 Corinth. 9, 24: *Sic currite ut comprehendatis.* Cursus autem est ad praemium. Ergo comprehensio Dei est praemium virtutis, quod sanctis reddetur.

2. Praeterea, Augustinus dicit in lib. de videndo Deum (cap. 8): *Totum comprehenditur videndo, quod ita videtur, ut nihil ipsius lateat videntem.* Sed si Deus videtur ab aliquo, nihil ipsius latet videntem: quia cum sit simplex, non potest esse quod aliquid ejus videatur, et aliquid lateat. Ergo Deus a quolibet ipsum vidente comprehenditur.

3. Praeterea, omne quod totum et totaliter videtur, comprehenditur. Sed Deus a videntibus essentiam suam totus videtur, et totaliter; quia totus Deus non est nisi ejus essentia; quilibet etiam ejus modus est ejus essentia: nec potest essentia ejus videri, nisi ipse totus, et totaliter, videatur. Ergo ab omnibus essentiam suam videntibus comprehenditur.

4. Praeterea, sicut dicitur in 3 de Anima (text. 15), intellectus eodem modo intelligit se et alia.

Sed, sicut dicit Augustinus in lib. 83 Quaest. (quaest. 14), omne quod se intelligit, comprehendit se. Ergo omne quod intelligit aliud, comprehendit ipsum. Sed quilibet videns essentiam divinam, intelligit ipsam. Ergo comprehendit eam.

5. Praeterea, omne illud de quo cognoscitur quid est, comprehenditur; quia hoc cognoscitur quasi per suam definitionem: comprehenditur autem cujus fines circumspici possunt, ut dicit Augustinus in lib. de videndo Deum (cap. 8). Sed omne illud cujus essentia videtur, cognoscitur de eo quid est. Ergo quilibet essentiam Dei videns, comprehendit ipsum.

6. Praeterea, quantitas actionis est secundum quantitatem formae, quae est actionis principium; secundum enim quantitatem caloris est quantitas calefactionis. Sed forma, quae est cognitionis principium, est id quo cognoscens cognoscit. Ergo secundum modum ejus quo cognoscitur, est modus cognitionis. Sed illud quo cognoscitur Deus, non est aliud quam ejns essentia, ut dictum est supra; haec autem infinita est. Ergo et visio infinita; ergo ea potest divina essentia comprehendi, quamvis sit infinita.

7. Praeterea, si essentia divina non potest comprehendi, hoc non est nisi propter excessum claritatis ipsius. Sed excessus cognoscibilis impedit cognitionem, inquantum corrumpit potentiam cognoscitivam; quod accidit tantum in sensu, non autem in intellectu, ut patet ex hoc quod dicitur in 3 de Anima (text. 7), quod qui intelligit maxima, non minus potest intelligere minima, sed magis; cujus contrarium in sensu accidit. Cum ergo divina essentia non videatur nisi per intellectum, ut dictum est; videtur quod excessus divinae claritatis comprehensionem divinae essentiae non impediat.

8. Praeterea, essentia divina comprehensibilis est ab aliquo intellectu; quia ipse Deus seipsum comprehendit. Si ergo ab intellectu humano non possit comprehendi, hoc erit propter defectum intellectus. Sed lumen gloriae aufert omnem defectum intellectus; cum etiam per gloriam auferatur omnis corporis defectus. Ergo illi qui in lumine gloriae videbunt Deum, comprehendent ipsum.

Sed contra est quod Augustinus dicit in lib. de videndo Deum (cap. 9): *Dei plenitudinem non solum oculis corporis, sed nec ipsa mente quisquam aliquando comprehendit.*

Praeterea, sicut dicit Augustinus in lib. 83 Quaest. (quaest. 14), quod comprehendit se, finitum est sibi. Ergo quod comprehendit aliud, illud finitum est ei. Sed Deus non potest esse finitus alicui intellectui creato. Ergo nullus intellectus creatus potest Deum comprehendere.

Praeterea, Damascenus dicit in 1 lib. (de Fide orthod., cap. 5): *Quoniam incomprehensibilis est Dei substantia, his qui divinae credunt Scripturae, non dubium est.*

Praeterea, omne quod comprehendit aliquid, vel est majus vel aequale illi. Sed intellectus creatus non potest esse major Deo, nec aequalis. Ergo non potest ipsum comprehendere.

Solutio. Respondeo dicendum, quod comprehendere dicitur quasi simul prendere, idest capere; et ideo illud proprie comprehenditur quod simul capitur, idest cum omnibus quae ejus sunt. Unde oportet quod omne comprehensum includatur in comprehendente; includitur autem proprie contentum in continente; et ideo oportet comprehensum contineri in comprehendente. Sicut autem dicitur corporaliter aliquid in altero contineri, quia non excedit continens ex ulla parte secundum quantitatem dimensivam, ut vinum in dolio; ita dicitur contineri aliquid ab aliquo spiritualiter, quod substat virtuti ejus, et in nullo excedit ipsum. Et ideo tunc dicitur aliquid per cognitionem comprehendi, quando cognitum stat sub actu virtutis cognoscitivae, et non excedit ipsam. Excessus autem omnis est secundum aliquam quantitatem. Secundum hanc autem quantitatem dicitur cognoscibile excedere potentiam cognoscitivam, secundum quam cognoscibile est ab ipsa. Sensibile autem cognoscitur et secundum quantitatem dimensivam, propter hoc quod sensus in cognoscendo utitur organo corporali, ratione cujus cognoscit sensibilia omnia quae reducuntur ad quantitatem dimensivam; et secundum quantitatem virtualem, ut patet in sensibilibus propriis, quae qualitates sunt; et ideo etiam comprehensio sensus impeditur et propter excessum quantitatis dimensivae, sicut impeditur ne comprehendat totam terram; et propter excessum quantitatis virtualis, sicut impeditur ne comprehendat claritatem solis: quia non est tanta virtus oculi ad cognoscendum, quanta claritas solis quae est cognoscibilis. Intelligibile autem non cognoscitur ab intellectu sub ratione quantitatis dimensivae nisi per accidens, inquantum scilicet accipit a sensu; ex quo sequitur quod intelligat cum continuo; et secundum hoc intellectus impeditur a comprehensione intelligibilis propter excessum quantitatis; sicut impeditur a comprehensione lineae vel numeri infiniti. Sed per se loquendo, intelligibile comparatur ad intellectum secundum rationem quantitatis virtualis, eo quod proprium objectum intellectus est *quid;* et ideo in his quae sunt separata a sensu, non impeditur comprehensio intellectus nisi per excessum quantitatis virtualis; et hoc est quando intelligibile plus est cognoscibile quam intellectus cognoscere possit vel cognoscat. Sicut ille qui scit hanc conclusionem, *Triangulus habet tres* (1), per probabilem rationem, quia scilicet ita communiter dicitur, non comprehendit ipsam: non quia partem ejus videat et partem non videat; sed quia modus quo cognoscit, deficit a modo quo est cognoscibilis per demonstrationem. Essentia autem divina est cognoscibilis per veritatem suam; intellectus autem est cognoscitivus per lumen intellectuale quod est in ipso. Veritas autem divinae essentiae excedit lumen quodcumque intellectus creati; et ideo impossibile est quod videat Deum ita perfecte sicut est visibilis; et ex hoc sequitur quod nullus intellectus creatus Deum comprehendere possit.

Ad primum ergo dicendum, quod Apostolus loquitur de comprehensione gloriae, qua scilicet fit ut anima capiat in se omne illud quod ad perfectionem gloriae pertinet; et secundum hoc dicitur gloriam comprehendere, quamvis nunquam essentiam intellectu comprehendat. Vel comprehensio ibi dicitur ipsa perventio ad habendum Deum, secundum quod spei dicitur comprehensio succedere.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus duo ponit in definitione comprehensionis; quorum uno

(1) *Supple* angulos aequales duobus rectis.

excluditur excessus cognoscibilis supra virtutem cognoscentis, quae est secundum quantitatem dimensivam; et quantum ad hoc dicit: *Quod ita videtur ut nihil ejus lateat videntem;* alio autem excluditur excessus secundum quantitatem virtutis; et quantum ad hoc dicit: *Aut cujus fines circumspici possunt;* tunc enim fines rei circumspiciuntur quando videns pervenit ad finem visionis perfecte videndo.

Ad tertium dicendum, quod totam essentiam divinam sancti videbunt in patria, sed non totaliter; non ita quod aliquis modus sit in Deo quem non videant, vel aliquis modus sit intellectus ipsorum qui non convertatur ad Deum; sed quia modus quo convertuntur ad Deum cognoscendum, non est aequalis modo quo Deus est cognoscibilis; et haec inaequalitas ostenditur cum dicitur, quod divina essentia non totaliter videbitur; hoc enim adverbium *totaliter* neque dicit modum videntis absolute, neque modum absolute rei visae; sed modum videntis per comparationem ad rem visam: hoc enim adverbium determinat ipsam visionem, secundum quam comparatur videns ad visum.

Ad quartum dicendum, quod quando aliquid intelligit se, idem est modus cognoscentis et cogniti; et ideo si intelligit se, comprehendit se. Non est autem idem modus cognoscentis et cogniti quando intellectus intelligit aliud; et ideo non est simile.

Ad quintum dicendum, quod eodem modo aliquis cognoscit quid est res quo cognoscit essentiam rei, cum ipsa essentia sit quidditas rei; et ideo ille solus comprehendit quid est res, qui comprehendit essentiam; unde sicut sancti videbunt essentiam divinam, sed non comprehendent ipsam; ita videbunt quid est Deus, sed non comprehendent; et ita (1) non videbitur Deus ab eis sicut videtur res per suam definitionem, cujus essentia comprehenditur.

Ad sextum dicendum, quod actio non attribuitur formae tantum, quae est principium actionis, sed composito; sicut calefactio calido, non calori tantum; et ideo actionem oportet mensurare non solum secundum formam, quae est principium actionis, sed etiam secundum subjectum formae. Sed forma quae non est per se subsistens, non habet alium modum a modo subjecti, quia non habet esse nisi inquantum est actus talis subjecti; et ideo mensura formae est mensura compositi; sed forma quae est per se subsistens, habet aliquem modum inquantum est res quaedam subsistens, et quemdam modum, secundum quod est actus talis subjecti; et hic modus accipitur secundum mensuram qua perfectibile pertingit ut perficiat tali forma; et ex hoc modo mensuratur actio. Essentia autem divina est per se subsistens; et ideo visio quae per eam fit in intellectu creato, non mensuratur secundum modum infinitum, qui est ipsius essentiae secundum se, sed secundum modum quo intellectus pertingit ad hoc quod per ipsam perficiatur. Ad hoc autem pertingit, inquantum ei conjungitur per lumen gloriae, quod est finitum; et ideo finita est ex parte videntis.

Ad septimum dicendum, quod claritas Dei dicitur veritas suae essentiae, per quam cognoscibilis est, sicut sol per suam claritatem; et quamvis non impediat comprehensionem per corruptionem intellectus, impedit tamen ex ipso excessu; quia non potest contingere quod intellectus creatus pertingat ad cognoscendum ita perfecte divinam essentiam sicut cognoscibilis est.

Ad octavum dicendum, quod gloria perficit naturam, et non destruit; et ideo imperfectionem, quae est de ratione naturae, lumen gloriae non tollit, sicut hoc quod est ex nihilo esse; ex hoc autem ipso intellectus creatus deficit a possibilitate comprehensionis; et ideo nec per lumen gloriae ad comprehensionem pervenire potest.

(1) *Al.* et statim.

ARTICULUS IV.

Utrum eorum qui vident Deum per essentiam, unus alio videat perfectius. — (1 part., quaest. 16, art. 6; et 3 cont. Gen., cap. 58.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod eorum qui vident Deum per essentiam, unus alio non videat perfectius. Quia, ut dicit Augustinus in lib. 83 Qq. (quaest. 32), eamdem rem non potest unus alio magis intelligere. Sed divina essentia non videbitur nisi per intellectum. Ergo unus alio non videbit plenius.

2. Praeterea, tanto aliquid perfectius videtur, quanto expressior similitudo rei in se fit in vidente. Sed non erit expressior similitudo qua Deus videatur in uno quam in alio eorum qui Deum per essentiam vident: quia eadem essentia est in omnibus. Ergo unus alio non melius videbit.

3. Praeterea, ille melius videt a quo magis removentur impedimenta visionis. Sed in nullo remanebit aliquod visionis impedimentum. Ergo omnes aequaliter videbunt.

4. Praeterea, omnes sancti videbunt Deum sicut est; 1 Joan. 3. Sed non potest melius videri quam sit. Ergo unus alio non melius videbit.

5. Praeterea, optimus modus cognoscendi Deum est quo videtur per essentiam. Sed optimo non potest esse melius. Ergo videntium Deum per essentiam unus alio melius non videt.

Sed contra, homines assumuntur ad sortes Angelorum. Sed superiores Angeli Deum clarius vident quam inferiores, ut patet per Dionysium in caelest. Hierar. (cap. 3, 8 et 10). Ergo et hominum in gloria quidam aliis clarius videbunt.

Praeterea, in visione Dei consistit essentialiter hominis beatitudo. Sed quidam aliis beatiores erunt, ut supra dictum est. Ergo quidam aliis clarius videbunt.

Praeterea, in lumine gloriae Deus a sanctis videbitur, sicut dicitur in Psal. 35, 10: *In lumine tuo videbimus lumen.* Sed quidam aliis majori lumine replebuntur. Sicut enim stella differt a stella in claritate, sic erit resurrectio mortuorum, ut dicitur 1 Corinth. 15. Claritas autem corporis claritatem indicabit mentis. Ergo quidam clarius videbunt Deum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod cum principium actionis sit forma qua agitur, oportet ex parte ejus sumi actionis mensuram; aliter autem in formis subsistentibus quam in aliis formis, ut prius dictum est. In aliis enim formis est quantitas fortitudinis in actione secundum quantitatem ejus quod receptum est de forma in subjecto, ut de calore in calido; in formis autem subsistentibus, secundum quod subjectum subditur formae magis vel minus. Potentia autem cognoscitiva subditur formae qua cognoscit, secundum hoc quod habet

virtutem cognoscendi. Illud enim quod facit visum potentem ad videndum est quod facit eum receptivum similitudinis coloris. Sicut autem intellectus possibilis per lumen naturale intellectus agentis fit cognoscitivus naturalium cognoscibilium, ita per lumen gloriae superadditum fit visivus divinae essentiae; unde secundum quantitatem recepti luminis accipitur modus quo substat intellectus noster essentiae divinae ut formae intelligibili; et per consequens modus perfectionis in operatione, cujus talis forma est principium, scilicet in visione Dei per essentiam; et ideo, cum quidam sancti aliis majori lumine gloriae repleantur, quidam aliis clarius videbunt.

Ad primum ergo dicendum, quod unus alio non potest aliquid idem magis intelligere, si ly *magis* importat modum qui est ex parte intellecti. Non enim potest esse ut aliquis intelligat rem, nisi intelligendo rem habere illum modum quem habet; si enim alium modum rei attribuat, errat, et non intelligit; et sic intelligit Augustinus. Sed si ly *magis* dicat modum qui est ex parte intelligentis, sic unus alio melius potest intelligere, inquantum est limpidior ejus cognitio de uno et eodem cognoscibili.

Ad secundum dicendum, quod quamvis in intellectu unius sancti non sit expressior similitudo Dei qua ipsum cognoscit, quam in alio, quia quilibet per essentiam suam Deum videt: tamen intellectus unius perfectius substat formae qua intelligit, quam intellectus alterius; et ita unus alio perfectius intelligit.

Ad tertium dicendum, quod intensio secundum quam aliquid dicitur magis et minus, non solum causatur per recessum a contrario, sed etiam per accessum ad terminum; sicut patet in intensione lucis corporalis; et sic etiam lumen spirituale intenditur in uno beatorum magis quam in alio per majorem assimilationem ad Deum, quamvis in nullo inveniatur aliquid contrarium illi lumini.

Ad quartum dicendum, quod cum dicitur, Omnes sancti videbunt Deum sicut est, ly *sicut* importat modum qui est ex parte visi, non qui sit ex parte videntis. Quilibet enim videbit Deum esse eo modo quo est; sed tamen modus videntis non erit aequalis modo rei visae, sed in infinitum distans; et ita modus unius videntis potest esse minus distans quam modus alterius.

Ad quintum dicendum, quod videre Deum per essentiam est perfectissimus modus cognoscendi Deum secundum genus; sed tamen in hoc genere potest majus et minus inveniri; sicut ignis est subtilissimus corporum specie; et tamen unus ignis alio subtilior invenitur.

ARTICULUS V.

Utrum sancti videntes Deum per essentiam, omnia videant quae Deus in seipso videt. — (1 *p.*, *quaest.* 12, *art.* 8; *et* 3 *contra Gen.*, *cap.* 59; *et de Ver.*, *quaest.* 8, *art.* 4.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod sancti videntes Deum per essentiam, omnia videant quae Deus in seipso videt. Quia, ut dicit Isidorus in lib. de Summo Bono (1, cap. 12, §. 18), Angeli in Verbo Dei omnia sciunt antequam fiant. Sed sancti Angelis aequales erunt, ut patet Matth. 22. Ergo et sancti videndo Deum omnia videbunt.

2. Praeterea, Gregorius dicit (1): *Quia illic omnes communi claritate Deum conspiciunt, quid est quod ibi nesciant, ubi scientem omnia sciunt?* Loquitur autem de beatis qui vident Deum per essentiam. Ergo qui videt Deum per essentiam, omnia cognoscit.

3. Praeterea, sicut dicitur in 3 de Anima (text. 7), intellectus, cum intelligit maxima, magis intelligere potest et minima. Sed maximum intelligibile est Deus. Ergo maxime auget virtutem intellectus in intelligendo; ergo intellectus Deum videns, omnia intelligit.

4. Praeterea, intellectus non impeditur ab intelligendo aliquid, nisi inquantum illud superat ipsum. Sed intellectum Deum videntem nulla creatura superat: quia, ut dicit Gregorius in 2 Dial. (cap. 35), *animae videnti Creatorem angusta fit omnis creatura.* Ergo videntes Deum per essentiam omnia cognoscent.

5. Praeterea, omnis potentia passiva quae est non reducta ad actum, est imperfecta. Sed in possibili intellectu animae humanae est potentia quasi passiva ad cognoscendum omnia: quia intellectus possibilis est quo est omnia fieri, ut dicitur in 3 de Anima (text. 18). Si ergo in illa beatitudine non intelligeret omnia, remaneret imperfectus; quod est absurdum.

6. Praeterea, quicumque videt speculum, videt ea quae in speculo resultant. Sed in Verbo Dei omnia sicut in speculo resultant: quia ipsum est ratio et similitudo omnium. Ergo sancti qui vident Verbum per essentiam, vident omnia creata.

7. Praeterea, ut dicitur Prov., cap. 10, 24, *Desiderium suum justis dabitur.* Sed sancti desiderant omnia scire: quia omnes homines natura scire desiderant (ut in princ. Metaph.): nec natura per gloriam aufertur. Ergo dabitur eis a Deo quod omnia cognoscant.

8. Praeterea, ignorantia est quaedam poenalitas praesentis vitae. Sed omnis poenalitas a sanctis per gloriam auferetur. Ergo et omnis ignorantia; et ita omnia cognoscent

9. Praeterea, beatitudo sanctorum per prius est in anima quam in corpore. Sed corpora sanctorum reformabuntur in gloriam ad similitudinem corporis Christi, ut patet Philipp. 3. Ergo et animae perficientur ad similitudinem animae Christi. Sed anima Christi in Verbo omnia videt, ut in 3 libro, dist. 14, quaest. 1, art. 2, quaestiunc. 2, dictum est. Ergo et omnes animae sanctorum videbunt omnia in Verbo.

10. Praeterea, sicut sensus, ita et intellectus cognoscit omne illud in cujus similitudinem informatur. Sed divina essentia expressius indicat quamlibet rem quam aliqua alia similitudo rei. Ergo cum in illa beata visione essentia divina fiat quasi forma intellectus nostri, videtur quod sancti videntes Deum omnia videant.

11. Praeterea, Commentator dicit in 3 de Anima (com. 36), quod si intellectus agens esset forma intellectus possibilis, intelligeremus omnia. Sed divina essentia clarius repraesentat omnia quam intellectus agens. Ergo intellectus videns Deum per essentiam cognoscit omnia.

12. Praeterea, propter hoc quod inferiores Angeli nunc non omnia cognoscant, illuminantur de

(1) Lib. 4 Dialog., cap. 33. (*Ex edit. P. Nicolai*).

ignotis a superioribus. Sed post diem judicii Angelus non illuminabit Angelum: tunc enim omnis praelatio cessabit, ut dicit Glossa 1 Corinth. 15, (vers. 24). Ergo inferiores Angeli tunc omnia scient; et eadem ratione omnes alii sancti Deum per essentiam videntes.

Sed contra, sicut dicit Dionysius (in 8 cap. caelest. Hier.), Angeli superiores inferiores a nescientia purgant. Angeli autem inferiores vident essentiam divinam. Ergo Angelus videns essentiam divinam potest (1) aliqua nescire. Sed anima non perfectius videbit Deum quam Angelus. Ergo animae videntes Deum non oportet quod omnia videant.

Praeterea, solus Christus habet spiritum non ad mensuram, ut dicitur Joan. 3. Sed Christo, inquantum habet spiritum non ad mensuram, competit quod omnia in Verbo cognoscat; unde ibidem dicitur, quod Pater omnia dedit in manu ejus. Ergo nulli alii competit omnia cognoscere in Verbo nisi Christo.

Praeterea, quanto aliquod principium perfectius cognoscitur, tanto plures effectus ejus cognoscuntur per ipsum. Sed quidam videntium Deum per essentiam perfectius aliis cognoscent Deum, qui est rerum omnium principium. Ergo quidam aliis plura cognoscent; et ita non omnes scient omnia.

Solutio. Respondeo dicendum, quod Deus videndo suam essentiam cognoscit omnia quae sunt vel erunt vel fuerunt; et hoc dicitur cognoscere notitia visionis, quia ad similitudinem visionis corporalis cognoscit ea quasi presentia. Cognoscit insuper videndo essentiam suam, omnia quae potest facere, quamvis nunquam fecerit vel facturus sit: alias non perfecte cognosceret potentiam suam: non enim potest cognosci potentia nisi sciantur potentiae objecta; et hoc dicitur cognoscere notitia simplicis intelligentiae. Impossibile est autem quod aliquis intellectus creatus cognoscat omnia videndo essentiam divinam, quae Deus potest facere: quia quanto aliquod principium perfectius cognoscitur, tanto plura sciuntur in ipso; sicut in uno demonstrationis principio ille qui est perspicacioris ingenii, plures conclusiones videt quam alius qui est ingenii tardioris. Cum ergo quantitas potentiae divinae attendatur secundum ea in quae potest; si aliquis intellectus videret in divina essentia omnia quae Deus potest facere, eadem esset quantitas perfectionis in intelligendo quae est quantitas divinae potentiae in producendo effectus; et ita comprehenderet divinam essentiam; quod est impossibile omni creato intellectui. Illa autem quae Deus scit notitia visionis, aliquis intellectus creatus cognoscit; in Verbo scilicet anima (2) Christi, ut in 3 lib., dist. 14, dictum est.

Sed de aliis videntibus divinam essentiam est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod omnes videntes Deum per essentiam, vident omnia quae Deus videt scientia visionis. Sed hoc repugnat sanctorum dictis, qui ponunt Angelos aliqua ignorare; quos tamen constat secundum fidem omnes Deum per essentiam videre.

Et ideo alii dicunt, quod alii a Christo, quamvis videant Deum per essentiam, non tamen vident omnia quae Deus videt, eo quod essentiam divinam non comprehendunt. Non est enim necessarium quod sciens causam, sciat omnes ejus effectus, nisi causam comprehendat, quod non competit intellectui creato; et ideo unusquisque videntium Deum per essentiam tanto plura in ejus essentia conspicit, quanto clarius divinam essentiam intuetur; et inde est quod de his potest unus alium instruere; et sic scientia Angelorum et animarum sanctarum potest augeri usque ad diem judicii, sicut et alia quae ad praemium accidentale pertinent. Sed ulterius non proficiet (1): quia tunc erit ultimus status rerum, et in isto statu possibile erit quod omnes omnia cognoscent quae Deus scientia visionis novit.

Ad primum ergo dicendum, quod hoc quod dicit Isidorus quod sciunt Angeli in Verbo omnia antequam fiant, non potest referri ad illa quae Deus scit scientia simplicis intelligentiae tantum, quia illa nunquam fient; sed referendum est ad ea tantum quae Deus scit scientia visionis; de quibus etiam dicit, quod non omnes Angeli ea omnia cognoscant, sed forte aliqui; et illi etiam qui cognoscunt, non perfecte omnia cognoscunt. In una enim re est multas rationes intelligibiles considerare, sicut diversas ejus proprietates et habitudines ad res alias; et possibile est quod eadem re scita communiter a duobus, unus alio plures rationes percipiat, et has rationes unus ab alio accipiat; unde et Dionysius dicit (7 cap. de div. Nom.), quod inferiores Angeli docentur a superioribus rerum scibiles rationes; et ideo etiam Angeli qui omnes creaturas cognoscunt, non oportet quod omnia quae in eis intelligi possunt, participent.

Ad secundum dicendum, quod ex verbo illo Gregorii ostenditur quod in illa beata visione est sufficientia ad omnia intuenda ex parte divinae essentiae, quae est medium quo videtur, per quam Deus omnia videt; sed quod non omnia videantur, est ex defectu intellectus creati, qui divinam essentiam non comprehendit.

Ad tertium dicendum, quod intellectus creatus non videt divinam essentiam secundum modum ipsius essentiae, sed secundum modum proprium, qui finitus est: unde non oportet quod ejus efficacia in cognoscendo ex visione praedicta amplietur in infinitum ad omnia cognoscendum.

Ad quartum dicendum, quod defectus cognitionis non solum procedit ex excessu et defectu cognoscibilis super intellectum; sed etiam ex hoc quod intellectui non conjungitur id quod est ratio conjungibilis; sicut visus non videt lapidem quandoque ex hoc quod species non est ei conjuncta. Quamvis autem intellectui videntis Deum conjungatur ipsa divina essentia, quae est omnium ratio; non tamen conjungitur ei prout est omnium ratio, sed secundum quod est ratio aliquorum; et tanto plurium quanto quisque plenius divinam essentiam intuetur.

Ad quintum dicendum, quod quando potentia passiva est perfectibilis pluribus perfectionibus ordinatis; si perfecta sit sua ultima perfectione, non dicitur imperfecta etiam si aliquae dispositiones praecedentes ei desint. Omnis autem cognitio qua intellectus creatus perficitur, ordinatur, sicut ad finem, ad Dei cognitionem. Unde videns Deum per essentiam, etiam si nihil aliud cognosceret, perfectum intellectum haberet; nec est perfectior ex hoc quod aliquid aliud cum ipso cognoscit, nisi

(1) *Al.* non potest.
(2) *Al.* in anima

(1) *Al.* non perficiet.

quatenus ipsum plenius videt. Unde Augustinus in 5 Confes. (cap. 4): *Infelix homo qui scit omnia illa*, scilicet creaturas, *te autem nescit; beatus autem qui te scit, etiam si illa nesciat.* Qui *vero te et illa novit, non propter illa beatior, sed propter te tantum beatus.*

Ad sextum dicendum, quod speculum illud est voluntarium; et sicut se ostendet cui vult, ita in se ostendet quae vult: nec est simile de speculo materiali, in cujus potestate non est quod videatur vel non videatur. Unde dicendum, quod in speculo materiali tam res quam speculum videntur sub propria forma, quamvis speculum illud videatur per formam receptam, lapis vero per formam propriam resultantem in re alia; et ideo per quam rationem cognoscitur unum, et aliud. Sed in speculo increato videtur aliquid per formam ipsius speculi, sicut effectus videtur per similitudinem causae, et e converso; et ideo non oportet quod quicumque videt speculum aeternum, videat omnia quae in speculo resultant; non enim necesse est quod videns causam, videat omnem effectus ejus, nisi comprehendat causam.

Ad septimum dicendum, quod sanctorum desiderium quo omnia scire desiderant, implebitur ex hoc solum quod Deum videbunt; sicut desiderium eorum, quo omnia bona habere cupiunt, complebitur in hoc quod Deum habebunt. Sicut enim Deus in hoc quod habet perfectam bonitatem, sufficit affectui; et eo habito omnia bona quodammodo habentur; ita ejus visio sufficit intellectui Joan. 14, 8: *Domine ostende nobis Patrem, et sufficit nobis.*

Ad octavum dicendum, quod ignorantia proprie accepta in privationem sonat; et sic poena est: sic enim ignorantia est nescientia aliorum quae sciri debent, vel quae necesse est scire. Nullius autem eorum scientia sanctis deerit in patria. Quandoque autem ignorantia accipitur communiter pro omni nescientia; et sic Angeli et sancti in patria quaedam ignorabunt; unde Dionysius dicit (de cael. Hierar., cap. 7), quod Angeli a nescientia purgantur. Sic autem ignorantia non est poenalitas, sed defectus quidam. Sic autem nec necesse quod omnis talis defectus per gloriam auferatur; sic enim etiam posset dici, quod defectus est in Lino, quod non pervenit ad gloriam Petri.

Ad nonum dicendum, quod corpus nostrum conformabitur corpori Christi in gloria secundum similitudinem, non secundum aequalitatem; erit enim clarum sicut et corpus Christi, sed non aequaliter. Et similiter anima nostra habebit gloriam ad similitudinem animae Christi, sed non ad aequalitatem; et ita habebit scientiam sicut anima Christi, sed non tantam, scilicet ut sciat omnia, sicut anima Christi.

Ad decimum dicendum, quod quamvis essentia divina sit ratio omnium cognoscibilium, non tamen conjungetur cuilibet intellectui creato, secundum quod est ratio omnium; et ideo ratio non sequitur.

Ad undecimum dicendum, quod intellectus agens est forma proportionata intellectui possibili, sicut etiam potentia materiae est proportionata potentiae agentis naturalis; ut omne quod est in potentia passiva materiae vel intellectus possibilis, sit in potentia activa intellectus agentis vel naturalis agentis: et ideo si intellectus agens fuerit forma intellectus possibilis, oportet quod intellectus possibilis cognoscat omnia ad quae se extendit virtus intellectus agentis. Divina autem essentia non est forma hoc modo intellectui nostro proportionata: et ideo non est simile.

Ad duodecimum dicendum, quod nihil prohibet dicere, quod post diem judicii, quando gloria hominum et Angelorum erit penitus consummata, omnes beati scient omnia quae Deus scientia visionis novit, ita tamen quod non omnes omnia videant in essentia divina; sed anima Christi ibi plene videbit omnia, sicut et nunc videt; alii autem videbunt ibi plura vel pauciora secundum gradum quo Deum cognoscent; et sic anima Christi de his quae prae aliis videt in Verbo, omnes alias illuminabit: unde dicitur Apoc. 21 quod claritas Dei illuminat civitatem beatorum, et lucerna ejus est Agnus; et similiter (1) Angeli superiores illuminabunt inferiores, non quidem nova illuminatione, ut scientia inferiorum per hoc augeatur, sed quadam continuatione illuminationis; sicut si intelligatur quod sol quiescens illuminat aerem; et ideo dicitur Dan. 17, 3, quod *qui ad justitiam erudiunt multos, fulgebunt quasi stellae in perpetuas aeternitates.* Praelatio autem ordinis dicitur cessatura quantum ad ea quae nunc circa nos per eorum ordinata ministeria (2) exercentur, ut patet etiam per Glossam ibidem.

ARTICULUS VI.

Utrum aliquis intellectus creatus ex propriis naturalibus possit Deum per essentiam videre. — (*1 p., quaest.* 7, *art.* 4; 3 *contr. Gent., cap.* 52; *de Ver., quaest.* 2, *art.* 3; *et* 1-2, *quaest.* 5, *art.* 3.

Ad sextum sic proceditur. 1. Videtur quod aliquis intellectus creatus ex propriis naturalibus possit Deum per essentiam videre. Secundum enim multorum opinionem, Angeli in solis naturalibus creati sunt. Sed Angeli in principio suae creationis viderunt res in Verbo, ut dicit Augustinus super Genes. ad litteram (lib. 11, cap. 8); et hoc dicitur eorum (3) cognitio matutina. Ergo aliquis intellectus creatus ex propriis naturalibus Deum per essentiam videre potest.

2. Praeterea, boni Angeli et mali non communicant nisi in naturalibus. Sed Angeli mali vident Deum per essentiam; quod patet ex hoc quod habetur Job 1, 11: *Cum assisterent filii Dei, affuit etiam inter eos Satan.* Assistentes autem nominantur Angeli secundum Gregorium (lib. 1 Moral., cap. 2 et 3), qui intima contemplatione perfruuntur. Ergo Angeli ex propriis naturalibus Deum per essentiam videre possunt.

3. Praeterea, ille qui potest videre illud quod est minus intelligibile, potest videre illud quod est magis intelligibile, ut Commentator dicit in 3 de Anima (comm. 7). Sed divina essentia est magis intelligibilis quam ista materialia; quae non sunt intelligibilia, nisi quia nos facimus ea esse intelligibilia; ipse autem Deus, cum omnino sit a materia immunis; per seipsum est intelligibilis. Cum ergo nos videamus ex propriis naturalibus creaturas materiales, videtur multo fortius quod ex propriis

---

(1) *Al.* quod similiter.
(2) *Al.* mysteria.
(3) *Al.* rerum.

naturalibus Deum per essentiam videre possimus; et praecipue hoc videtur de Angelis.

4. Praeterea, ut dicitur in 3 de Anima (text. 5), *sicut habet se visus ad visibile, ita se habet intellectus ad intelligibile*. Sed visus non impeditur a visione nisi aliquo quatuor modorum. Uno modo propter corruptionem visus, scilicet quando est aliqua macula in pupilla: quod non potest dici de intellectu angelico etiam in statu naturalium, quia sunt specula munda et clarissima, ut Dionysius dicit (in 4 cap. de div. Nom.). Alio modo propter absentiam visibilis: nec hoc potest dici in proposito, quia Deus est praesens omni intellectui, quia omnia implet. Tertio modo ex hoc quod visibile non est visibile in actu, sicut colores in tenebris: non enim fiunt visibiles, actu nisi per lucem: quod etiam in proposito dici non potest, quia ipse Deus per seipsum visibilis est, cum sit lux intelligibilis, ut patet Joan. 1. Quarto modo per excellentiam objecti, quod corrumpit sensum: nec hoc in proposito locum habet: excellentiae enim intelligibilium non corrumpunt intellectum, sicut excellentiae sensibilium corrumpunt sensum, ut dicitur in 3 de Anima (text. 7). Ergo nihil est quod impediat quin aliquis intellectus creatus ex propriis naturalibus Deum videre possit per essentiam.

5. Praeterea, unumquodque cognoscitur per suam similitudinem. Sed Angelus secundum propriam naturam est expressa similitudo ipsius Dei, ut dicit Dionysius (in 4 cap. de div. Nom.), quod Angelus est *imago Dei; manifestatio occulti luminis*, scilicet divini. Ergo Angelus per propriam naturam potest Deum per essentiam videre.

6. Praeterea, in lib. de Causis (prop. 10) dicitur, quod omnis intelligentia intelligit quod est supra se, inquantum est causatum ab eo. Sed quilibet intellectus creatus secundum naturam suam est causatus a Deo. Ergo secundum sua naturalia potest Deum per essentiam videre.

7. Praeterea, ad immensitatem divinae liberalitatis pertinet ut creaturae communicet omne id cujus ipsa est capax. Sed creatura est capax hujus muneris quod ex propriis naturalibus Deum per essentiam videre possit; ad hoc enim quod Deum per essentiam videat potest pertingere per lumen gloriae; quod quidem lumen sicut est naturae superadditum, ita posset esse a Deo naturae inditum. Ergo alicui creaturae est collatum quod ex propriis naturalibus pertingat ad videndum Deum per essentiam.

8. Praeterea, Commentator dicit in principio 9 Metaph. (2 Metaph., comment. 1, in fine), quod si aliquod esset intelligibile a nullo intellectu intellectum, illud intelligibile esset frustra. Sed absurdum est dicere quod divina essentia sit frustra intelligibilis. Ergo aliquis intellectus per suam naturam potest ipsam videre.

Sed contra, Roman. 6, 23 dicitur: *Gratia Dei vita aeterna*. Sed videre Deum per essentiam est vita aeterna, ut patet Joan. 17, 3: *Haec est vita aeterna, ut cognoscant te solum Deum verum, et quem misisti Jesum Christum*. Ergo ad videndum Deum per essentiam non potest perveniri nisi per gratiam.

Praeterea, ad illud quod redditur caritati in praemium, non potest perveniri per naturalia; cum etiam ipsa caritas sit supra naturam. Sed visio Dei per essentiam redditur caritati in praemium, ut patet Joan. 14, 21: *Si quis diligit me, diligetur a Patre meo; et ego manifestabo ei meipsum*. Ergo ad videndum Deum per essentiam non (1) potest ex propriis naturalibus intellectus creatus pervenire.

Praeterea, natura cum gratia est fortior quam natura solum. Sed sancti in limbo existentes, quamvis gratiam haberent, non viderunt Deum per essentiam; unde in eorum persona dicitur Tob. 5, 12: *Quale mihi gaudium est, qui in tenebris sedeo, et lumen caeli non video?* Ergo multo minus ex puris naturalibus aliquis ad hoc pertingere potest.

Praeterea, secundum ordinem effectuum est et ordo causarum: nobilioris enim effectus nobilior est causa. Sed inter omnia quae possunt purae creaturae praestari, hoc est maximum, ut Deum per essentiam videat. Ergo hujus causa non potest esse natura, sed solum Deus, qui est summa omnium causa.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ad hoc quod intellectus Deum per essentiam videat, oportet quod essentia divina uniatur intellectui nostro quodammodo ut forma intelligibilis. Forma autem non conjungitur perfectibili nisi quando perfectibile habet dispositiones quibus efficitur susceptivum talis formae; sicut corpus non unitur animae nisi quando in corpore sunt dispositiones convenientes ad animam suscipiendam. Unde oportet ad hoc quod intellectus uniatur essentiae divinae modo praedicto, quod sit in eo aliquid per modum dispositionis, praeparans ipsum ad unionem praedictam; et hoc est lumen quo intellectus perficitur ad videndum Deum per essentiam divinam. Haec autem dispositio non potest esse naturalis alicui creato intellectui; ultima enim dispositio ad formam secundum eamdem rationem recipitur in perfectibili et forma ipsa; ita quod si unum est naturale, et aliud; quia perfectibile per ultimam dispositionem ad formam contingit ipsam formam. Forma autem quae est divina essentia, omnem facultatem et capacitatem naturalem excedit. Potentia enim et proprius ejus actus semper accipiuntur in eodem genere; unde potentia et actus dividunt quodlibet genus entis, ut patet in 3 Physic. (text. 3); et ideo facultas sive potentia creaturae non se extendit nisi ad sui generis formam: et sic essentia divina, quae est extra omne genus, excedit naturalem facultatem cujuslibet intellectus creati; et ideo dispositio ultima quae est ad unionem intellectus cum tali essentia, excedit omnem facultatem naturae; unde non potest esse naturalis, sed supra naturam; et ista dispositio est lumen gloriae, de quo dicitur ibi, Psalm. 35, 10: *In lumine tuo videbimus lumen*. Secundum autem naturalem facultatem potest intellectus creatus pervenire ad cognitionem Dei per formas creatas ei inditas vel acquisitas; sed haec cognitio non (2) est visio ejus per essentiam, sicut ex dictis patet; nec per eam scitur quid est, sed solum quia est, et quid non est.

Ad primum ergo dicendum, quod Angeli in prima sua conditione non viderunt Verbum per essentiam; viderunt tamen per similitudinem creatam, quae est ipsa natura eorum, quae est Dei similitudo; et hoc, sive ponantur creati in gratia, sive non, dummodo non ponantur creati in gloria;

---

(1) *In editis deest* non.
(2) *Al. deest* non.

unde et cognitio vespertina qua seipsos cognoverunt in propria natura, praecessit in eis cognitionem matutinam, qua cognoscunt res in Verbo; quod patet ex hoc quod primus dies habet vespere sine mane.

Ad secundum dicendum, quod diabolus non dicitur Deo astitisse quasi ipsum per essentiam viderit, sed quia a Deo visus est, et ad eum Dei providentia se extendit, sicut ad bonos Angelos, per modum quo dicimus, illa nobis praesto esse quae nostrae providentiae subjacent; unde aequivoce sumitur assistere.

Ad tertium dicendum, quod aliquid potest esse per se magis intelligibile, quod tamen est minus intelligibile intellectui alicui; quod de nostro intellectu manifeste apparet. Facultas enim intellectus nostri determinatur ad formas sensibiles quae per intellectum agentem fiunt intellectae in actu, eo quod phantasmata hoc modo se habent ad intellectum nostrum sicut sensibilia ad sensum, ut dicitur in 3 de Anima (text. 30); et ideo oportet quod in omne illud quod intellectus noster intelligit, naturaliter manuducatur per formas sensibiles, ut etiam Dionysius dicit (de divin. Nomin. cap. 1); et quia substantiae separatae, quae sunt per se maxime intelligibiles, excedunt genus formarum sensibilium; ideo intellectus noster invenitur debilis ad cognitionem earum; propter quod dicitur in 2 Metaph. (lect. 1 S. Thom.), quod intellectus noster se habet ad manifestissima naturae, sicut oculus noctuae ad solem. Facultas autem naturalis intellectus angelici, quamvis non sit determinata ad formas sensibiles, est tamen determinata ad formas creatas quae sunt sui generis: et ideo sicut intellectus noster deficit a cognitione substantiarum separatarum; ita et multo amplius deficit intellectus angelicus secundum suam facultatem naturalem a visione Dei per essentiam. Dictum autem Commentatoris intelligitur de intelligibilibus creatis.

Ad quartum dicendum, quod intellectus creatus non impeditur ad hoc quod naturaliter possit Deum per essentiam videre ex defectu divinae essentiae, quod de se non sit intelligibilis in actu; sed ex parte ipsius intellectus creati. Primo propter defectum ipsius intellectivae virtutis creatae, cujus naturalis facultas est determinata ad ens creatum. Hic tamen defectus aliter est in Angelo et in homine, secundum sua naturalia considerando eos. In intellectu enim Angeli non invenitur aliquis defectus secundum rationem sui generis, sed secundum comparationem ad intellectum qui est extra genus suum, scilicet divinum; habet enim omnem perfectionem quae debetur generi intellectus, in quo non continetur nisi intellectus creatus; intellectus enim increatus est extra genus. Sed intellectus humanus patitur defectum etiam secundum rationem sui generis; quia in eo est lux intelligibilis obumbrata; unde dicit Isaac, quod ratio oritur in umbra intelligentiae. Secundo propter absentiam intelligibilis. Quamvis enim Divina essentia sit cuilibet rei praesens, non tamen est praesens cuilibet intellectui, ut forma intelligibilis; quod tunc solum accidit quando in intellectu est dispositio sufficiens ad hoc quod sit unibilis divinae essentiae ut formae intelligibili. Tertio propter excessum claritatis divinae essentiae supra formam qua intellectus creatus naturaliter intelligit; et sic per consequens deficit intellectus creatus a videndo Deum per essentiam, quamvis immensitas divinae essentiae intellectum non corrumpat, sed magis confortet.

Ad quintum dicendum, quod ad cognoscendum Deum per aliquam similitudinem creatam potest intellectus creatus ex suis naturalibus pervenire; sed haec cognitio non est visio Dei per essentiam, ut supra probatum est.

Ad sextum dicendum, quod effectus retinet similitudinem suae causae; et ex hoc sequitur quod intelligentia naturaliter cognoscat causam suam ex similitudine ejus quam habet; sed hoc non est videre Deum per essentiam, ut dictum est.

Ad septimum dicendum, quod non quidquid superadditur creaturae, potest esse de constitutione naturae ipsius. Illud enim quod ad proprietatem naturae superioris pertinet, non potest communicari inferiori naturae, ut illud naturaliter habeat, nisi transferatur in superiorem naturam; sicut diaphano non potest communicari ut absente lucido luceat, nisi ipsum lucidum fiat, quamvis lumen ei a corpore lucido communicetur. Determinari autem ad formam intelligibilem increatam est proprietas intellectus increati; et ideo lumen illud per quod intellectus unitur formae intelligibili increatae, communicari potest intellectui creato; sed non ut ipsum lumen naturaliter habeat, nisi in naturam intellectus increati transferatur; quod est impossibile.

Ad octavum dicendum, quod etiam si nullus intellectus intelligeret divinam essentiam nec per naturam nec per gratiam, divina essentia non esset frustra intelligibilis; tum quia ipsa seipsam intelligit; tum quia non est propter aliud: *frustra* autem non habet locum nisi in his quae propter aliud sunt, ad quod non pertingunt.

ARTICULUS VII.

Utrum Deus in statu viae possit per essentiam videri. — (1 *p.*, *quaest.* 12, *art.* 2; 3 *con. Gen.*, *cap.* 67; *de Ver.*, *quaest.* 10, *art.* 11; *et quol.* 1, *art.* 1.)

Ad septimum sic proceditur. 1. Videtur quod Deus in statu viae possit per essentiam videri. Quia dicitur Isai. 6, 1: *Vidi Dominum sedentem super solium excelsum et elevatum; et plena erat omnis terra majestate ejus; et Seraphim clamabant.* Sed ille cujus majestate omnis terra impletur, est ille qui essentialiter est Deus. Ergo Isaias vidit Deum per essentiam in statu viae existens.

2. Praeterea, videre Deum facie ad faciem, est videre Deum per essentiam, ut patet 1 Corinth. 13, sic enim beatam visionem Apostolus nominat. Sed Jacob in statu viae existens vidit Deum facie ad faciem; unde dicit Genes. 32, 30: *Vidi Dominum facie ad faciem, et salva facta est anima mea.* Ergo aliquis in statu viae potest videre Deum per essentiam.

3. Praeterea, Job 42: *Auditu auris audivi te, nunc autem oculus meus videt te.* Visus autem est de rebus praesentibus, auditus autem de absentibus. Ergo postquam Job cognoverat Deum quasi absentem per auditum, adhuc in hac vita existens vidit Deum quasi praesentem per essentiam.

4. Praeterea, de Moyse dicitur Num. 12, 8: *Palam, et non per aenigmata, videt Deum.* Sed omnis

visio Dei vel est per aenigma, vel per essentiam, ut patet 1 Corinth. 13. Ergo Moyses in statu viae existens vidit Deum per essentiam.

5. Praeterea, 2 Corinth. 12, super illud: *Raptum hujusmodi usque ad tertium caelum*, dicit Glossa (ex Augustino, 12 sup. Gen. ad lit., cap. 25), quod Deus ostendit Apostolo vitam, in qua videndus est in aeternum; et ita ad hoc raptus est Apostolus ut ipsum Deum in se, non in aliqua figura, videret; et infra dicitur, quod in tertio ordine Angelorum sunt Throni, Cherubim, et Seraphim, qui vicinius Deum contemplantur; ad quorum similitudinem Deum vidisse dicitur Apostolus. Ex quibus omnibus aperte ostenditur quod ipse vidit Deum per essentiam; et sic idem quod prius.

6. Praeterea, secundum Augustinum, 12 super Gen. ad litteram (cap. 31), visione intellectuali videntur ea quae sunt in anima per sui essentiam. Sed visio intellectualis est de rebus ipsis intelligibilibus non per aliquas similitudines, sed per suas essentias, ut ipse dicit. Ergo cum Deus per suam essentiam sit in anima viatoris, videtur quod per essentiam suam ipsum videat.

7. Praeterea, affectus magis est corruptus per peccatum quam intellectus; quia peccatum in voluntate est, ut dicit Augustinus (lib. 1 Retract., cap. 15). Sed affectus potest immediate diligere Deum in statu viae. Ergo et intellectus potest immediate videre Deum.

8. Praeterea, omne illud immediate videtur per intellectum ad quod intellectus se convertit sine hoc quod convertatur ad aliud. Sed intellectus viatoris potest converti ad Deum sine hoc quod convertatur ad aliquid aliud. Ergo intellectus viatoris potest immediate videre Deum.

9. Praeterea, illud per quod judicamus de aliquibus, oportet esse nobis magis notum quam illa. Sed secundum Augustinum in lib. de vera Relig. (cap. 30), secundum veritatem increatam de omnibus judicamus, ipsam de omnibus consulentes etiam in statu viae. Ergo ipsam veritatem videmus. Sed veritas increata est divina essentia. Ergo in via Deum per essentiam videre possumus.

10. Praeterea, *propter quod unumquodque, illud magis* (1 Post., cap. 11). Sed omnia quae cognoscimus, cognoscimus per lumen divinum, quod est ipsa divina essentia; quia, ut dicitur in lib. de Spiritu et Anima (cap. 12), mens nostra in actum cognitionis exire non potest, nisi divino lumine perfundatur. Ergo ipsum Deum per essentiam videmus magis quam aliquid aliud.

11. Praeterea, secundum Augustinum (1) (lib. 7 super Gen. ad litt., cap. 5), mens nostra a Deo, nulla interposita creatura, formatur. Sed in omni mediata visione aliud interponitur. Ergo et in hac vita mens nostra immediate videt Deum.

12. Praeterea, per quamlibet scientiam speculativam cognoscitur de subjecto quid est. Sed Deus in aliqua scientia speculativa est subjectum, vel saltem in parte alicujus scientiae, sicut in Theologia et in Metaphysica, quae etiam de Deo est, ut patet in principio Metaph. Ergo per aliquam scientiam speculativam scitur de Deo quid est; et hoc est videre ipsum per essentiam. Ergo cum omnes scientias speculativas possimus habere in via, Deum in statu viae per essentiam videre possumus.

13. Praeterea, nihil impeditur nisi a suo contrario. Sed corruptio corporis non contrariatur dispositioni intellectus, cum non sint in eodem. Ergo dispositio intellectus non impeditur per corporis corruptionem. Sed anima in corpore incorruptibili (1) existens videbit Deum per essentiam. Ergo et corpori corruptibili juncta potest Deum per essentiam videre.

Sed contra est quod dicitur Exod. 33, 30: *Non videbit me homo et vivet;* Glossa (Gregorii, lib. 18 Moral., cap. 28): *Quamdiu hic totaliter vivitur, videri per quasdam imagines Deus potest, sed per ipsam naturae suae speciem non potest.*

Praeterea, Joan. 1, 18, dicitur: *Deum nemo vidit unquam;* Glossa (Augustini): *Nemo purus homo vivens in hoc corpore videt Deum ut est.*

Praeterea, 2 Corinth. 5, 6: *Quamdiu sumus in corpore, peregrinamur a Domino: per fidem enim ambulamus, et non per speciem;* Glossa (2): *Homini vitam mortalem adhuc agenti non potest contingere ut dimoto atque omni discusso nubilo phantasiarum corporalium serenissima incommutabilis veritatis luce potiatur.*

Praeterea, esse viatorem et comprehensorem est solius Christi. Sed quicumque videt Deum per essentiam, est comprehensor. Ergo nullus alius a Christo adhuc viator existens, potest Deum per essentiam videre.

Praeterea, posita causa, ponitur effectus. Sed causa quare anima beata sit, est divina visio, ut ex dictis patet. Si ergo aliquis in statu viae Deum per essentiam videat, in statu viae erit beatus; quod est absurdum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod cum beatitudo sit ultimus finis rationalis creaturae, status viae in qualibet rationali creatura dicitur esse ille in quo a beatitudine deficit. Beatitudo autem cujuslibet rationalis creaturae consistit in visione Dei per essentiam, ut ex dictis patet. Operatio autem delectabilissima, in qua beatitudo consistit, oportet quod sit potentiae dispositae et perfectae ad dignissimum objectum, ut patet per Philosophum in 10 Ethic. (cap. 4 vel 6); et ideo ad hoc quod creatura rationalis sit beata per visionem Dei in essentia sua, oportet quod in hanc visionem sit potens per aliquam dispositionem sibi inhaerentem, quam dicimus esse lumen gloriae. Sic autem nulla pura creatura in statu viae existens videre potest Deum per essentiam; homo enim per dispositiones omnes quas in statu viae habet, non potest in aliquid amplius, nisi ut intelligat quidquid intelligit per species a sensu abstractas: quia phantasmata sunt intellectui nostro ut sensibilia sensui, ut patet per Philosophum in 3 de Anima (text. 39). Intellectus etiam Angeli in statu viae per omnes dispositiones naturales, vel etiam gratuitas, non potest in aliquid amplius nisi ut intelligat omne quod intelligit per formas creatas, ad quas naturalis facultas intellectus ejus determinatur, ut ex dictis patet. Deus autem in essentia sua videri non potest nec per aliquam formam a sensu abstractam, nec per aliquam formam creatam, ut ex dictis

(1) Lib. de Spiritu et Anima, cap. 11, haec habentur: *Mentem dicimus ita factam ad imaginem Dei, ut, nulla interposita natura, ab ipsa veritate formetur.* Augustini tamen non est hic liber (*Ex edit. P. Nicolai*).

(1) *Al.* corruptibili.
(2) *Nicolai*: et rursum ibi Glossa.

patet. Unde patet quod nullus intellectus purae creaturae in statu viae existentis potest in visionem Dei per essentiam per aliquam dispositionem sibi inhaerentem. Sed contingit aliquando divina virtute quod aliqua res miraculose perducitur in aliquid in quod nullo modo potest per aliquas dispositiones sibi inhaerentes, sicut quod virgo pariat, quod ignis in aqua comburat; et similiter potest miraculose fieri quod divina virtute aliquis intellectus creatus non habens nisi dispositionem viae elevetur ad videndum Deum per essentiam; nec tamen ex tali visione potest dici beatus simpliciter, sed secundum quid tantum, inquantum scilicet communicat in actu beati: sicut etiam aliquod corpus in statu gravitatis existens, potest miraculose participare actum agilitatis vel impassibilitatis, sicut de Habacuc legitur Daniel. ult.; et de tribus pueris conservatis in fornace Daniel. 8, nec tamen eorum corpora erant gloriosa. Ea autem quae fiunt miraculose, non dicuntur possibilia secundum naturam in qua fiunt, sed secundum virtutem facientis tantum. Non enim dicimus, proprie loquendo, quod caecus possit fieri videns, sed quod Deus potest eum facere videntem. Et ideo dicendum est, quod nulla pura creatura in statu viae existens potest Deum per essentiam videre; sed Deus potest facere quod videat adhuc in statu viae manens. Ex dictis etiam patet quod nullus homo in statu viae essentiam Dei, nec etiam Angeli, potest cognoscere; quia excedit omnes formas sensibiles, per quas intellectus noster in statu viae cognoscit, et ipsam mentem nostram, ex cujus similitudine aliquid de substantiis intellectualibus cognoscimus.

Ad primum ergo dicendum, quod secundum Dionysium (4 cap. caelest. Hierar.), per hoc quod in Scriptura dicitur, quod aliquis sanctus vidit Deum, ut Isaias, vel quilibet alius; non est intelligendum quod essentiam Dei, quae est omnibus viatoribus occulta, viderit; sed quod ostensae sunt eis aliquae formae, vel corporales, vel imaginariae, per quas manuducebantur in Dei cognitionem; et hoc fiebat ministerio Angelorum, quorum illuminatione confortabatur intellectus Prophetae ad perveniendum in aliqualem divinorum cognitionem ex apparentibus formis. Et quia Angelus non intendebat ducere in sui cognitionem principaliter, sed in cognitionem Dei; ideo in hujusmodi visis non dicebatur Angelus apparere, sed Deus; ex cujus persona apparebat Angelus, et ex cujus virtute efficaciam habebat ad illuminandum mentem; et hoc vocatur *theophania*, idest Dei apparitio, in Scriptura. Quandoque tamen et Angelus dicebatur ille qui apparebat propter ministerium quod exhibebat: unde Gregorius dicit (praefat. in lib. Moral., cap. 1): *Angelus qui Moysi apparuisse* (1) *describitur, modo Angelus, modo Dominus memoratur; Angelus, quia exterius loquendo deservit; Dominus, quia interius praesidens loquenti efficaciam tribuit.* Et haec est est etiam sententia Augustini, 2 de Trinit. (cap. 17 et 18).

Ad secundum dicendum, quod visio illa Jacob fuit imaginaria, vel (2) corporalis. Dicitur tamen vidisse facie ad faciem, quia illa figura in qua ei apparuit Deus, facie ad faciem est ab eo visa; unde dicit Glossa ibid.: *Non quod Deus videri possit, sed formam vidit in qua Deus locutus est ei.* In hoc tamen quod dicit: *Facie ad faciem*, notatur quaedam eminentia visionis: ut enim dicit Rabbi Moyses, gradus prophetiae distinguens, eminentior est gradus prophetiae quando prophetae apparet aliquid in visione vigiliae, quam si appareat in dormiendo; et utrolibet modo si fiat revelatio, eminentior gradus est quando apparet ille qui loquitur in aliqua figura visui, quam quando auditur locutio ejus tantum sine hoc quod aliquid videtur. Eminentior quoque gradus est, si ille qui loquitur, apparet in figura Angeli quam in figura hominis. Et hanc eminentiam habuit apparitio Jacob: quia non fuit in dormiendo, sed in vigilando: nec tantum audivit vocem secum loquentis, sed etiam figuram inspexit, hominis tamen. Unde dicitur, quod apparuit ei vir etc., quem Angelum intellexit; et ad hans eminentiam designandam dicitur, quod vidit Dominum facie ad faciem, Angelum Dominum vocans ratione jam dicta. Non potest dici secundum Glossam Gregorii ibidem, quod hoc intelligatur de visione spirituali, qua sanctorum mentes etiam in via, vitiis purgatae, Deum contemplantur adjutae divino lumine quo perfunduntur: secundum quam quidem visionem quamvis divina natura ut est non videatur, quia illud lumen receptum non est similitudo sufficienter repraesentans divinam essentiam, ut supra dictum est; tamen aliqua perfectior cognitio de Deo habetur, cum illud lumen sit expressior ejus similitudo quam lumen naturae, aut creaturae sensibilis, ex quibus homo naturali cognitione ducitur ad Dei cognitionem. Nisi enim illam, scilicet veritatem increatam (1), utcumque conspiceret, non eam se conspicere non posse sentiret, ut in eadem Glossa dicitur. Et quia per faciem quemlibet cognoscimus, cognitionem Dei faciem vocamus.

Ad tertium dicendum, quod verbum Job potest intelligi de visione imaginaria et intellectuali. Si enim intelligatur de imaginaria, designatur profectus Job in gradu prophetiae; cum primo non fuerit ei facta revelatio nisi per auditum loquentis, postmodum vero per visionem loquentis. Si autem intelligatur de visione intellectuali, tunc ostenditur profectus ejus de cognitione fidei in intellectum divinorum, qualis hic per contemplationem praedictam habetur a sanctis; quae quidem visio dicitur: quia sicut videndo aliqua cognoscimus, ab ipsis rebus accipiendo; ita sancti in contemplatione accipiunt lumen ab ipso Deo, per quod divina altius ceteris contemplantur; sed audita cognoscimus assentiendo eis qui ab ipsis rebus species acceperunt, dum nobis referunt se vidisse; et similiter per fidem adhaeremus dictis Apostolorum et Prophetarum, qui fuerunt divino lumine illustrati. Et sic non oportet ponere quod Deum per essentiam viderit.

Ad quartum dicendum, quod duplex eminentia visionis Moysi adscribitur. Una Exod. 33, 2: ubi dicitur, quod *loquebatur Dominus Moysi facie ad faciem, sicut loqui solet homo ad amicum suum.* Ex quibus tamen verbis haberi non potest quod Deum per essentiam viderit; quod patet ex hoc quod petit dicens (Ibid. 18): *Ostende mihi gloriam tuam*; quod ei tunc concessum non est; unde dictum est ei (ibid. 20): *Faciem meam videre non poteris;* et ideo dicit Glossa ibidem: *Secundum o-*

(1) Al. deest *apparuisse*.
(2) *Al deest* vel.

(1) *Al.* causatam.

pinionem populi loquitur Scriptura, quae putabat Moysem ore ad os loqui cum Deo, cum per subjectam creaturam, idest per Angelum et nubem, ei loqueretur et appareret. Haec autem locutio potest intelligi fuisse imaginaria vel corporalis; unde dicit Augustinus, 2 de Trin. (cap. 16): *Locutio illa quae fiebat vocibus, sic modificabatur tamquam esset amici loquentis ad amicum.* Potest etiam intelligi esse intellectualis, secundum quod intelligibilia divinorum inspiciebat per modum quo dicitur in Psal. 48, 9: *Audiam quid loquatur in me Dominus Deus.* Et utroque modo ostenditur privilegiata ejus revelatio, inquantum familiarius ceteris ei sua secreta revelavit, quasi amico, juxta illud quod dicitur Joan. 15, 15: *Vos dixi amicos, quia omnia quaecumque audivi a Patre meo, nota feci vobis:* et ideo dicitur Deut. ult., 10: *Non surrexit ultra Propheta in Israel quem nosset Dominus facie ad faciem.* Alia eminentia visionis Moysi ostenditur Num. 12, 8, ubi Dominus de eo dixit ad Aaron et Mariam: *Ore ad os loquor ei, et palam; non per aenigmata et figuras Deum videt*, vel *gloriam Domini*, secundum Septuaginta; ubi ostenditur impleta fuisse ejus petitio, qua petiverat in Exod. 33, 18: *Ostende mihi faciem tuam*; ita quod ante mortem Deum per essentiam vidit, ut Augustinus dicit, 12 super Gen. ad litteram (cap. 27), et in libro de vidèndo Deum (cap. 12); et ideo signanter dicitur: *Ore ad os loquar ei;* quod in Exod. dictum non fuerat: quia visio Dei per essentiam non fit mediante (1) aliquo superiori spiritu; sed ipse Deus immediate se ostendit; et hoc est loqui ore ad os: non enim os corporis, sed os mentis intelligendum est, ut Augustinus dicit (ubi supra). Sed visio contemplationis viae fit mediante illuminatione Angelorum, ut patet per Dionysium (4 cap. caelest. Hierar.); et ideo non potest dici secundum illam loqui ore ad os, sed loqui quasi per internuntium. Haec tamen visio qua ante mortem Deum per essentiam vidit, non fecit eum beatum simpliciter; unde nec semper illa visio in eo permansit, sed ad tempus; quamvis illud tempus in Scriptura non determinetur: non enim erat ex dispositione in intellectu existente, sed ex sola divina virtute quasi miraculose, ut dictum est. Quando autem natura creata miraculose elevatur ad aliquid supra naturam, non potest simul esse in contrario actu; sicut corpus Petri cum miraculose actum dotis agilitatis habuit super undas ambulando, non simul erat in eo actus gravitatis, qui est ferri deorsum. Et similiter quando intellectus viatoris elevatur miraculose ad videndum Deum per essentiam, non potest simul esse in actu visionis viae, qua anima naturaliter sensibilia percipit; et ideo oportet in illo statu animam videntis omnino ab actu sensuum abstrahi; et ideo Augustinus dicit, 12 super Gen. ad litteram (cap. 27), quia Deum per essentiam nemo videre potest, nisi ab hac vita quodammodo moriatur, sive omnino exiens de corpore, sive aversus et alienatus a sensibus carnalibus; et simile dicit in libro de videndo Deum; et sic non est contrarium ei quod dicitur Exod. 33: *Non videbit me homo et vivet.* Unde Gregorius, ibidem, dicit in Glossa (ex lib. 18 Moral., cap. 37 vel 38): *A quibusdam in carne viventibus, sed inaestimabili virtute crescentibus, potest aeterni Dei claritas videri; non tamen videbit eum homo et vivet: quia qui sapientiam, quae Deus est, videt, huic mundo funditus moritur.*

Ad quintum dicendum, quod in illo raptu Paulus hoc modo vidit Deum per essentiam, sicut et de Moyse dictum est, ut per Augustinum (in lib de videndo Deum, et 12 super Gen. ad litteram): ut idem privilegium Doctor gentium et Magister Judaeorum consequerentur. Quamvis quidam dicant, quod hujusmodi visio fuit media inter visionem viae et visionem patriae, volentes quod non viderit Deum per essentiam, sed eminentissima contemplatione viae; cujus tamen contrarium videntur sonare verba sanctorum. Secundum hoc tamen potest dici fuisse media inter utramque cognitionem, quia in hoc quod vidit Deum per essentiam, fuit supra cognitionem viae; in hoc vero quod ex illa visione non fuit simpliciter beatus, fuit infra cognitionem patriae.

Ad sextum dicendum, quod visio intellectualis est de his quae sunt in anima per sui essentiam, non quocumque modo, sed de his quae sunt in ea ut formae intelligibiles in intellectu. Sic autem non est Deus in anima viatoris per essentiam suam, sed per similitudinem. Quod autem dicitur ab Augustino quod visio intellectualis est earum rerum quarum similitudines non sunt aliud quam ipsae, est referendum ad objectum visionis, non ad medium quo videtur. Constat enim quod medium quo intelligitur lapis, est species ejus in anima, quae non est ipsa lapidis essentia; sed per similitudinem lapidis pervenitur ad cognoscendam ipsam essentiam lapidis; quia objectum intellectus est quid, idest rei essentia, seu quidditas. Sed hoc non contingit in visione imaginaria vel corporali; quia objectum imaginationis vel sensus non est ipsa essentia rei, sed accidentia quae sunt extra, sicut color, et figura, et hujusmodi. Unde etiam in visione intellectuali viatoris non oportet quod ipsa divina essentia sit medium quo videtur; sed quod per similitudinem aliquam ipsius perveniatur ad aliqualem divinae essentiae cognitionem; non qua sciatur quid est Deus, sed qua sciatur quid non est. Vel dicendum quod Augustinus, 12 super Genes. ad litteram, unde verba illa sumuntur in Glossa 2 Corinth. 12, inducit hoc ad ostendendum differentiam intellectualis visionis ad alias visiones. Hoc enim intellectualis prae aliis habet quod potest cognoscere ea quae sunt intellectus per sui essentiam, non autem sensus vel imaginatio. Non autem sequitur propter hoc quod intellectus nihil intelligat nisi per essentiam suam, et quod non intelligat per similitudines aliquas.

Ad septimum dicendum, quod in omnibus potentiis ad invicem ordinatis hoc est necessarium ut ubi terminatur actus prioris potentiae, incipiat actus secundae; unde cum voluntas praesupponat intellectum, voluntas fertur in illud in quod intellectus terminatur: intellectus autem quamvis Deum in statu vitae non nisi per effectus cognoscat, tamen ejus operatio in ipsum Deum terminatur secundum quantulamcumque cognitionem quam de ipso accipit; et ideo affectus non indiget ad hoc quod referatur in Deum quod redeat in illa media; sed potest statim in ipsum Deum ferri, in quem intellectus devenit.

Ad octavum dicendum, quod etiam quando aliquid videtur per similitudinem alterius rei, potest

(1) *Al.* immediate.

contingere quod videns rem per medium, cogitet de re immediate sine hoc quod ejus cognitio convertatur ad aliquam aliam rem; quia in illud medium non convertitur ut est res quaedam, sed ut imago illius rei quae per ipsam cognoscitur. Idem autem est motus intellectus in imaginem inquantum est imago, et in imaginatum; quamvis alius motus sit intellectus in imaginem inquantum est res quaedam, et in id cujus est imago; et ideo, quando per similitudinem creaturae quam intellectus habet penes se, non convertitur in creaturam ut est res quaedam, sed solum ut est similitudo rei, tunc immediate de Deo cogitat, quamvis non immediate Deum videat.

Ad nonum dicendum, quod, sicut dicit Glossa super illud Psalm. 11: *Diminutae sunt veritates etc.*, ab una veritate increata resultant multae veritates in animabus nostris, sicut ab una facie similitudines multae in speculo fracto, sive in multis speculis; et haec veritas in intellectu nostro resultans primo et principaliter consistit in primis principiis per se notis; et ideo quando per ea de omnibus aliis judicamus, nostrum judicium est secundum primam veritatem, cujus est dictorum principiorum veritas similitudo.

Ad decimum dicendum, quod dupliciter cognoscitur aliquid ab altero. Uno modo sicut ex cujus cognitione devenitur in cognitionem alterius; et sic illud quo cognoscitur, est magis notum, ut principia conclusionibus. Alio modo sicut perficiens cognoscentem ad cognoscendum; sive sit forma, sicut species lapidis in oculo perficit oculum ad videndum; sive principium effectivum hujus formae, sicut dicitur quod oculus videt per solem; et hoc modo id quo aliquid cognoscitur, non oportet quod sit magis notum, immo possibile est quod non cognoscatur; cognoscitur enim per quamdam inflexionem intellectus ab objecto cognoscibili in id quod erat cognitionis principium. Sic autem in Deo omnia cognoscimus; et ideo ratio non sequitur.

Ad undecimum dicendum, quod verbum Augustini intelligendum est quantum ad hoc quod nulla creatura interponitur inter mentem nostram et Deum, qua mediante mens nostra a Deo procedat in esse, vel qua mediante formetur per gratiam vel per gloriam, sicut efficiente medio. Nihil tamen prohibet quin aliqua forma creata mediante mens nostra a Deo formetur, sicut gratiae vel caritatis habitu; et sic per speciem creatam formatur mens viatoris ad videndum Deum.

Ad duodecimum dicendum, quod Avempace posuit quod intelligere essentias separatarum substantiarum poterat provenire homini per scientias speculativas, quas in hac vita addiscimus. Sed hanc positionem improbat Commentator in 3 de Anima (com. 36), ex hoc quod adhuc non sunt inventa aliqua principia quibus ad hoc perveniri possit; quod non videtur esse probabile, si ad hoc per principia scientiarum speculativarum perveniri posset; et praecipue cum omnis humana cognitio ad illam ordinetur; non enim esset probabile quod species humana deficeret a perfectione naturali totaliter. Et ideo dicendum, quod praedicta positio impossibilis est; cujus ratio est, quia scientiae speculativae procedunt ex principiis per se notis, quae a sensu accipiuntur, ut dicitur in 2 Posteriorum (cap. ult.); et ideo per illa non possumus devenire in essentias illarum rerum quae omnes formas sensibiles excedunt; unde per nullam scientiam speculativam quam nunc acquirimus, scimus quid est Deus, vel quid est Angelus, nisi sub quibusdam similitudinibus, magis cognoscentes de eis quid non sunt quam quid sunt; et propter hoc dicit Philosophus in principio Metaph. quod scientia de Deo non est humana possessio, quia scilicet eam ad plenum habere non possumus.

Ad tertiumdecimum dicendum, quod corpus non potest esse corruptibile nisi quando anima non plene corpori dominatur. Si enim plene ei (1) dominaretur, suam incorruptionem ei conferret; et ideo in statu corruptionis oportet quod anima cognoscat secundum exigentiam corporis, scilicet accipiendo a sensibus. Tali autem modo cognitionis Deus per essentiam videri non potest, ut ex dictis patet; et secundum hoc status corruptionis repugnat visioni Dei per essentiam.

QUAESTIO III.

Deinde quaeritur de delectatione; et circa hoc quaeruntur quinque: 1.° quid sit delectatio; 2.° quae sit causa delectationis; 3.° de comparatione delectationis ad tristitiam; 4.° de bonitate et malitia delectationis et tristitiae; 5.° de comparatione delectationis spiritualis ad corporalem.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum delectatio sit passio.
(1-2 *quaest.* 31, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod delectatio non sit passio. Omnis enim passio in motu consistit, ut dicitur in lib. 6 Principiorum (cap. ult.), et 10 Ethic. (cap. 2 et 4). Sed delectatio non est motus neque generatio aliqua, ut dicit Philosophus in 7 Ethic. (cap. 2 et 3). Ergo delectatio non est passio.

2. Praeterea, operatio non est passio, sed magis actio, cum sit existentis in actu, secundum quod hujusmodi. Sed delectatio est quaedam operationis perfectio, ut dicitur in 10 Ethic. (cap 4). Ergo delectatio non est passio.

3. Praeterea, in omni passione trahitur patiens ad terminos agentis; quia agens assimilat sibi patiens. Sed causa delectationis est convenientia; et ita illud quod delectatur, in suis terminis manet. Ergo delectatio non est passio.

Sed contra, gaudium et delectatio sunt unius generis. Sed gaudium est passio; ponitur enim una de quatuor principalibus passionibus, ut patet 9 de Civit. Dei (cap. 4). Ergo delectatio est passio.

Praeterea, delectationis objectum (2) est bonum. Sed bonum est proprium objectum appetitus. Ergo delectatio ad appetitum pertinet. Sed alia quae pertinent ad appetitum, sunt passiones, ut amor, ira et hujusmodi. Ergo et delectatio est passio.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod in parte intellectiva animae et in aliis substantiis spiritualibus delectatio esse non possit. Quia, ut dicitur in 7 Physi-

(1) *Al.* non dominaretur.
(2) *Al. deest* objectum.

eorum (text. 20), omnis passio est in parte animae sensitiva. Sed delectatio est passio, ut probatum est. Ergo non potest esse in parte intellectiva, nec in substantia aliqua spirituali.

2. Praeterea, Avicenna dicit in 6 de Naturalibus (par. 2, cap. 3), quod subjectum delectationis est speciei (1) corporalis. Sed pars intellectiva non utitur aliquo corporali organo. Ergo in ea non potest esse aliqua delectatio.

3. Praeterea, illud quod est intellectivae partis, non est commune nobis et brutis. Sed delectatio est etiam in brutis. Ergo delectatio non est intellectivae partis.

Sed contra est quod dicitur Lucae 15, 10: *Gaudium est Angelis Dei super uno peccatore poenitentiam agente.*

Praeterea, Philosophus dicit in 7 Ethic. (cap. ult.), quod Deus semper una et simplici operatione gaudet. Ergo et eadem ratione in aliis substantiis spiritualibus potest esse delectatio.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod delectatio sit in tempore. Delectatio enim consequitur operationem nostram, ut dicitur in 10 Ethic. (cap. 4 vel 6). Sed operatio nostra est in tempore. Ergo et delectatio est in tempore.

2. Praeterea, omne illud in quo est accipere prius et posterius, est in tempore. Sed in delectatione est accipere prius et posterius, cum aliquis per longam horam possit continue delectari. Ergo videtur quod delectatio sit in tempore.

3. Praeterea, delectatio aliis passionibus condividitur. Sed aliae passiones animae sunt in tempore, ut ira et hujusmodi. Ergo et delectatio.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 10 Ethic. (ubi sup.): *Secundum nullum tempus acciperet quis delectationem.*

Praeterea, delectatio sequitur apprehensionem convenientis. Sed visio et aliae apprehensiones, non sunt in tempore, sed in instanti. Ergo et delectatio non mensuratur tempore.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod delectatio et gaudium sint penitus idem; et similiter exultatio et laetitia et jucunditas. Passiones enim et habitus penes objecta distinguuntur. Sed gaudium et delectatio et alia dicta, habent idem objectum, scilicet bonum conveniens. Ergo sunt idem.

2. Praeterea, ab eadem causa procedit idem effectus; quia idem semper natum est idem facere. Sed delectationis et gaudii non potest poni nisi una et eadem causa, scilicet conjunctio convenientis. Ergo sunt idem.

3. Praeterea, unum uni opponitur. Sed delectationi et gaudio opponitur unum, quod est tristitia. Ergo delectatio et gaudium sunt unum omnino.

Sed contra est quod dicit Avicenna in 6 de Naturalibus (part. 4, cap. 3), quod gaudium est species delectationis. Ergo non sunt omnino idem.

Praeterea, si gaudium et delectatio essent omnino idem, ubicumque est delectatio, esset et gaudium. Hoc autem falsum est: quia in sensu dicitur esse delectatio, sed non gaudium, proprie loquendo. Ergo delectatio et gaudium non sunt penitus idem.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod quaelibet res quando pertingit ad propriam perfectionem, consequitur stabilimenmentum et vigorem; sicut corpora quando perveniunt ad terminos motus sui naturalis, quia in loco naturali conservantur. Cum autem motus penes terminos distinguantur, oportet quod diversum judicium de perventione ad terminum complementi accipiatur secundum differentiam motus. Movetur autem aliquid ad suam perfectionem dupliciter. Uno modo per inclinationem naturalem, sicut lapis movetur deorsum; et hic motus non praeexigit cognitionem in eo quod movetur, sed in alio quod est principium causans hanc inclinationem; et hic est motus naturalis. Alio modo per inclinationem cujus principium est cognitio ejus quod movetur; et haec quidem inclinatio dicitur appetitus animalis aut intellectualis; unde sicut in terminatione motus naturalis est quaedam vigoratio naturalis ejus quod movetur, ita in assecutione perfectionis in quam tendit appetitus animalis, est quaedam quietatio ipsius, seu vigoratio ejus, praesupponens cognitionem perfectionis jam conjunctae, sicut appetitus praesupponebat cognitionem perfectionis nondum habitae; et talis vigor sive quietatio appetitus, vocatur delectatio; unde etiam Commentator dicit in 10 Ethic. quod delectatio est quaedam superfloritio naturae. Est autem duplex appetitus, sicut et cognitio; scilicet sensitivae et intellectivae partis. Appetitus autem sensitivae partis est virtus in organo corporali, et est immediatum principium corporalis motus; unde omnia quae accidunt in appetitu sensitivo, sunt conjuncta cum quadam transmutatione corporali; quod non accidit in his quae sunt in appetitu intellectivo, nisi passione large accepta, et improprie, ut in 3 lib., dist. 15, quaest. 11 art. 1, quaestiunc. 2 in corp., dictum est; unde delectatio quae est in appetitu sensitivo, quaedam passio est; non autem delectatio quae est in intellectivo, nisi passione large accepta.

Ad primum ergo dicendum, quod non est inconveniens motum per accidens terminari ad alium motum, quamvis hoc per se sit impossibile, ut probatur in 5 Physic. (text. 12). Delectatio ergo, inquantum hujusmodi, semper consistit in aliqua terminatione motus. Sed tamen quia in terminatione motus appetitivi consurgit quidam motus, in quo passio animalis consistit; ideo passionem inesse accidit delectationi; sed inest per se delectationi sensitivae.

Ad secundum dicendum, quod quamvis operatio, inquantum operatio, non sit passio; tamen potest habere passionem annexam, vel sicut praecedentem, vel sicut subsequentem: ut praecedentem quidem, sicut sentire habet annexam receptionem speciei sensibilis, et intelligere receptionem speciei intelligibilis, secundum quod omne sentire quoddam pati est: sed ut consequentem; sicut operationem appetitus sensitivi consequitur quaedam corporalis transmutatio secundum dilatationem et constrictionem cordis et alia hujusmodi; et sic quamvis delectatio sit circa operationem, tamen inquantum est delectatio sensitiva, est in passione quadam consistens.

Ad tertium dicendum, quod delectatus includitur terminis suae perfectionis, ex qua delectatio consurgit; qui quidem termini sunt alieni hoc modo

(1) *Forte* species.

quo differt perfectio et perfectibile; sunt autem proprii secundum quod perfectio est connaturalis perfectibili.

Alia duo concedimus quantum ad delectationem sensitivam.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod delectatio invenitur diversimode in Deo, Angelis, hominibus, et brutis, secundum quod diversimode se habent ad suas perfectiones, ex quarum conjunctione delectatio consurgit. Bruta enim non possunt pertingere ad altiorem perfectionem quam sit perfectio materialis; unde eam consequuntur materiali motu, qui scilicet est per organum corporale; et sic delectatio in eis consurgens est materialis passio. In Angelis vero, cum sint omnino a materia separati, non est accipere aliquam materialem perfectionem, sed immaterialem tantum; unde et immaterialiter eam consequuntur; et delectatio in eis consequens immaterialis est. Unde dicit Dionysius in fine caelest. Hierarch.: *Caelestes dispositiones*, idest Angeli, *acceptrices non sunt omnino ejus quae secundum nos est passibilis delectationis.* Homines vero ex spirituali et materiali natura compositi sunt; et ideo quantum ad inferiorem partem, scilicet appetitum sensibilem, in quo cum brutis conveniunt, est delectatio materialis; in superiori vero appetitu, in quo cum Angelis conveniunt, habent delectationem immaterialem, ut cum gaudent de rebus spiritualibus, puta de contemplationibus, et aliis divinis donis; unde dicit Dionysius, ibidem, quod *in participatione angelicae delectationis saepe facti sunt et viri sancti per deificos divinarum illuminationum superadventus.* In omnibus autem praedictis perfectio est aliud ab eo quod perficitur; unde possibile est plures perfectiones uni inesse; et ideo tam in brutis quam in hominibus et Angelis sunt multiplices delectationes eis supervenientes. Sed Deus non habet perfectionem quae non sit idem quod ipse, cum ipse sit actus purus; et ideo unica tantum est ejus delectatio, non superveniens, sed essentialis; unde dicit Philosophus in 7 Ethic. (cap. ult.), quod Deus semper una et simplici gaudet delectatione.

Ad primum ergo dicendum, quod in appetitu intellectivo nulla est passio, sed solum in appetitu sensitivo; quia quod patitur, ab alio movetur et ducitur. Appetitus autem intellectivus, cum sit liber sui, non dicitur duci; sed appetitus sensitivus ducitur; unde in eo solo passio cadit; delectatio vero quae est in appetitu intellectivo, non est passio, sed quaedam operationis perfectio, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod Avicenna loquitur de delectatione sensitiva, quae per organum completur corporale, sicut et cetera quae ad sensitivam partem pertinent.

Ad tertium dicendum, quod illa quae sunt communia nobis et brutis secundum unam rationem, non pertinent ad intellectivam partem; sed aliquid est commune nobis et brutis non secundum rationem eamdem, quod in nobis ad intellectum pertinet; sicut cognitio, et alia hujusmodi, quae secundum quamdam communitatem analogiae extenduntur a Deo usque ad bruta animalia, ut cognitio, et etiam usque ad plantas, ut vita, et etiam usque ad lapides, ut esse, ut patet per Dionysium de div. Nom. (c. 4, part. 1): et secundum hoc delectatio spiritualis habet communitatem cum delectione quae est in brutis.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod aliquid dicitur esse in tempore dupliciter. Uno modo per se, alio modo per accidens. Quia autem de ratione temporis est prius et posterius, et illud per se inest alicui quod convenit ei secundum rationem suae speciei; ideo illa per se in tempore sunt in quibus requiritur aliquid ad complementum speciei quod in futurum expectatur; et hoc modo motus est in tempore; non enim completur species motus in medio, nisi perveniatur ad terminum; et similiter etiam quies est in tempore, eo quod quiescere est eodem modo se habere nunc ut prius; et sic de ratione quietis est quod aliquid in futurum expectetur. Per accidens vero aliquid in tempore esse dicitur ad cujus speciei complementum nihil requiritur quod in futurum expectetur, sicut esse hominem quod in uno instanti completur; sed est conjunctum motui, qui per se est in tempore, prout esse hominis variabile est. Delectatio autem ad complementum suae speciei et rationis nihil in futurum expectat; in instanti enim verum est dicere hominem delectari; unde non est in tempore nisi (1) per accidens, inquantum scilicet perfectio illa ex cujus conjunctione surgit delectatio, motui conjuncta est; et ideo si sit aliqua perfectio quam motus non contingat, talis delectatio non erit in tempore neque per se neque per accidens; et haec est spiritualis delectatio in Angelis. In brutis autem est delectatio existens in tempore per accidens, inquantum eorum perfectionibus motus directe conjungitur; sed in nobis delectatio non est in tempore quo ad intellectivam partem etiam per accidens, nisi valde indirecte, inquantum scilicet operatio intellectus nostri conjungitur phantasmatibus. Tamen verum est nullam delectationem esse in tempore, per se loquendo.

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio immediate consequitur operationes animae, quae sunt apprehendere et velle. Hac autem operationes non sunt in tempore nisi per accidens; videre enim et intelligere et velle statim sunt.

Ad secundum dicendum, quod (2) hoc quod aliquis dicatur diutius alio delectari, non est nisi inquantum delectatio est in tempore per accidens; sicut etiam dicitur homo diutius videre vel vivere.

Ad tertium dicendum, quod etiam aliae animae passiones quantum ad id quod est ex parte animae, non sunt in tempore nisi per accidens, inquantum scilicet eis conjungitur motus ex parte corporis; tamen delectatio magis habet rationem quod non sit in tempore quam aliae passiones: quia aliae passiones consistunt in appetitu secundum quod tendit in aliquid, sicut ira in vindictam, et odium in nocumentum alterius; sed delectatio consistit in appetitu secundum quod ejus motus in suo appetibili adepto terminatur: omnis autem terminus motus non est in tempore, sed in instanti.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod delectatio, gaudium, laetitia, et omnia hujusmodi, hoc habent commune quod causantur ex conjunctione perfectionis appetitae. Perfectio autem aliqua potest alicui conjungi dupliciter: uno modo realiter; alio modo secundum comprehensionem ejus. Ex hoc autem quod perfectio realiter conjungitur, consurgit delectatio; ex hoc autem quod conjungitur se-

---

(1) *Al. deest* nisi.
(2) *Al.* ad hoc.

cundum apprehensionem, surgit gaudium et omnia alia; et propter hoc etiam gaudium est de spe futurorum, et memoria praeteritorum; sed delectamur de praesentibus tantum, ideo etiam quia sensus exterior non apprehendit rem nisi praesentem, secundum cum non dicimur gaudere, sed delectari. Sensus autem interior apprehendit et rem praesentem et absentem; unde secundum sensum interiorem dicimur et delectari et gaudere: delectari quidem de eo quod sibi sua perfectio conjungitur, sicut de ipsa sua operatione, de qua etiam et gaudet inquantum eam apprehendit; sed de operatione sensus exterioris, quae sibi non conjungitur nisi apprehensione, potest quidem gaudere, sed non delectari; sicut sensus interior vel intellectus non delectatur in comestione dulcium; sed potest gaudere de hoc, inquantum hoc apprehendit ut conveniens exteriori sensui. Laetitia vero et exultatio et jucunditas exprimunt quosdam gaudii effectus. Laetitia quidem effectum interiorem, secundum quod ipse affectus dilatatur quasi roboratus et perfectus ex appetibilis conjunctione; unde et passio gaudii cum dilatatione cordis perficitur: dicitur enim laetitia quasi latitia. Sed exultatio exprimit ulterius effectum gaudii exterius prorumpentem in signum interioris gaudii; unde dicitur exultatio ex hoc quod interius gaudium ad exteriora prodit, quod ex magnitudine gaudii interioris contingit; unde dicit Cassiodorus super Psalm. 9, quod exultatio in magnis gaudiis dicitur. Jucunditas vero ulterius importat effectum gaudii exterius prorumpentem, qui non solum demonstrat interius gaudium, sed etiam excitat aliquos ad gaudendum.

Ad primum ergo dicendum, quod gaudium et delectatio licet habeant unum objectum secundum rem, non tamen est unum objectum secundum rationem. Bonum enim conjunctum realiter facit delectationem; sed conjunctum secundum apprehensionem facit gaudium. Laetitia vero, exultatio et jucunditas sunt idem quod gaudium, nisi quod exprimunt quosdam gaudii effectus, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod idem est causa delectationis et gaudii, sed non eodem ordine: primo enim et per se est causa delectationis; secundario vero est causa gaudii. Nunquam enim (1) aliquid apprehensum facit gaudium, nisi inquantum aestimatur ut conjunctum vel conjungibile secundum rem ad faciendam delectationem; et ideo conjunctio perfectionis primo et per se facit delectationem; sed inquantum apprehenditur ut delectationem faciens, facit gaudium etiam quando delectationem actualiter non causat; unde delectatio naturaliter prior est gaudio.

Ad tertium dicendum, quod gaudio opponitur directe tristitia; delectationi autem opponitur dolor, secundum quod delectatio est in sensu exteriori, et praecipue in tactu; sed secundum quod est interius, non habet aliud oppositum quam tristitiam: posset tamen habere, si esset nomen positum,

ARTICULUS II.

Utrum causa delectationis sit sola operatio connaturalis habitus non impedita. — (1-2, *qu.* 32, *art.* 1.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod causa delectationis non sit sola operatio connaturalis habitus non impedita. Dicit enim Avicenna in lib. de Naturalibus, quod delectatio consurgit ex perceptione convenientis adjuncti. Sed non sola operatio est conveniens, sed multa alia. Ergo non sola operatio est delectationis causa.

2. Praeterea, idem non est contrariorum causa. Sed operatio aliquando est causa tristitiae, etiam propria et connaturalis; unde accidia (1) quae quaedam tristitia est, etiam consurgit ex spiritualibus operibus. Ergo operatio non est propria delectationis causa.

3. Praeterea, si aliquid est causa alicujus, continuatio ejus causa est continuationis illius. Sed continuatio operationis non est causa continuationis delectationis; immo continuatio operationis frequenter parit fastidium; et operationes in sui novitate sunt magis delectabiles. Ergo operatio non est causa delectationis.

4. Praeterea, quies operationi opponitur. Sed quies delectationem causat. Ergo operatio non est propria causa delectationis.

5. Praeterea, senes sunt attentioris operationis quam juvenes. Sed in senibus est minus de delectatione quam in juvenibus, ut patet per Philosophum in 8 Ethic. (cap. 3). Ergo operatio non est causa delectationis.

6. Praeterea, si operatio esset causa delectationis, similiter se haberent ad delectationem qui similiter se habent ad operationem. Sed aliqui qui similiter operantur, non similiter delectantur: melancholici enim minus delectantur quam sanguinei. Ergo videtur quod operatio non sit per se delectationis causa.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 7 Ethic. (cap. 13, vel 14), quod delectatio est operatio connaturalis habitus: nec hoc potest intelligi nisi causaliter. Ergo operatio est delectationis causa.

Praeterea, unumquodque distinguitur secundum distinctionem suae causae; sed delectationes distinguuntur per distinctionum operationum, ut patet per Philosophum in 10 Ethic. (cap. 5). Ergo operatio est delectationis causa.

Praeterea, habitus non cognoscitur nisi per operationem, vel per aliquid per operationem causatum. Sed habitus cognoscitur ex delectatione, ut dicitur 2 Ethic. (cap. 2 vel 3): *Signum oportet accipere habitus fientem in opere delectationem.* Cum ergo delectatio non sit ipsa operatio, videtur quod sit ex operatione causata.

Solutio. Respondeo dicendum, quod sicut anima est forma corporis, ita in his quae sunt communia animae et corpori, id quod ex parte animae se habet, est formale; quod vero ex parte corporis, materiale; sicut in ira appetitus vindictae est formale; accensio sanguinis circa cor est materiale. Cum ergo delectatio, secundum quod est passio, sit de communibus animae et corporis; causa ejus potest quaeri duplex: formalis ex parte animae, et materialis ex parte corporis. Sed quia delectatio, secundum quod se tenet ex parte animae, habet rationem quasi communem quantum ad omnes in quibus delectatio invenitur, scilicet Deum, Angelos, et homines, et bruta; secundum autem quod se tenet ex parte corporis, manet tantum in parte animae sensitiva; ideo causa formalis delectationis

(1) *Al.* ad aliquid.

(1) *Nicolai*: acedia.

est causa delectationis cujuscumque, non autem causa materialis ipsius. Patet etiam quod secundum formam est aliquid actu, sed secundum materiam est aliquid in potentia; et secundum materiae dispositiones est aliquid in aptitudine vel habilitate ad actum; et ideo secundum materialem causam delectationis scitur quomodo aliquis sit dispositus ad delectationem; sed secundum causam formalem ipsius apparet qualiter aliquis actu delectetur. Formalis igitur causa cujuslibet passionis vel operationis est objectum ipsius: objectum autem delectationis est bonum conveniens conjunctum. Ex eo enim quod delectatio est in parte appetitiva, oportet quod ejus objectum sit bonum; ex eo vero quod est appetitus jam terminati in suo objecto, oportet quod sit conveniens etiam conjunctum. Hoc autem bonum quod est proprium delectationis objectum, est operatio; praecipue propter tres rationes. Primo, quia cum delectatio consistat in quietatione appetitus, motus autem appetitus sit in bonum; oportet quod quietis ipsius delectatio sit in ultimo bonorum. Ultimum autem et perfectissimum quod est in unoquoque, est sua operatio; unde omnis forma inhaerens comparatur ad operationem quodammodo ut potentia ad actum; propter quod forma dicitur actus primus, ut scientia; et operatio actus secundus, ut considerare, ut patet in 2 de Anima (text. 5). Secundo, quia, cum delectatio sit in appetitu, et omnis passio vel operatio appetitus praeexigat apprehensionem; oportet quod bonum conjunctum quod delectationem causat, sit apprehensum. Dispositio autem quae est jam inhaerens, a nobis non apprehenditur ita sicut dum est in fieri, ut Avicenna dicit in 6 de Naturalibus (part. 2, cap. 5); unde hectici (1) minus sentiunt calorem febrilem quam alii febricitantes, quamvis in eis febris sit intensior: quia jam calor ille est infusus membris quasi complexio illorum; et hoc ideo quia nostrum sentire et intelligere sunt ex aliqua permutatione intellectus et sensus a suis objectis; ab eo autem quod jam in se quiescit, nihil immutatur. Unde cum esse nostrum et vivere nostrum, et omnes actus proprii insint nobis ut in nobis quiescentes, sola autem operatio insit in nobis ut in fieri existens; in ipsa operatione percipimus et esse nostrum et vivere nostrum; et inde est quod in operando delectamur, et in vivendo et sentiendo, et aliis hujusmodi, in quibus indicatur quodammodo nostrum esse et vivere, ut patet per Philosophum in 10 Ethic. (cap. 4 vel 6). Tertio, quia operatio procedit ex his bonis quae in nobis sunt, et quodammodo in se continet sicut effectus causam; per eam etiam bonis exterioribus conjungimur: unde omne bonum quod a nobis est diligibile, quietat nostrum appetitum mediante operatione; unde operatio est per se causa delectationis. Non autem omnis operatio est delectationis causa, sed illa quae est ab habitu procedens, et non impedita; bonum enim conjunctum non delectat nisi inquantum est conveniens. Operatio autem efficitur nobis conveniens, et quasi connaturalis, per habitum; quia habitus inclinat in actum per modum naturae, ut Tullius dicit de virtute (lib. 2 de Invent., num. 54); et ideo dicitur in 2 Ethic. (cap. ult.) quod delectatio in opere facta est signum habitus inhaerentis. Quamvis autem operatio connaturalis nobis fiat secundum habitum, tamen potest esse nobis non conveniens ratione alicujus accidentis, inquantum videlicet habemus aliqua impedimenta progrediendi in talem operationem; unde oportet operationem quae delectationem causat, esse non impeditam; et hoc est quod dicit Philosophus in 7 Ethic. (ubi sup.), quod in operatione connaturalis habitus non impedita delectatio consistit.

Sic ergo causa formalis propria delectationis est operatio connaturalis habitus non impedita; materialis autem causa delectationis accipienda est ex parte subjecti ejus. Subjectum autem delectationis et omnium animae passionum est spiritus animalis, qui est proximum instrumentum animae in operationibus quae per corpus exercentur. Ad hoc autem quod spiritus aptetur ad delectationem, duo requiruntur; scilicet debita quantitas, et debita qualitas. Quantitas quidem debita est, ut sit abundantia spirituum, propter duo. Primo, quia spiritus abundans in quantitate, abundat etiam in virtute. Secundo, quia cum ad passionem delectationis requiratur dilatatio (1) cordis et spirituum, non potest dilatatio (2) perfici quando sunt pauci spiritus; quia natura constringit eos, et retinet in suo principio. Sed quando sunt multi spiritus, natura potest retinere partem in principio suo, et effundere abunde ad dilatationem; et ideo convalescentes, in quibus sunt pauci spiritus, sunt proni ad tristitiam magis quam ad delectationem. Debita vero qualitas attenditur quantum ad tria. Primo ut sit temperatae complexionis; et ideo aegri non sunt apti ad delectationem. Secundo ut spiritus sit clarus, et non nubilosus; et ideo melancholici, in quibus sunt spiritus terrestres et obscuri, sunt proni ad tristitiam. Tertio, ut ejus substantia sit mediocris inter spissitudinem et tenuitatem. Si enim sit nimis grossus, sicut in senibus, vel nimis tenuis, sicut in macilentis; non est aptus ad delectationem, quia non est facile dilatabilis. Et propter has causas vinum laetificat, quia generat multos spiritus claros, temperatos, et medioeres inter spissitudinem et tenuitatem. Quanto ergo fuerit major dispositio ex parte materialium causarum ad gaudium vel tristitiam, tanto minus quid requiritur ex parte causae formalis, et e converso; et ideo quidam ex modica occasione laetantur vel tristantur, quidam vero non nisi ex magna.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis multa alia sint convenientia quam operatio, tamen ex omnibus eis non consurgit delectatio nisi operatione mediante; quia exteriora convenientia nobis per aliquam operationem conjunguntur, interiora vero in operationibus apprehenduntur.

Ad secundum dicendum, quod non quaelibet operatio est delectationis causa, sed operatio connaturalis habitus non impedita; et ideo quando cogimur ad aliquas operationes contrarias habitibus qui nobis insunt, vel in quibus impedimenta patimur, ratione quorum accidit nobis fatigatio et labor, in hujusmodi operationibus non delectamur, sed contristamur.

Ad tertium dicendum, quod triplex ratio est quare non similiter delectamur in processu operationis sicut in principio. Primam assignat Philosophus in 10 Ethic. (cap. 4 vel 6); quia scilicet cum operatio sit delectationis causa, quanto aliquis attentius operatur, tanto major delectatio ex ope-

(1) *Al.* ethici.

(1) *Al.* delectatio.
(2) *Al.* delectatio.

ratione consurgit; homo autem in principio operationis attentior est ad operationem quam in progressu. Omnia enim nova magis ad se nostram intentionem trahunt; et ideo in progressu operationis, quando aliquis negligentius intendit operationem, non sentit tantam in opere delectationem. Secundam ponit in 7 Ethic. (cap. ult.), quae etiam est ratio praemissae. Oportet enim in nobis delectationem esse secundum modum naturae nostrae; unde cum nostra natura sit mutabilis, non erit nobis semper idem delectabile, quia jam mutati erimus a pristina dispositione; et sic post pauca non erit nobis conveniens quod prius conveniens erat, et ideo quod prius erat delectabile, fit nobis minus delectabile, vel etiam triste; et haec etiam est ratio quare continuitas unius rei in nobis fastidium parit, alternatio (1) vero delectat. In Deo vero qui semper eodem modo se habet, est semper eadem operatio delectabilis, nec aliqua alternatione delectatur; et similis ratio est de Angelis et hominibus beatis. Tertia ratio potest sumi ex verbis Avicennae in 6 de Naturalibus (ubi supra). Cum enim ad delectationem requiratur convenientis perceptio, quanto aliquid minus sentitur, tanto minus est delectabile; res autem in sui novitate magis sentiuntur, quia postmodum eorum dispositio fit quasi qualitas quaedam inhaerens sentientibus; unde fabri qui sonitum malleorum consueverunt audire, non ita moventur a talibus sonis sicut alii; et ideo in principio operationis homo magis delectatur quam postmodum in processu ipsius continuatae; quamvis forte in processu operatio sit intensior.

Ad quartum dicendum, quod quamvis operatio secundum se sit delectabilis, tamen inquantum adjungitur ei motus, qui fatigationem inducit, est aliquo modo poenosa et contristans; unde et per accidens quies est delectabilis, inquantum tollit contristationis causam, scilicet motum.

Ad quintum dicendum, quod quantum ad causam materialem delectationis senes sunt minus apti ad delectationem quam juvenes; et ideo etiam ex majori causa formali non tantum afficiuntur ex delectatione sicut juvenes ex minori, loquendo de delectatione quae est passio, quae scilicet in appetitum sensibilem redundat, et magis sensibilis est nobis; sicut sulphur modico igne accenditur, quia est ad hoc aptum; ligna vero quae sunt ad hoc minus apta, majore igne non accenduntur. Tamen spiritualis delectatio, quae non est passio, non minor est in senibus quam in juvenibus, sed forte major.

Ad sextum dicendum, quod illi qui similem operationem exercent, quandoque non eodem modo delectantur; quod potest contingere et ex parte causae materialis, quia non habent spiritus similiter ad operationem dispositos; et ex parte causae formalis, quia eadem operatio uni est conveniens per habitum sibi inhaerentem, et alteri non est conveniens qui habitum non habet; immo forte est ei contraria, si contrarium habitum habeat; et propter hoc, dare, quod est liberali delectabile, est avaro triste.

(1) *Al.* alteratio, *et mox* alteratione.

ARTICULUS III.

Utrum delectationi tristitia sit contraria.
(1 *p.*, *quaest.* 31, *art.* 8, *ad* 2).

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod delectationi tristitia non sit contraria. Passiones enim non distinguuntur secundum suas causas. Sed causa tristitiae est motus et labor, ut dicit Philosophus in 7 Ethic. (cap. ult.): unde juvenes, qui sunt in motu, delectationes appetunt quasi medicinas contra tristitiam: causa autem delectationis est operatio. Motus autem et operatio non sunt contraria, cum aliquando ad invicem conjungantur. Ergo nec delectatio tristitiae contrariatur.

2. Praeterea, unum contrariorum non est materia alterius. Sed delectatio potest esse materia tristitiae; quia, ut dicit Philosophus in 9 Ethic. (cap. 4 vel 5), pravus post parum tristatur de hoc quod delectatus est; similiter etiam tristitia est materia delectationis; et poenitenti indicitur ut semper doleat, et de dolore gaudeat. Ergo delectatio et tristitia non sunt contraria.

3. Praeterea, delectatio et gaudium non sunt penitus idem, ut ex praedictis patet. Sed tristitia opponitur gaudio. Ergo non opponitur delectationi.

Sed contra, medicinae fiunt per contraria, ut dicitur in 2 Ethic. (cap. 3). Sed delectationes sunt medicinae contra tristitias, ut dicitur in 7 Ethic. (cap. 14). Ergo delectatio et tristitia sunt contraria.

Praeterea, bonum et malum sunt contraria. Sed delectatio opponitur tristitiae, ut bonum malo, ut dicitur in 7 Ethic. (ubi sup.). Ergo sunt contraria.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod delectationi quae est in considerando, sit aliqua tristitia contraria. Fatigatio enim est tristitiae causa. Sed in considerando accidit fatigatio. Ergo in considerando accidit tristitia; ergo delectationi quae est in considerando, aliqua tristitia contraria est.

2. Praeterea, sicut contingit aliquid considerare ut conveniens, ita contingit considerare aliquid ut nocivum. Sed consideratio convenientis causat delectationem. Ergo consideratio nocivi causat tristitiam; et sic idem quod prius.

3. Praeterea, omnis actio quae est contraria habitui inhaerenti, est tristitiae causa; sicut ei qui habitum injustitiae habet, est contristabilis operatio justi. Sed contingit aliquem habentem habitum alicujus scientiae prodire in actum contra rationem habitus inhaerentis; sicut cum grammaticus non grammatice loquitur, et dialecticus non recte syllogizat. Ergo in considerando potest esse tristitia; et sic idem quod prius.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 1 Topic. (cap. 13), quod delectationi quae est ab eo quod est considerare, non est aliqua tristitia contraria.

Praeterea, considerationes procedunt ex rationibus rerum in anima existentibus. Sed rationes rerum etiam contrariarum in anima existentes non sunt contrariae, ut dicitur in 7 Metaph. (text. 13). Ergo nec delectationi quae ex consideratione causatur, aliquid potest esse contrarium.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod tristitia fortius afficiat quam delectatio. Quia, ut dicit Augustinus in lib. 83 Quaest. (quaest. 36), *nemo est qui non magis dolorem fugiat quam appetat voluptatem.* Ergo magis homo afficitur tristitia quam delectatione.

2. Praeterea, sicut tristitia vehementia sua movet ad fugam, ita delectatio movet ad desiderium. Sed non omnes, delectationes appetunt; immo quidam, ut temperati, eas vitant; tristitias autem quilibet fugit, ut dicit Philosophus in Ethic. (lib. 7 cap. 13 vel 14). Ergo delectatio minus afficit quam tristitia.

3. Praeterea, secundum Philosophum in 10 Ethic. (cap. 5 vel 7), omnis tristitia hominem in operando impedit; non autem omnis delectatio adjuvat; sed solum propria. Ergo tristitia vehementius afficit quam delectatio.

Sed contra, bonum est efficacius in agendo quam malum: quia malum non agit nisi in virtute boni, ut dicit Dionysius (4 cap. de divin. Nom.). Sed bonum est causa delectationis, malum vero tristitiae. Ergo delectatio magis afficit quam tristitia.

Praeterea, ut dicitur in 7 Ethic. (cap. 14), delectatio expellit tristitiam non solum sibi contrariam, sed et quamlibet aliam. Ergo delectatio est fortior tristitia.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod cujuslibet passionis ratio formalis ex objecto sumitur; unde et passiones et actus penes objecta distinguuntur. Objectum autem delectationis bonum est, tristitiae vero malum; unde oportet tristitiam delectationi formaliter contrariari.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis motus per se operationi non contrarietur, est tamen in motu aliquid invenire ex quo tristitiam causat, quod contrariatur operationi, secundum quod est delectationis causa. Operatio enim delectationis causa existit, secundum quod est conveniens operanti. In motu autem, in quo est processus de uno ad aliud, oportet aliquid esse non conveniens ei quod movetur, cum ea inter quae est motus, sint contraria; et ideo motus ratione contrarietatis quam habet ad mobile, lassitudinem et tristitiam inducit; et propter hoc praecipue motus innaturales et violenti lassitudinem causant. Sic ergo motus ratione contrarietatis causat tristitiam, operatio vero delectationem ratione convenientiae; unde oportet quod delectatio et tristitia opponantur secundum oppositionem convenientiae et contrarietatis.

Ad secundum dicendum, quod tristitia non est materia delectationis, nec delectatio tristitiae, per se loquendo; sed per accidens tantum, inquantum accidit delectationi esse malum, quod est propria tristitiae materia; et tristitiae esse bonum, quod est propria materia delectationis; et hoc quidem accidere potest in istis contrariis, ut unum per accidens sit alterius materia propter communitatem suorum objectorum, quae sunt bonum et malum; quorum unum potest alteri adjungi ratione diversorum. Quod enim est secundum unam rationem bonum, potest esse secundum alteram rationem malum. Accidit etiam quod hujusmodi contraria consistunt in actu animae, quae reflectitur super actum suum, inquantum scit se scire, et vult se velle; unde et tristitia potest esse materia gaudii, et etiam ipsum gaudium; quod in rebus naturalibus accidere non potest, ut aliquid sit materia sui ipsius, vel etiam contrarii.

Ad tertium dicendum, quod si fiat vis in verbis; sicut delectatio distinguitur a gaudio, ita dolor a tristitia, ut sic per oppositum tristitia respondeat gaudio, dolor vero delectationi: sed quia dolor proprie accipitur in sensu, et praecipue in sensu tactus: delectatio etiam proprie loquendo se extendit ad interiores vires; ideo delectationi non solum dicimus opponi dolorem, sed etiam tristitiam.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod apprehensio potest dici delectationis causa dupliciter. Uno modo ex parte ipsius apprehensi; sicut cum apprehendimus aliquod bonum nobis conveniens, et inde delectamur; et per hunc modum apprehensio est omnis delectationis causa; unde nihil prohibet delectationi quae sic ex apprehensione causatur sive sensibili sive intelligibili, aliquid contrarium esse; alias nulli delectationi esset tristitia contraria. Alio modo ex parte ipsius apprehensionis; ut cum quis delectatur non quidem de apprehenso, sed de ipsa apprehensione qua apprehendit; et sic, per se loquendo, delectationi quae ex quacumque apprehensione causatur, non potest esse tristitia contraria. Oportet enim hujusmodi tristitiam etiam ex aliqua apprehensione causatam esse; contraria enim circa idem sunt. Apprehensio autem, per se loquendo, nullo modo potest tristitiam facere; quia illud solum tristitiam facere potest quod est contrarium; nulla autem apprehensio, inquantum hujusmodi, est contraria vel repugnans apprehendenti; immo est perfectio ipsius: quia species quibus fit apprehensio, sunt perfectiones apprehendentis; unde nulla apprehensio, nec sensibilis nec intelligibilis, per se loquendo, tristitiam causat, sed delectationem tantum; quandoque plus, quandoque minus, secundum quod apprehensio est perfectior, et delectanti convenientior. Unde Philosophus dicit in 10 Ethicor. (cap. 4 vel 6), quod perfectissima, ac per hoc delectabilissima, visio est visus optime dispositi ad pulcherrimum sub visu cadentium. Per accidens autem contingit ex apprehensione causari tristitiam dupliciter. Uno modo ex parte apprehendentis, qui scilicet apprehendit per organum aliquod corporale, cui potest accidere lassitudo et corruptio propter organi permutationem; et sic apprehensio sensitivae partis per accidens est contristativa; apprehensio vero intellectiva non nisi per accidens valde remotum, inquantum scilicet considerationi intellectus adjungitur operatio sensitivarum virium, ex quibus accidit in consideratione intellectus nostri lassitudo; quod non esset, si sine phantasmatibus intelligere possemus. Alio modo ex parte ipsius effectus apprehensionis, inquantum ex hoc quod apprehensioni vacavimus, aliquod damnum incurrimus, ut puta si ex hoc impedimur ab aliquo utiliori, vel pertrahimur in peccatum occasionaliter. Sed tunc, proprie loquendo, non causatur tristitia ex apprehensione, sed ex consideratione effectus apprehensionis. Et ideo, proprie loquendo, delectatoni quae est ex hoc quod est considerare secundum intellectum, non est aliqua tristitia contraria.

Ad primum ergo et secundum patet responsio ex dictis.

Ad tertium dicendum, quod operatio contraria habitui scientiae quandoque procedit ab aliquo scienter; et tunc talis operatio est habitui conveniens; quia per habitum scientiae non solum co-

gnoscimus id quod est rectum, sed etiam id quod est erroneum; unde etiam scire aliquid esse erroneum, est de perfectione scientiae. Si autem consideratio scientiae contraria procederet ab aliquo nescienter, utputa cum quis habet falsam considerationem quam aestimat veram, adhuc talis consideratio erit delectabilis, quia apprehenditur ut conveniens, quamvis non sit conveniens; sicut et justo esset operatio injusta delectabilis, si eam aestimaret esse justam.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod tam delectatio quam tristitia consequuntur causam aliquam apprehensam; unde et possunt dupliciter considerari. Uno modo ex parte causae delectantis vel contristantis; alio modo ex parte apprehensionis quam delectatio et tristitia sequitur. Causa autem delectationis est bonum conveniens conjunctum; tristitia vero repugnans malum conjunctum. Potest autem inveniri aliquod bonum quod totaliter conveniens est, nec ex aliqua parte dissonantiam habet; non autem potest inveniri aliquod malum quod ita sit dissonum quod quantum ad nihil conveniens sit: quia non est aliquid pure malum, quod secundum aliquid non sit bonum; et ideo causa delectationis perfectius se habet ad delectandum quam causa tristitiae ad contristandum, generaliter loquendo; sed in speciali non potest una regula dari, propter diversos ordines causarum in malitia et bonitate; unde quaedam causa delectans excedit contristantem aliquam, et e converso. Sed ex parte apprehensionis, tristitia secundum genus, generaliter loquendo, delectationem excedit, eo quod res similes minus sentiuntur quam res contrariae; unde cum convenientia delectationem causet, repugnantia vero tristitiam; quantum ad apprehensionem tristitia delectationi praevalet; quamvis in speciali aliqua delectatio alicui tristitiae praeemineat quantum ad apprehensionem. Dicendum ergo est, quod si proprie loquamur, delectatio vehementius allicit quam tristitia; sed tristitia magis sentitur quam delectatio, sicut etiam et amor rei praesentis (1), ut Augustinus dicit 10 de Trin. (prope finem).

Ad primum ergo dicendum, quod magis fugitur tristitia quam appetatur delectatio, quia magis sentitur.

Ad secundum dicendum, quod omnis tristitia, per se loquendo, est mala, ut infra dicetur, art. sequenti, quaest. 2; quamvis per accidens possit esse bona; sed non omnis delectatio est bona, per se loquendo; ideo tam boni quam mali fugiunt tristitiam quamlibet, sed non omnes delectationes quaslibet appetunt.

Ad tertium dicendum, quod pluribus modis potest impediri aliqua operatio quam perfici: quia non perficitur nisi omnibus causis concurrentibus; impeditur autem operatio, si quodcumque eorum quae sunt ad operationem necessaria, impediatur: et ideo omnis tristitia operationem aliquam impedit, inquantum est contraria operanti; non autem omnis delectatio coadjuvat ad operandum; immo extranea impedit, inquantum avertit intentionem ad aliud quam attentio, quae necessaria est ad perfecte agendum; sed propria delectatio et operantem expedit, eum quodammodo corroborando, inquantum est conveniens, et attentionem ejus facit inhaerere ad operationem delectabilem.

(1) *Nicolai:* sicut etiam et amor rei praesentis magis percipitur quam rei absentis, ut Augustinus etc.

ARTICULUS IV.

Utrum quaelibet delectatio sit bona.
(1-2, quaest. 34, art. 2.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod quaelibet delectatio sit bona. Omne enim quod conjunctum aliis facit ea (1) eligibiliora, est per se bonum. Sed delectatio conjuncta quibuscumque bonis facit ea eligibiliora. Ergo delectatio est per se bonum; et sic quaelibet delectatio bona erit.

2. Praeterea, nihil appetitur nisi bonum. Sed unumquodque est appetibile ex hoc quod est delectabile. Ergo delectatio, per se loquendo, est bona; et sic idem quod prius.

3. Praeterea, omne esse, inquantum hujusmodi, est bonum. Ergo et illud quod est ultima entis perfectio, universaliter est bonum. Sed delectatio est ultima entis perfectio: perficit enim operationem, quae est actus secundus, ut per Philosophum patet (10 Ethic, cap. 4 vel 6). Ergo omnis delectatio est bona.

1. Sed contra, illud quod fugit virtuosus, est malum. Sed delectationem fugit temperatus. Ergo delectatio est mala

2. Praeterea, illud quod judicium rationis impedit, est malum. Sed delectatio corrumpit aestimationem prudentiae, ut dicitur in 6 Ethic. (cap. 4 vel 5). Ergo delectatio est mala.

3. Praeterea, illud cujus desiderium facit aliquid malum, est per se malum. Sed desiderium delectationis facit aliquos malos, sicut intemperatos, qui delectationem prosequuntur ut finem, et blandos, qui ad delectationem solummodo dulcia loquuntur. Ergo delectatio est mala.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod non omnis tristitia sit mala. Nullum enim salutiferum est malum. Sed aliqua tristitia est salutifera: *quae enim secundum Deum est tristitia, poenitentiam in salutem stabilem operatur;* 2 Corinth. 7, 10. Ergo aliqua tristitia est bona.

2. Praeterea, nullum laudabile est malum. Sed aliquae tristitiae sunt laudabiles, sicut misericordia, quae est tristitia de alieno malo, et poenitentia, quae est tristitia de peccatis praeteritis. Ergo non omnis tristitia est mala.

3. Praeterea, sicut delectatio se habet ad bonum, ita tristitia ad malum. Sed non omnis delectatio est bona. Ergo nec omnis tristitia est malum.

Sed contra, omne illud quod impedit operationem rectam, est malum. Sed omnis tristitia operationem impedit, ut patet in 9 Ethic. (cap. 5). Ergo omnis tristitia est mala.

Praeterea, quod adjunctum alicui facit ipsum minus bonum, est per se malum. Sed tristitia cuicumque bono adjuncta facit ipsum minus eligibile; unde 2 Corinth. 9, 7, dicitur: *Non ex tristitia, aut ex necessitate: hilarem enim datorem diligit Deus;* et eadem ratio est, cujuscumque virtutis actui tristitia adjungatur. Ergo tristitia est secundum se malum.

(1) *Al.* deest ea.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius 1. Videtur quod aliqua delectatio sit optimum. Illud enim quod est ultimus finis, est optimum. Sed delectatio est ultimus finis: ut enim dicitur 7 Ethicor. (cap. 12 vel 14), est finis architecton (1). Architectonicarum autem fines sunt nobiliores et desiderabiliores, ut dicitur in 1 Ethicor. (cap. 1). Ergo delectatio est optimum.

2. Praeterea, dicitur in 2 Caeli et Mundi (text. comm. 17): *Omnis res est propter suam operationem.* Sed operatio est propter delectationem, cum delectatio sit operationis perfectio, ut dicitur in 10 Ethic. (cap. 4). Ergo delectatio est ultimus finis.

3. Praeterea, illud quod desideratur tantum propter se et nunquam propter aliud, est ultimus finis. Sed delectatio est hujusmodi: stultum enim est quaerere quare aliquis velit delectari. Ergo delectatio est ultimus finis.

4. Praeterea, illud quod omnes appetunt, et cum cujus contrario nihil est eligibile, videtur esse optimum, et ultimus finis. Sed omnes delectationem appetunt; et pueri, et bestiae, et homines sapientes, et insipientes: nec aliquod bonum esset eligibile, si esset triste: nec etiam esset possibile in aliquo bono continue perseverare, si esset triste. Ergo delectatio est optimum.

1. Sed contra, ultimus finis hominis et optimum ejus est beatitudo ipsius. Sed beatitudo non est delectatio, sed magis operatio, ut ex supra dictis patet. Ergo delectatio non est optimum.

2. Praeterea, secundum Platonem, delectatio est generabilis natura. Sed nulla generatio est optimum: quia generatio est motus ad perfectionem. Ergo nulla delectatio potest esse optimum.

3. Praeterea, omne quod eligitur, eligitur in ordine ad optimum. Sed, sicut dicit Philosophus in 10 Ethic. (cap. 2 vel 4), circa multa studium faceremus, etiam si nullam delectationem inferrent; puta videre, recordari, scire, et virtutes habere. Ergo delectatio non est optimum.

4. Praeterea, omne illud quod a natura ordinatur ad aliquid non est ultimus finis. Sed natura ordinat delectationem ad operationem; unde operationibus nutritivae et generativae ordinatis ad conservationem individui et speciei, natura delectationem apposuit, ut ad haec opera animalia magis inclinarentur. Ergo delectatio non est optimum, vel ultimus finis.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod delectatio dupliciter potest considerari. Uno modo inquantum est delectatio; alio modo inquantum est haec delectatio. Delectatio ergo inquantum est delectatio, aliquod bonum nominat; sed inquantum est talis delectatio, potest rationem mali habere ex parte ejus ex quo specificatur; sicut etiam omnis actio quantum ad hoc quod habet de natura actionis est bona; sed quantum ad hoc quod adjungitur de defectu, aliqua actio est mala. Similiter etiam inquantum alicui delectationi adjungitur de defectu, secundum hoc adjungitur ei de malo. Hoc autem modo adjungitur defectus delectationi quo et operationi, cum delectatio ex operatione causetur; et sic ex deficienti operatione deficiens (2) delectatio; et ideo, ut dicitur in 10 Ethicor. (cap. 5 vel 8), sicut operationes differunt ab invicem bonitate et malitia, ita et delectationes; ut secundum hoc delectatio dicatur bona quod ex bona operatione procedat, mala vero quae est de mala operatione.

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio quae facit bona eligibiliora, est delectatio ejus propria, utpote cum justus delectatur de justa operatione; sed si delectationes intemperati adjungerentur operationibus justis, non facerent eas delectabiliores; unde non sequitur omnes delectationes esse bonas.

Ad secundum dicendum, quod non solum appetitur bonnm, sed etiam apparens bonum. Quia autem omnis delectatio ex hoc quod est delectatio, bona est; quantumcumque ex aliquo adjuncto efficiatur mala, habet unde apparere possit bona, et per consequens unde possit appeti; et sic appetibilis est non habenti rectum judicium: sed habenti rectum judicium delectationes quaedam appetibiles non sunt; sicut prudens et temperatus non appetit delectationes intemperati.

Ad tertium dicendum, quod illa ratio non probat delectationem esse bonum, nisi inquantum est delectatio.

Sed quia ex rationibus quae sunt in contrarium, quidam ostendere volebant omnem delectationem esse malam, ideo ad eas est etiam respondendum.

Ad primum ergo dicendum est, quod virtuosus non fugit quamlibet delectationem, immo propriam delectationem amplectitur; quod est delectari in operibus virtutum; fugit autem delectationes inordinatas; et has concedimus malas esse.

Ad secundum dicendum, quod non quaelibet delectatio impedit judicium rationis, sed delectatio immoderata et extranea; sicut delectatio corporalis judicium rationis perturbat, si sit vehemens; sed spiritualis delectatio judicium rationis confortat, quia unusquisque attentius operatur in his quibus delectatur, ut dicitur in 10 Ethic. (cap. 5 vel 7); et sic etiam non sequitur omnem delectationem esse malam.

Ad tertium dicendum, quod illae delectationes quae faciunt hominem malum, non sunt dicendae simpliciter et vere delectationes: quia non sunt convenientes homini inquantum est homo, sed inquantum bonum hominis est in eo quodammodo corruptum: sicut etiam non est dicendum dulce simpliciter quod videtur habenti corruptum gustum; et dato etiam quod sint delectationes verae, differunt tamen specie ab illis delectationibus quae bonae sunt.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod aliquid dicitur bonum dupliciter: uno modo ut per se eligibile; alio modo ut ordinatum ad illud; sicut potiones austerae non sunt per se bonae vel appetibiles, sed solum inquantum sunt utiles ad sanitatem. Tristitia ergo nulla, per se loquendo, est bona ut per se appetibilis; unde etiam Augustinus in lib. de Confess. (10, cap. 28), tolerari eas jubet, non amari, scilicet tribulationes et tristitias: cujus ratio est, quia omnis tristitia procedit ex aliquo inconvenienti; habere autem aliquod inconveniens non potest esse per se appetibile: sed tamen aliquae tristitiae sunt bonae vel appetibiles, inquantum sunt utiles ad aliquid; vel ad expellendum pravas delectationes, vel ad aliquid hujusmodi.

Et per hoc patet responsio ad primum: quia

(1) *Al.* et architecton.
(2) *Al.* deficiet.

illa tristitia secundum Deum esse dicitur, et salutifera, quae ordinatur ad salutem; unde non sequitur quod sit bona, nisi ut medicina quaedam.

Ad secundum dicendum, quod tristitia non potest esse laudabilis nisi ex suppositione alicujus mali existentis: supposita enim miseria, laudabilis est misericordia; et similiter peccato praeexistente, eligibilis est poenitentia. Tamen ubi est bonorum perfectio, nec est locus misericordiae nec poenitentiae. Unde non sequitur quod tristitia sit bona simpliciter, sed secundum quid tantum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis omnis tristitia secundum se sit fugienda, non tamen sequitur quod omnis delectatio sit secundum se appetenda et bona. Ad hoc enim quod aliquid sit bonum, oportet multa concurrere, quorum quodlibet deficiens rationem mali inducit; et ita, omne illud quod habet aliquid de malo, est fugiendum; nec tamen omne illud quod habet aliquid de bono, est simpliciter appetendum; et sic omnis tristitia, inquantum aliquid habet de defectu, est fugienda; non autem omnis delectatio est appetenda, quamvis habeat aliquid de bono.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod de delectatione fuit triplex opinio.

Una fuit Epicureorum, qui ponebant delectationem, inquantum hujusmodi, esse optimum, volentes per hoc etiam omnem delectationem esse bonam. Alia fuit opinio Stoicorum et Platonicorum, qui ponebant, omnem delectationem esse malam. Tertia fuit opinio Aristotelis et Peripateticorum, qui posuerunt quasdam delectationes esse bonas, et quasdam malas; et quod nihil prohibet aliquam delectationem esse optimum in genere humanorum bonorum: delectatio enim operationem consequitur; unde cum aliqua operatio sit optimum in genere humanorum bonorum, quod est felicitas; et delectatio ipsam consequens optimum erit. Nec illa duo sunt consideranda quasi duo bona, sed quasi unum bonum. Sicut enim ex perfectione et perfectibili fit una res perfecta; ita ex delectatione et operatione fit una operatio perfecta, quae est felicitas; cum delectatio sit operationis perfectio, ut dicitur in 10 Ethic. (cap. 4 vel 6). Quid autem horum sit propter alterum eligendum, utrum scilicet delectatio propter operationem, vel e converso, Philosophus ibi insolutum relinquit. Sed tamen secundum rei veritatem videtur dicendum, quod delectatio ad operationem ordinetur sicut ad finem; sicut omnes perfectiones secundae non propter aliud sunt nisi propter sua perfectibilia perficienda. Delectatio autem est quaedam perfectio operationi superveniens, ut decor juventuti; unde delectatio ad operationem ordinatur. Sic ergo, proprie loquendo, delectatio aliqua non est optimum, sed est aliquid optimi, scilicet felicitatis. Felicitas enim delectationem includit, ut patet per Philosophum in 10 Ethic. (cap. 7 vel 8).

Sic ergo ad utrasque rationes respondendum est.

Ad primum ergo dicendum, quod delectatio dicitur esse finis architecton, non quia sit architectonicae, scilicet civilis, finis ultimus; nisi forte inquantum est aliquid ultimi finis, ut dictum est. Dicitur autem esse finis architecton, ut regula quaedam, ad quam architecton, scilicet civilis, omnia judicat; unde ibi subjungitur: *Ad quam respicientes hoc quidem bonum, hoc quidem malum dicimus.* Ex hoc enim aliquis bonus cognoscitur quod delectatur in bonis; malus autem ex hoc quod delectatur in malis.

Ad secundum dicendum, quod delectatio non est perfectio operationis a qua operatio speciem habeat; sed magis quae superadditur ei per modum perfectionis secundae, sicut sanitas ad hominem se habet, et non sicut anima. Hoc autem interest inter perfectiones primas et secundas; quod ad primam perfectionem ordinatur perfectibile sicut ad finem, ut materia ad formam: sed e converso secunda perfectio ordinatur ad perfectibile, ut scilicet perfectibile per eam esse perfectum habeat; et sic delectatio ad operationem ordinatur.

Ad tertium dicendum, quod de illis ordinatis ad finem consuevimus quaerere propter quem fiant quae fini non sunt conjuncta; de his vero quae fini conjunguntur, talis quaestio non fit, quia statim apparet ea esse appetibilia. Et quia delectatio non est conjuncta operationi perfectae, quae est finis; ideo non consuevit quaeri propter quid aliquis velit delectari. Et praeterea delectatio dicit quietationem appetitus in aliquo; unde quaerere quare aliquis velit delectari, est idem quod quaerere quare velit appetitum suum quietari; quod idem est ac si quaereretur quare aliquis velit finem voluntatis consequi. Licet autem operatio aliqua sit finis; tamen operatio de suo nomine non importat rationem finis vel quietationem in fine; et inde est quod magis quaerimus propter quid vis operari, quam propter quid vis delectari.

Ad quartum dicendum, quod cujuslibet rei finis est sua perfectissima operatio; ideo omnes delectationem appetunt, qua operatio perficitur, sicut et propriam operationem perfectam: et sicut accidit error in appetitu operationis, quia quidam insistunt operationibus extraneis, dimissis propriis operationibus, ut omnes mali sequentes operationes bestiales praetermissis humanis; ita etiam quidam loco propriarum delectationum extraneas sequuntur.

Ad primum vero eorum quae objiciuntur in oppositum, dicendum, quod non quaelibet operatio est felicitas, sed operatio perfecta, quam oportet delectabilem esse; et sic delectatio est aliquid optimi.

Ad secundum dicendum, quod definitio illa Platonis non est conveniens, ut patet per Philosophum in 7 et 10 Ethic. Non enim delectatio in generatione consistit, sed magis in esse generatum: tunc enim res potest habere propriam operationem, quae est delectationis causa, quando jam perfecta est; non autem quando est imperfecta, et in fieri.

Aliae duae rationes concludunt quod operatio sit melior delectatione; et hoc quidem verum est. Sed utroque est melius operatio perfecta, cujus aliquid est delectatio.

ARTICULUS V.

Utrum delectationes corporales sint potiores spiritualibus. — (*1-2, qu. 32, art. 1 et 5.*)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod delectationes corporales sint potiores spiritualibus. Delectabile enim, inquantum est delectabile, est appetibile. Ergo in quod magis inclinatur appetitus, est magis delectabile. Sed pluries et frequentius inclinatur in delectationes corporales quam spirituales. Ergo delectationes corporales sunt potiores (1) spiritualibus.

---

(1) *Al.* altiores.

2. Praeterea, majoris efficaciae est res ipsa quam similitudo rei. Sed delectationes corporales, utpote tactus et gustus, proveniunt ex ipsis rebus conjunctis; delectationes autem spirituales, utpote quae sunt in contemplando, proveniunt ex similitudinibus rerum, quibus intelligimus. Ergo delectationes corporales sunt potiores spiritualibus.

3. Praeterea, ut Avicenna dicit in 5 de Naturalibus, operatio causarum utilium praesentium est efficacior quam operatio causarum utilium futurarum; et similiter operatio causarum utilium ad delectandum est efficacior quam operatio causarum utilium honestati (1); et similiter operatio ejus quod est secundum opinionem, est efficacior quam operatio ejus quod est secundum rationem. Sed operationes corporales proveniunt ex bonis praesentibus utilibus ad delectandum secundum opinionem boni: delectationes vero spirituales proveniunt praecipue ex bonis futuris honestis, et secundum rationem existentibus. Ergo delectatio corporalis est potior spirituali.

4. Praeterea, delectationes corporales sua efficacia quandoque rationem evertunt, et corpus transmutant; et ideo indigent refrenari, ut Philosophus dicit in 7 Ethic. (cap. 3 vel 5): *Concupiscentiae venereorum manifeste corpus transmutant, et quibusdam insanias faciunt.* Delectationes autem spirituales hoc facere non videntur; unde et eas refrenare non oportet. Ergo corporales sunt potiores spiritualibus.

Sed contra est quod Philosophus dicit in 10 Ethic. (cap. 7 vel 8), quod *delectabilissima operatio est illa quae est secundum sapientiam. Videtur enim philosophia admirabiles delectationes habere puritate et firmitate.* Et ad hoc est etiam quod dicitur Eccli. 24, 10, ex ore Sapientiae: *Spiritus meus super mel dulcis; et hereditas mea super mel et favum.*

Praeterea, bonum est causa delectationis. Sed spirituale bonum praeeminet corporali. Ergo et spiritualis delectatio corporali.

Praeterea, albius est quod est nigro impermixtius. Sed delectatio corporalis habet admixtam tristitiam, quae ei contrariatur; delectationi autem spirituali non est aliqua tristitia contraria quae possit ei admisceri. Ergo delectatio spiritualis est potior corporali.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod inter delectationes corporales non est potissima illa quae est secundum tactum. Spiritualis enim delectatio est potior quam corporalis. Ergo et quanto aliqua delectatio corporalis est spirituali vicinior, tanto est potior. Sed delectatio visus et auditus est propinquior spirituali delectationi quam delectatio tactus. Ergo est potior.

2. Praeterea, delectationis causa est perceptio convenientis. Sed visus inter alios sensus est magis perceptivus et cognoscitivus, ut patet per Philosophum in 1 Metaphys. (cap. 1). Ergo et delectatio visus est potissima inter corporales.

3. Praeterea, praecipuae delectationes tactus sunt in actibus nutritivae et generativae. Actus autem illi sunt communes etiam plantis, in quibus nulla delectatio invenitur. Ergo tactus habet minimum de delectatione.

Sed contra est, quod temperantia est circa maximas delectationes et tristitias corporales. Est autem circa delectationes tactus, ut dicitur in 3 Ethic. (cap. 13 vel 9). Ergo delectationes tactus sunt potiores aliis corporalibus.

Praeterea, delectationi corporali opponitur dolor. Sed dolor praecipue ad sensum tactus pertinet, cum ex divisione continui proveniat. Ergo et inter delectationes corporales delectatio tactus est potior.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod inter delectationes spirituales delectatio quae est in operibus activae, sit potior ea quae est in operibus contemplativae. Delectatio enim ad affectum pertinet. Sed activa vita ex rectitudine voluntatis dependet; contemplativa vero magis consistit in perfectione intellectus. Ergo delectatio in operibus activae est potior delectatione quae est in operibus contemplativae.

2. Praeterea, delectationis causa est operatio connaturalis habitus. Sed habitus virtutum moralium, quae perficiunt in activa, magis movet per modum naturae quam habitus intellectualium virtutum: sciens enim sine difficultate potest aliquod falsum considerare; sed justus non potest sine difficultate operari injusta, ut dicitur lib. 9 Ethic. (cap. 10 et 13). Ergo delectatio virtutum moralium, quae ad activam pertinent, est potior delectatione intellectualium, quae pertinent ad contemplativam.

3. Praeterea, convenientia est ratio delectationis. Sed delectatio magis convenit cum virtute morali quam cum intellectuali; et virtutem et malitiam moralem circa delectationem et tristitiam ponimus, ut dicitur in 2 et 7 Ethic. Ergo delectatio activae potior est delectatione contemplativae.

Sed contra, operationibus contemplativae non admiscetur amaritudo aut taedium; unde Sap. 8, 16: *Non habet amaritudinem conversatio illius,* scilicet sapientiae: *nec taedium convictus illius.* Sed operationes activae vitae sunt multis amaritudinibus respersae. Ergo delectationes contemplativae vitae sunt potiores.

Praeterea, quanto aliqua operatio est delectabilior, tanto magis potest continuari. Sed operatio contemplationis maxime potest continuari, ut dicitur in 10 Ethic. Ergo operatio contemplationis est maxime delectabilis.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod in beatis omnibus est aequalis delectatio. Quia, ut dicitur in Glossa, 1 Corinth. 15, super illud: *Stella differt a stella in claritate,* in dispari claritate erit par gaudium.

2. Praeterea, in beatis erit perfecta caritas; unde unusquisque perfecte implebit illud praeceptum (Matth. 22, 39): *Diliges proximum tuum sicut teipsum.* Ergo tantum gaudebit unusquisque de bono alterius, sicut de bono suo; et sic videtur quod omnes aequale gaudium habebunt.

3. Praeterea, gaudium non diminuitur nisi ex aliquo impedimento. Sed in nullo beatorum erit aliquod impedimentum gaudii. Cum igitur omnibus

(1) *Al.* honestatis.

sit una gaudendi ratio, scilicet Dei visio, videtur quod omnes aequaliter gaudebunt.

Sed contra, homines assumuntur pro diversitate meritorum ad diversos ordines Angelorum, sicut dicit Gregorius (homil. 34 in Evang.). Sed non in omnibus Angelis est aequale gaudium; unde dicit Dionysius (7 cap. caelest. Hierar.), quod suprema hierarchia est sola digna effecta domestica unitate divinae refectionis, per quam refectionem delectatio intelligitur. Ergo nec omnes beati aequaliter gaudebunt.

Praeterea, visio Dei in beatis erit causa delectationis. Sed quidam sancti clarius Deum videbunt, ut supra dictum est. Ergo non omnes aequaliter delectabuntur.

Solutio. I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sicut aliquid dicitur dupliciter magis notum; vel simpliciter, vel quo ad nos; ita potest una delectatio potior altera judicari vel simpliciter, vel quo ad nos. Loquendo igitur simpliciter, delectatio spiritualis incomparabiliter praeeminet corporali, propter sex rationes. Primo, quia spiritualis perfectio, quae spiritualem delectationem causat, incomparabiliter perfectionem corporalem excedit, quae causat delectationem corporalem. Secundo, quia cum haec sit melior, est delectanti convenientior; unusquisque enim maxime est illud quod est in eo perfectissimum, ut patet per Philosophum in 10 Ethic. (cap 7 vel 11). In nobis autem perfectissimum est spiritualis natura, secundum quam res spirituales sunt nobis convenientes, sicut in unoquoque forma est potior materia; et id quod convenit nobis secundum spiritualem naturam, est nobis convenientius; et propter hoc, quantum est de se, natum est magis delectare. Tertio, quia perfectio spiritualis est naturaliter magis dilecta quam corporalis; et hoc experimento patet; homines enim multa sustinent incommoda corporalia, ut vitent infamiam, vel habeant victoriam seu eminentiam, quae sunt perfectiones intelligibiles, et non corporales. Quanto autem aliquid magis diligitur, tanto habitum magis delectat; unde dicit Philosophus in 11 de Animalibus (vel lib. 1 de partibus animal., cap. 5), quod amator quando diligit aliquid, afficitur ad id quod comprehendit de eo; quamvis aliquando quod comprehendit, sit modicum quantum ad multa quae comprehendit de aliis rebus; et sic parva cognitio quam habemus de substantiis spiritualibus caelestibus, est nobis delectabilissima. Quarto, quia cum conjunctio sit delectationis causa; quanto aliquid vehementius conjungitur, magis delectat. Res autem spirituales intellectivae intimius nobis conjunguntur quam res corporales apprehensae per sensum; sensus enim per apprehensionem conjungitur rebus corporalibus quasi superficialiter tantum; sed intellectus pertingit usque ad intimam rei quidditatem; unde delectatio intelligibilis est potior quam sensibilis. Quinto, quia cum operatio sit causa delectationis per hoc quod procedit ab operante perfecto, sicut cum perficitur per habitum; quanto in operante invenitur major perfectio respectu operationis, tanto ejus operatio est delectabilior. Motus autem est actus imperfecti; unde operationes admixtae motui intantum deficiunt a perfectione delectationis, inquantum motui adjunguntur; ex motu enim lassitudinem inducunt; et ideo cum operationibus corporalibus adjungatur motus, operationes autem spirituales sunt a motu remotae, spirituales delectationes erunt corporalibus puriores, et per consequens vehementiores. Sexto, quia spirituales delectationes sunt diuturniores et firmiores corporalibus, utpote ex causis incorruptibilibus et immobilibus provenientes.

Loquendo autem de delectatione quo ad nos, delectatio corporalis est nobis perceptibilior propter quatuor rationes. Primo, quia res corporales sensibiles magis percipimus quam res spirituales, eo quod oportet ex sensibilibus pervenire in intelligibilia; ante delectationem autem requiritur perceptio convenientis; et inde est quod plures inclinantur ad delectationes corporales quam ad spirituales, quia plures cognoscunt sensibilia quam intelligibilia. Secundo propter dispositionem affectus nostri, qui est assuetus delectationibus corporalibus; unde sicut gustus infectus non percipit dulcedinem puram, ita etiam affectus nostri delectationibus corporalibus inquinati delectationes purissimas, scilicet spirituales, percipere non possunt; et ideo homines virtuosi, qui habent affectum depuratum a corporalibus delectationibus, magis spiritualibus delectationibus fruuntur. Unde et Philosophus dicit in 10 Ethic. (cap. 5 vel 8), quod illa est potissima delectatio quae videtur potior virtuoso. Tertio, quia delectationes corporales propinquiores sunt virtutibus corporalibus motivis; unde ex delectationibus et doloribus corporalibus statim sequitur corporis transmutatio; non autem ex delectationibus et tristitiis spiritualibus, nisi sint adeo fortes quod ex eis fiat redundantia in appetitum sensibilem. Transmutationes autem corporis maxime percipiuntur; unde et delectatio corporalis magis percipitur quam spiritualis. Quarto, quia, ut dicit Augustinus, 8 Confess. (cap. 3), gaudium vel delectatio major sequitur, ubi major molestia praecessit. In rebus autem corporalibus continue molestamur propter continuos motus, qui ommes cum labore quodam sunt; sed in rebus spiritualibus non inveniuntur hujusmodi molestiae; unde delectationes corporales majores (1) apparent, ut pote magis e vicino remedium praebentes contra molestias corporales; unde, secundum Philosophum in 7 Ethic. (cap. 14), corporales delectationes appetuntur ut medicinae quaedam contra corporales molestias; et propter hoc, juvenes, in quibus natura laborat continue ex augmento corporis et aliis motibus, magis afficiuntur ad delectationes corporales; et similiter melancholici, quorum corpus semper mordetur ex malitia complexionis, sunt in vehementi appetitu delectationis, utpote semper indigentes medicina, ut ibidem dicit Philosophus.

Ad primum ergo dicendum, quod ratio illa procedit de comparatione delectationum quo ad nos.

Ad secundum dicendum, quod per similitudines spirituales nobis conjunctas magis pertingimus ad intima quam per ipsam conjunctionem realem quae nobis secundum sensum exhibetur; cum tactus et gustus non cognoscant nisi accidentia, intellectus vero ipsam rei quidditatem.

Ad tertium dicendum, quod Avicenna ibi loquitur de comparatione delectationum quo ad nos: unde contrarium dicit in sua Metaph. loquens de comparatione delectationum secundum se; ubi dicit, quod delectationes corporales non sunt etiam nominandae delectationes respectu spiritualium. Vel

---

(1) *Al. deest* majores.

potest dici, quod Avicenna ibi loquitur de delectationibus quae in passione consistunt, quae fiunt per motum spiritus corporei animalis: vult enim quod hujusmodi delectationes sensibiles minus proveniant ex rebus spiritualibus quam ex corporalibus.

Ad quartum dicendum, quod delectationes corporales propter hoc quod faciunt transmutationem corporalem magis quam spirituales (1), natae sunt rationem impedire, sicut et aliae transmutationes corporales: sed delectationes spirituales quamvis mentem ad se rapiant, tamen usum rationis in nullo impediunt, unde sobriae nominantur. Ideo autem potest in delectationibus corporalibus, secundum Philosophum in 7 Ethic. (cap. ult.), superabundantia inveniri, quia non sunt homini secundum seipsas eligibiles, sed solum per accidens; inquantum scilicet sunt ut medicinae corporales tristitias prohibentes: et ideo appetendae sunt servata quadam mensura, quam eis ratio praefigit; et si eam excesserint, noxiae reputantur. Sed delectationes spirituales appetuntur secundum seipsas, quasi homini connaturales, et non ut medicinae, cum non habeant tristitias contrarias: et ideo delectationibus spiritualibus nullam mensuram praefigit ratio; sed quanto sunt majores, tanto sunt eligibiliores.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod delectationes sensus tactus comparantur delectationibus aliorum sensuum, dupliciter. Uno modo quantum ad vehementiam; et sic delectationes tactus sunt aliis vehementiores, propter quatuor rationes. Primo, quia tangibile conjungitur nobis realiter; sed visibile et audibile et odorabile conjungitur nobis per aliquid sui; et tamen nullus sensus ad interiora rei ingredi potest. Res autem corporalis efficacior est ad delectandum corporaliter quam species rei, vel aliquid a re causatum. Secundo, quia tangibilia sunt nobis magis connaturalia, eo quod ex calido et frigido et humido et sicco constituitur animal: et ideo majorem delectationem inferunt nobis tangibilia quam alia sensibilia, sicut et majorem laesionem: quia eorum excellentiae non solum corrumpunt unum sensum, sed totum animal. Tertio, quia cum sensus tactus sit quasi fundamentum sensuum, ratione cujus, immobilitato ejus organo, omnes sensus immobilitantur, ut dicitur in lib. de Somno et Vigilia; id quod in tactu accidit tam de delectatione quam de laesione, redundat in hos sensus; et propter hoc delectatio tactus inter corporales est vehementior. Quarto, quia delectationes tactus sunt circa necessaria ad conservationem individui et speciei, sicut in cibis et potibus et venereis: et propter hoc apposita est in eis maxima delectatio, ne ab animalibus negligantur; et inde est quod circa has delectationes maxime est temperantia, ut dicitur in 3 Ethic. (cap. 13 vel 14). Secundo comparantur delectationes tactus aliis delectationibus quantum ad nobilitatem; et sic sunt magis materiales et magis bestiales, et per consequens minus nobiles. Alii enim sensus spiritualius recipiunt sua objecta quam tactus: unde et alia animalia non delectantur aliis sensibus nisi in ordine ad tactum, ut dicitur in 3 Ethic. (ubi sup.): sed homo delectatur etiam eis inquantum ordinantur ad cognitionem solam.

Ad primum ergo dicendum, quod ex hoc quod delectationes aliorum sensuum sunt propinquiores aliis delectationibus spiritualibus quam delectationes tactus, potest haberi quod sunt nobiliores; non autem quod sint vehementiores; cum modum delectationum corporalium non transcendant.

Ad secundum dicendum, quod quamvis visus sit magis perceptivus aliis sensibus, tamen ejus perceptio est secundum minorem conjunctionem ad rem quam in sensu tactus: et ideo delectatio quae est de sensibili delectabili, magis est per tactum quam per visum: sed tamen delectatio quae est de cognitione visus, est major quam est de cognitione tactus. Sed hoc modo non delectantur alia animalia in sentiendo, sed solum homines in ordine ad scientiam quam ex sensibus acquirunt: unde talis delectatio cadit quodammodo in genus spiritualium delectationum.

Ad tertium dicendum, quod quamvis ea de quibus sunt praecipue delectationes tactus, inveniantur in plantis, non tamen ea percipiunt: unde non est (ibi delectatio) (1) ex defectu perceptionis.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod delectationes quae sunt in operibus speculativae vitae, praeeminent delectationibus quae sunt in operibus activae; et hoc propter quatuor rationes. Primo, quia sunt nobiliores, utpote ex nobilioribus rebus provenientes: actus enim vitae activae sunt secundum conversionem inferioris partis animae ad ea quae infra ipsam sunt, sicut ad passiones circa quae morales virtutes consistunt, et ad usus bonorum exteriorum, in quibus aliquae virtutes consistunt, ut justitia et liberalitas; sed actus vitae contemplativae sunt secundum quod anima convertitur per superiorem (2) rationem ad res aeternas, quae sunt supra ipsam. Secundo, quia sunt convenientiores: sicut enim ratio in nobis excellit sensum; ita id quod est convenientius rationi, est nobis convenientius quam quod convenit sensui. Similiter speculativus intellectus praecedit practicum: unde perfectiones intellectus speculativi sunt homini convenientiores. Tertio, quia sunt puriores. Opera enim activae vitae sunt circa passiones sensitivae partis et circa corporales motus; et sic admiscetur eis de lassitudine et materialitate, quod non contingit de spiritualibus delectationibus. Quarto, quia spirituales delectationes sunt perfectiores. Homo enim ad opera vitae activae multis indiget; sed in operibus contemplativae est sibi unusquisque magis sufficiens: unde contemplativae delectatio non ita patitur defectum sicut delectatio activae, ex hoc quod desit aliquid eorum quae ad perfectam operationem requiruntur.

Ad primum ergo dicendum, quod affectus se habet communiter et ad activam et ad contemplativam vitam. Sicut enim aliquis volens opera activae exercet, ita et contemplativae opera; et sic in affectu est communiter delectatio de utroque: sed causa delectationis contemplativae vitae est in intellectu quantum ad superiorem partem; causa vero delectationis activae vitae est in parte superiori animae. Affectus autem non minus afficitur ex his quae sunt superioris partis rationis quam ex his quae sunt inferioris, sed magis.

Ad secundum dicendum, quod habitus inclinat ad actum dupliciter. Uno modo ad hoc ut actus exerceatur; et sic inclinare ad actum non est nisi

(1) Al. spiritualem.

(1) Al. hoc est.

(2) Al. ad superiorem.

habitus in parte appetitiva existentis: quia appetitus qui habet bonum et finem pro objecto, movet seipsum et vim (1) cognitivam in actum: ex desiderio enim actus vel finis provenit quod aliquis aliquem actum exerceat, dummodo non sit ex necessitate naturae. Alio modo quantum ad modum agendi, ut scilicet illud quod agitur, recte agatur; et sic quilibet habitus inclinat ad actum. Habitus ergo contemplativus, utpote sapientia vel intellectus, non intelligit ad hoc quod aliquis utatur contemplationis actu, sed ut quando utitur, recte utatur. Sed ad hoc quod utatur non inclinat nisi habitus qui est in appetitu non inferiori, sed superiori; utpote caritas. Unde etiam caritas ad vitam contemplativam pertinet; utpote inclinans habitus contemplativos ad actus suos. Sed habitus activae vitae, ut virtutes morales, sunt in parte appetitiva, utpote in irascibili et concupiscibili, ut temperantia et fortitudo: unde habitus isti inclinant et ad hoc quod agatur, et ad hoc quod recte agatur; et pro tanto naturae comparantur, quae est principium movendi. Nihilominus tamen illud in quod inclinat habitus speculativus, est nobis magis connaturale quam illud in quod inclinat habitus activus.

Ad tertium dicendum, quod delectationis causa est convenientia, non quidem delectationis, sed causae ejus ad delectatum. Delectationes autem quae cum virtute morali conveniunt, sunt delectationes corporales, vel corporalibus admixtae, quae sunt materia virtutum moralium; sed contemplativae vitae conveniunt aliae nobiliores delectationes, scilicet spirituales; non tamen ita quod delectatio sit contemplationis materia, sed est contemplationem consequens.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod intensio delectationis potest provenire ex duobus; scilicet ex causa delectationis quae est fortior, et ex dispositione delectati quae est delectationis capacior. Causa autem delectationis proxima est operatio; sed remota, operationis objectum; sicut in delectatione beatorum, de qua nunc agitur, causa proxima est Dei visio, sed prima causa est Deus. Haec igitur causa prima una est, et communis omnibus beatis: unde quantum ad hoc eorum delectatio est aequalis: visio autem et dispositio ad delectationem non est aequalis, quia unus alio clarius videt, ut ex supradictis patet: unus etiam alio est delectationis capacior propter perfectiorem habitum, qui est lumen gloriae: et ideo quidam magis delectantur aliis, quamvis secundum quid omnes aequaliter delectentur, materialiter loquendo, inquantum scilicet gaudent de aequali re, scilicet de Deo; et sic intelligitur Glossa inducta, quod in dispari claritate erit par gaudium.

Unde patet responsio ad primum. Vel dicendum ad primum, quod omnium beatorum dicitur esse par gaudium, inquantum unusquisque ad summum gaudii pervenit secundum modum suum; sed modus unius erit amplior quam alterius; et secundum hoc gaudium unius erit majus gaudio alterius, ut sic alia paritas importet non aequalitatem quantitatis, sed proportionis.

Ad secundum dicendum, quod quamvis in regno caelorum minor gaudet non solum de bono suo, sed etiam de bono superioris, non tamen tantum gaudet de eo quantum superior: quia ratio gaudii in omnibus erit Deus; et ideo quanto aliquis plus gaudet de Deo, tantum plus gaudebit de quocumque alio; unde superior plus gaudebit de bono inferioris quam ipse inferior.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in nullo beatorum sit aliquod delectationis impedimentum, sunt tamen ibi aliae causae intensionis: non enim intenditur aliquod solum per remotionem a contrario, sed etiam per accessum ad terminum.

(1) *Al.* ut vim.

QUAESTIO IV.

Deinde quaeritur de dotibus; et circa hoc quaeruntur quinque: 1.° an beatis sint assignandae aliquae dotes; 2.° utrum dos a beatitudine differat; 3.° utrum Christo insint dotes; 4.° utrum Angelis; 5.° de numero dotium.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum sint ponendae aliquae dotes in hominibus beatis.
(4 contr. Gen., cap. 86; *et* 1 *Cor.* 15, *lect.* 6.*)*

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non sint ponendae aliquae dotes in hominibus beatis. Dos enim secundum jura datur sponso ad sustinenda onera matrimonii. Sed sancti non gerunt figuram sponsi, sed magis figuram sponsae, inquantum sunt membra Ecclesiae. Ergo eis dotes non dantur.

2. Praeterea, dotes non dantur secundum jura a patre sponsi, sed a patre sponsae. Omnia autem dona beatitudinis beatis dantur a patre sponsi, scilicet Christi; Jacob. 1, 17: *Omne datum optimum et omne donum perfectum desursum est, descendens a Patre luminum.* Ergo hujusmodi dona quae beatis dantur, non sunt dotes appellandae.

3. Praeterea, in matrimonio dantur dotes ad facilius toleranda onera matrimonii. Sed in matrimonio spirituali non sunt aliqua onera, maxime secundum statum Ecclesiae triumphantis. Ergo non sunt ibi aliquae dotes assignandae.

4. Praeterea, dotes non dantur nisi causa matrimonii. Sed matrimonium spirituale contrahitur cum Christo per fidem secundum statum Ecclesiae militantis. Ergo eadem ratione si beatis aliquae dotes conveniunt, convenient etiam sanctis in via existentibus. Sed istis non conveniunt. Ergo nec beatis.

5. Praeterea, dotes ad bona exteriora pertinent, quae dicuntur bona fortunae. Sed praemia beatorum erunt de interioribus bonis. Ergo non debent dotes numerari (1).

Sed contra, Ephes. 5, 32, dicitur: *Sacramentum hoc magnum est, dico autem in Christo et Ecclesia;* ex quo habetur quod spirituale matrimonium per carnale significatur. Sed in carnali matrimonio sponsa dotata traducitur in domum sponsi. Ergo cum sancti in domum Christi traducantur cum beatificantur, videtur quod aliquibus dotibus dotentur.

Praeterea, dotes in matrimonio corporali assignantur in matrimonii solatium. Sed matrimonium spirituale est delectabilius quam corporale. Ergo ei dotes sunt maxime assignandae.

Praeterea, ornamenta sponsarum ad dotem pertinent. Sed sancti ornati in gloriam introducuntur, ut dicitur Isai. 61, 10: *Induit me vestimentis sa-*

(1) *Forte* nominari, *vel* inter dotes numerari.

lutis . . . quasi sponsam ornatam monilibus suis. Ergo sancti in patria dotes habent.

Solutio. Respondeo dicendum, quod absque dubio beatis, quando in gloriam transferuntur, aliqua dona divinitus dantur ad eorum ornatum; et hi ornatus a magistris dotes sunt nominati; unde datur quaedam definitio de dote, de qua nunc loquimur, talis: *Dos est perpetuus ornatus animae et corporis, vitae sufficiens, in aeterna beatitudine jugiter perseverans.* Et sumitur haec descriptio ad similitudinem dotis corporalis, per quam sponsa ornatur, et providetur viro unde possit sufficienter sponsam et liberos nutrire; et tamen inamissibiliter dos sponsae conservatur, ut ad eam matrimonio separato revertatur. Sed de ratione nominis, diversi diversimode opinantur.

Quidam enim dicunt, quod dos non accipitur ex aliqua similitudine ad matrimonium corporale, sed secundum modum loquendi quo omnem perfectionem seu ornatum cujuscumque hominis dotem nominamus, sicut dicitur aliquis esse dotatus scientia qui scientia pollet; et sic Ovidius usus est nomine dotis, dicens:

Et quacumque potes dote placere, place.

Sed istud non videtur usquequaque conveniens: quia quandocumque aliquod nomen est impositum ad aliquid principaliter significandum, non consuevit ad alia transferri, nisi secundum aliquam similitudinem. Unde cum secundum primam institutionem nominis dos ad matrimonium carnale pertineat, (1) videtur quod in qualibet alia acceptione attendatur aliqua similitudo ad principale significatum.

Et ideo alii dicunt, quod secundum hoc similitudo attenditur, quod dos proprie dicitur donum quod in matrimonio corporali datur sponsae ex parte sponsi, quando traducitur in domum sponsi, ad ornatum sponsae pertinens; quod patet ex hoc quod dixit Sichem Jacob et filiis ejus Gen. 34, 12: *Augete dotem, et munera postulate;* et Exod. 22, 16: *Si seduxerit quis virginem . . . dormieritque cum ea, dotabit eam, et accipiet eam in uxorem;* unde et ornatus qui a Christo sanctis exhibetur, quando traducuntur in domum gloriae, dos nominatur. Sed hoc est manifeste contra id quod juristae dicunt, ad quos pertinet de his tractare. Dicunt enim, quod dos proprie est quaedam datio ex parte mulieris his qui sunt ex parte viri, facta pro onere matrimonii quod sustinet vir. Sed illud quod sponsus dat sponsae, vocatur donatio propter nuptias; et secundum hunc modum accipitur dos 3 Reg. 9, ubi dicitur, quod Pharao Rex Ægypti cepit Gazer, et dedit in dotem filiae suae uxori Salomonis. Nec contra hoc faciunt auctoritates inductae: quamvis enim dotes a parente puellae consueverunt assignari, tamen quandoque contingit, quod sponsus vel pater sponsi assignat dotes vice patris puellae: quod contingit dupliciter: vel pro nimio affectu ad sponsam, sicut fuit de Sichem, qui voluit assignare dotem quam debebat accipere propter vehementem amorem filii sui ad puellam; vel hoc fit in poenam sponsi, ut virgini a se corruptae dotem de suo assignet, quam pater puellae debuerat assignare; et in hoc casu loquitur Moyses in auctoritate inducta.

Et ideo secundum alios dicendum, quod dos in matrimonio carnali proprie dicitur quod datur ab his qui sunt ex parte mulieris, his qui sunt ex parte viri, ad sustentanda onera matrimonii, ut dictum est. Sed tunc remanet difficultas, quomodo haec significatio aptari possit ad propositum, cum ornatus qui sunt in beatitudine, dentur sponsae spirituali a patre sponsi: quod manifestabitur respondendo ad argumenta.

Ad primum ergo dicendum, quod dotes quamvis assignentur sponso in carnali matrimonio ad usum, tamen proprietas et dominium pertinent ad sponsam; quod patet ex hoc quod soluto matrimonio dos remanet sponsae secundum jura; et sic etiam in matrimonio spirituali ipsi ornatus qui sponsae spirituali dantur, scilicet Ecclesiae in membris suis, sunt quidem ipsius sponsi, inquantum ad ejus gloriam et honorem cedunt; sed sponsae, inquantum per eas ornatur.

Ad secundum dicendum, quod pater sponsi, scilicet Christi, est persona sola Patris; pater autem sponsae est tota Trinitas. Effectus autem in creaturis ad totam pertinent Trinitatem; unde hujusmodi dotes in spirituali matrimonio, proprie loquendo, magis dantur a patre sponsae quam a patre sponsi. Sed tamen haec collatio quamvis ab omnibus personis fiat, singulis personis potest appropriari per aliquem modum: personae quidem Patris ut danti, quia in ipso est auctoritas; ei etiam paternitas respectu creaturae appropriatur, ut dictum est in 1 libro, distinct. 18, quaest. 1, art. 3, in corp.; ut sic idem sit pater sponsi et sponsae; Filio vero appropriatur, inquantum propter ipsum et per ipsum dantur; sed Spiritui sancto, inquantum in ipso et secundum ipsum dantur: amor enim (1) est omnis donationis ratio.

Ad tertium dicendum, quod dotibus per se convenit illud quod per dotes efficitur, scilicet solatium matrimonii; sed per accidens illud quod per eas removetur, scilicet onus matrimonii, quod per dotes alleviatur: sicut gratiae per se convenit facere justum, sed per accidens quod de impio faciat justum. Quamvis ergo in matrimonio spirituali non sint aliqua onera, est tamen ibi summa jucunditas; et ad hanc perficiendam jucunditatem dotes sponsae conferuntur, ut scilicet delectabiliter per eas sponso conjungatur.

Ad quartum dicendum, quod dotes non consueverunt assignari sponsae quando desponsatur, sed quando in domum sponsi traducitur, ut praesentialiter sponsum habeat. Quamdiu autem in hac vita sumus, peregrinamur a Domino; 2 Corinth. 5; et ideo dona quae sanctis in hac vita conferuntur, non dicuntur dotes, sed illa quae conferuntur eis quando transferuntur in gloriam, in qua sponso praesentialiter perfruuntur.

Ad quintum dicendum, quod in spirituali matrimonio interior decor requiritur, ut in Psalm. 44, 15: *Omnis gloria ejus filiae regis ab intus etc.* Sed in matrimonio corporali requiritur decor exterior; unde non oportet quod hujusmodi dotes assignentur in matrimonio spirituali sicut assignantur in corporali.

(1) *Al. additur* ergo.

(1) *Al.* etiam.

ARTICULUS II.

Utrum dos sit idem quod beatitudo.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod dos sit idem quod beatitudo. Ut enim ex definitione praedicta patet, est *ornatus animae et corporis, in aeterna beatitudine jugiter perseverans.* Sed beatitudo animae est quidam ornatus ejus. Ergo beatitudo est dos.

2. Praeterea, dos dicitur illud per quod sponsa delectabiliter sponso conjungitur. Sed in spirituali matrimonio beatitudo est hujusmodi. Ergo beatitudo est dos.

3. Praeterea, visio, secundum Augustinum (in Psalm. 90), est tota substantia beatitudinis. Sed visio ponitur una de dotibus. Ergo beatitudo est dos.

4. Praeterea, fruitio beatum facit. Fruitio autem est dos. Ergo dos beatum facit; et sic est beatitudo.

5. Praeterea, secundum Boetium in 3 de Consolatione (pros. 11), beatitudo est status omnium bonorum congregatione perfectus. Sed status beatorum perficitur ex dotibus. Ergo dotes sunt beatitudinis partes.

Sed contra, dos datur sine meritis. Sed beatitudo non datur, sed redditur. Ergo beatitudo non est dos.

Praeterea, beatitudo est una tantum; dotes vero sunt plures. Ergo beatitudo non est dos.

Praeterea, beatitudo inest homini secundum id quod inest potissimum in eo, ut dicitur in 1 Ethic. (cap. 4). Sed dos (1) etiam in corpore ponitur. Ergo dos et beatitudo non sunt idem.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hoc est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod beatitudo et dos sunt idem in re, sed differunt tantum ratione; quia dos respicit spirituale matrimonium quod est inter Christum et animam, non autem beatitudo. Sed hoc non potest esse, ut videtur; cum beatitudo in operatione consistat, dos autem non sit operatio, sed magis sit qualitas vel dispositio quaedam.

Et ideo, secundum alios, dicendum, quod beatitudo et dos etiam realiter differunt, ut beatitudo dicatur ipsa operatio perfecta qua anima beata Deo conjungitur; sed dotes dicuntur habitus vel dispositiones, vel quaecumque aliae qualitates, quae ordinantur ad hujusmodi perfectam operationem; ut sic dotes ordinentur ad beatitudinem magis quam sint in beatitudine ut partes ipsius.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo, proprie loquendo, non est animae ornatus, sed est aliquid quod ex ornatu animae provenit, cum sit operatio quaedam; ornatus vero dicitur aliquis decor ipsius beati.

Ad secundum dicendum, quod beatitudo non ordinatur ad conjunctionem, sed est ipsa conjunctio animae cum Christo, quae est per operationem; sed dotes sunt dona disponentia ad hujusmodi conjunctionem.

Ad tertium dicendum, quod visio dupliciter potest accipi. Uno modo actualiter, idest pro ipso actu visionis; et sic visio non est dos, sed est ipsa beatitudo. Alio modo potest accipi habitualiter, idest pro habitu a quo talis operatio elicitur, idest pro ipsa gloriae claritate, qua anima divinitus illustratur ad Deum videndum; et sic est dos et principium beatitudinis, non autem est ipsa beatitudo.

Et similiter dicendum ad quartum de fruitione.

Ad quintum dicendum, quod beatitudo colligit omnia bona, non quasi partes essentiae beatitudinis, sed quasi aliquo modo ad beatitudinem ordinata, ut supra dictum est.

(1) *Al. deest* dos.

ARTICULUS III.

Utrum Christo competat habere dotes.
(3 *par., qu.,* 81, *art.* 3, *in corp.*)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod Christo competat habere dotes. Sancti enim Christo per gloriam conformabuntur; unde dicitur Philip. 3, 21: *Qui reformabit corpus humilitatis nostrae configuratum corpori claritatis suae.* Ergo Christus etiam dotes habet.

2. Praeterea, in spirituali matrimonio assignantur dotes ad similitudinem matrimonii corporalis. Sed in Christo invenitur quoddam spirituale matrimonium quod est sibi singulare, scilicet duarum naturarum in una persona, secundum quod dicitur natura humana in ipso esse desponsata a Verbo, ut patet ex Glossa (1) super illud Psalm. 18, 7: *In sole posuit tabernaculum suum;* et Apoc. 21, 3: *Ecce tabernaculum Dei cum hominibus.* Ergo Christo competit habere dotes.

3. Praeterea, ut dicit Augustinus in lib. de Doctr. christ. (3, cap. 31), Christus, secundum regulam Ticonii, propter unitatem corporis mystici, quae est inter caput et membra, nominat se etiam sponsam, et non solum sponsum, ut patet Isai. 61, 10: *Quasi sponsum decoratum corona, et quasi sponsam ornatam monilibus suis.* Cum ergo sponsae debeantur dotes, oportet in Christo dotes, ut videtur, ponere.

4. Praeterea, omnibus membris Ecclesiae debetur dos, cum Ecclesia sit sponsa. Sed Christus est Ecclesiae membrum, ut patet 1 Corinth. 12, 27: *Vos estis corpus Christi, et membra de membro*; Glossa (interl.): *de Christo.* Ergo Christo debentur dotes.

5. Praeterea, Christus habet perfectam visionem, fruitionem et delectationem. Hae autem ponuntur dotes. Ergo Christus habuit dotes.

Sed contra, inter sponsum et sponsam exigitur discretio personarum. Sed in Christo non est aliquid personaliter distinctum a Filio Dei, qui est sponsus, ut patet Joan. 3, 29: *Qui habet sponsam, sponsus est.* Ergo cum dotes sponsae assignentur, vel pro sponsa, videtur quod Christo non competat habere dotes.

Praeterea, non est ejusdem dare dotes et recipere. Sed Christus est qui dat spirituales dotes. Ergo Christo non competit dotes habere.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hanc difficultatem est duplex opinio.

Quidam enim dicunt, quod in Christo est triplex unio. Una quae dicitur consentanea, qua unitur Deo per connexionem amoris; alia dignativa, qua humana natura unitur divinae; tertia qua ipse

(1) Vel super sequentia potius verba: *Et ipse tamquam sponsus procedens de thalamo suo;* ubi nomine Augustini sic habet: *De thalamo, idest virginali utero, ubi Deus humanae naturae, ut sponsus sponsae, copulatus est* (*Ex edit. P. Nicolai*).

Christus unitur Ecclesiae. Dicunt ergo, quod secundum duas uniones competit Christo habere dotes sub ratione dotis; sed quantum ad tertiam convenit ei id quod est dos excellentissime, non tamen sub ratione dotis; quia in tali conjunctione Christus est ut sponsus, sed Ecclesia ut sponsa. Dos autem datur sponsae quantum ad proprietatem et dominium, quamvis detur sponso ad usum. Sed hoc non videtur conveniens. In illa enim conjunctione qua Christus unitur Patri per consensum amoris, etiam inquantum est Deus, non dicitur esse aliquod matrimonium, quia non est ibi aliqua subjectio, quam oportet esse sponsae ad sponsum. Similiter etiam nec in conjunctione humanae naturae ad divinam quae est in unitate personae, vel etiam per conformitatem voluntatis, potest esse proprie ratio dotis, propter tria. Primo, quia exigitur conformitas naturae inter sponsum et sponsam in matrimonio illo in quo dantur dotes; et hoc deficit in conjunctione humanae naturae ad divinam. Secundo, quia exigitur ibi distinctio personarum; humana autem natura non est personaliter distincta a Verbo. Tertio, quia dos datur quando sponsa de novo introducitur in domum sponsi; et sic videtur ad sponsam pertinere, quae de non conjuncta fit conjuncta. Humana autem natura, quae est assumpta in unitatem personae a Verbo, nunquam fuit quin esset perfecte conjuncta.

Unde secundum alios dicendum, quod vel omnino non convenit Christo ratio dotis, vel non ita proprie sicut aliis sanctis; ea tamen quae dotes dicuntur, excellentissime ei conveniunt.

Ad primum ergo dicendum, quod conformatio illa est intelligenda secundum id quod est dos, et non secundum rationem dotis quae sit in Christo; non enim oportet quod illud in quo Christo conformamur, sit eodem modo in nobis et in Christo.

Ad secundum dicendum, quod natura humana non proprie dicitur esse sponsa in conjunctione illa qua Verbo conjungitur, cum non servetur ibi personarum distinctio, quae inter sponsum et sponsam requiritur. Sed quod quandoque desponsata dicatur humana natura, secundum quod Verbo conjuncta est, hoc est inquantum habet aliquem actum sponsae, quia scilicet inseparabiliter conjungitur; et quia in illa conjunctione humana natura est Verbo inferior, et per Verbum regitur sicut sponsa per sponsum.

Ad tertium dicendum, quod hoc quod aliquando dicitur Christus sponsa, non est quia ipse vere sit sponsa, sed inquantum assumit personam sponsae suae, scilicet Ecclesiae, quae est ei spiritualiter conjuncta; unde nihil prohibet quin per illum modum loquendi posset dici habere dotes; non quod ipse habeat, sed quia Ecclesia habet.

Ad quartum dicendum, quod nomen Ecclesiae dupliciter accipitur. Quandoque enim nominat tantummodo corpus quod Christo conjungitur sicut capiti; et sic tantum Ecclesia habet rationem sponsae; sic vero Christus non est Ecclesiae membrum, sed est caput influens omnibus Ecclesiae membris. Alio modo accipitur Ecclesia secundum quod nominat caput, et membra conjuncta; et sic Christus dicitur membrum Ecclesiae, inquantum habet officium distinctum ab omnibus aliis, scilicet influere aliis vitam; quamvis non multum proprie dicatur membrum, quia membrum importat partialitatem quamdam. In Christo autem bonum spirituale non est particulatum, sed est totaliter, et integrum; unde ipse est totum Ecclesiae bonum; nec est aliquod majus ipse et alii (1) quam ipse solus. Sic autem loquendo de Ecclesia, Ecclesia non nominat solum sponsam (2), sed sponsum et sponsam, prout per conjunctionem spiritualem est ex eis unum effectum. Unde licet Christus aliquo modo dicatur membrum Ecclesiae, nullo tamen modo potest dici membrum sponsae; et sic ei non convenit ratio dicti.

Ad quintum dicendum, quod in processu illo est fallacia accidentis: non enim illa Christo conveniunt secundum quod habent rationem dotis.

ARTICULUS IV.

Utrum Angeli habeant dotes.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Angeli habeant dotes. Quia super illud Cantic. 6: *Una est columba mea*, dicit Glossa: *Una est Ecclesia in hominibus et in Angelis.* Sed Ecclesia est sponsa; et sic membris Ecclesiae convenit habere dotes. Ergo Angeli dotes habent.

2. Praeterea, Luc. 12, super illud: *Et vos similes hominibus expectantibus dominum suum quando revertatur a nuptiis*, dicit Glossa: *Ad nuptias Dominus ivit, cum post resurrectionem novus homo Angelorum multitudinem sibi copulavit.* Ergo multitudo Angelorum est sponsa Christi; et sic Angelis debentur dotes.

3. Praeterea, spirituale matrimonium in spirituali conjunctione consistit. Sed spiritualis conjunctio non minor est inter Angelos et Deum, quam inter homines beatos et Deum. Ergo cum dotes, de quibus nunc agimus, ratione spiritualis matrimonii assignentur, videtur quod Angelis conveniant dotes.

4. Praeterea, spirituale matrimonium requirit spiritualem sponsum et spiritualem sponsam. Sed Christo, inquantum est summus spiritus, magis sunt conformes in natura angeli quam homines. Ergo magis potest esse spirituale matrimonium Angelorum ad Christum quam hominum.

5. Praeterea, major convenientia exigitur inter caput et membra, quam inter sponsum et sponsam. Sed conformitas quae est inter Christum et Angelos, sufficit ad hoc quod Christus dicatur caput Angelorum. Ergo eadem ratione sufficit ad hoc quod dicatur sponsus respectu eorum.

Sed contra, Origenes super Cantic. (homil. 2, super illud cap. 1: *Indica mihi ubi pascas, ne vagari incipiam etc.*), distinguit quatuor personas: scilicet sponsum et sponsam, adolescentulas, et sodales sponsi; et dicit, quod Angeli sunt sodales sponsi. Cum ergo dotes non debeantur nisi sponsae, videtur quod Angelis dotes non conveniant.

Praeterea, Christus desponsavit sibi Ecclesiam per incarnationem et passionem; unde figuratur per hoc quod dicitur Exod. 4, 25: *Sponsus sanguinum tu mihi es.* Sed Christus per passionem et incarnationem non aliter fuit conjunctus Angelis quam prius fuerat. Ergo Angeli non pertinent ad Ecclesiam, secundum quod Ecclesia dicitur sponsa; ergo Angelis non conveniunt dotes.

---

(1) *Al.* ipso et aliis.
(2) *Al.* solum sponsum.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ea quae ad dotes animae pertinent, non est dubium Angelis sicut et hominibus convenire; sed secundum rationem dotis non ita eis sicut hominibus conveniunt, eo quod non ita proprie convenit Angelis ratio sponsae sicut hominibus. Exigitur enim inter sponsum et sponsam naturae conformitas, ut sint ejusdem speciei. Hoc modo autem homines cum Christo conveniunt, inquantum naturam humanam assumpsit, per quam assumptionem factus est conformis in natura speciei humanae omnibus hominibus. Angelis autem non est conformis secundum unitatem speciei, neque secundum naturam divinam, neque secundum humanam naturam; et ideo ratio dotis non ita proprie convenit Angelis sicut hominibus. Tamen in his quae metaphorice dicuntur, cum non requiratur similitudo quantum ad omnia; non potest ex aliqua dissimilitudine concludi quod metaphorice aliquid de alio non praedicetur; et sic ex ratione inducta non potest simpliciter haberi quod Angelis dotes non conveniant; sed solum quod non ita proprie sicut hominibus, ratione dissimilitudinis praedictae.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis Angeli pertineant ad unitatem Ecclesiae, non tamen sunt membra Ecclesiae secundum quod Ecclesia dicitur sponsa per conformitatem naturae; et sic non convenit eis proprie habere dotes.

Ad secundum dicendum, quod desponsatio illa large accipitur pro unione, quae non habet conformitatem naturae in specie; et sic etiam nihil prohibet, large accipiendo dotes, ponere dotes in Angelis.

Ad tertium dicendum, quod quamvis in matrimonio spirituali non sit nisi conjunctio spiritualis, tamen illos qui conjunguntur ad perfectam matrimonii rationem, oportet in specie naturae convenire; et propter hoc desponsatio ad Angelos proprie non pertinet.

Ad quartum dicendum, quod illa conformatio qua Angeli conformantur Christo inquantum est Deus, non est talis quae sufficiat ad perfectam matrimonii rationem, cum non sit secundum convenientiam in specie; sed magis adhuc remanet distantia infinita.

Ad quintum dicendum, quod nec etiam Christus proprie dicitur caput Angelorum secundum illam rationem qua caput requirit conformitatem naturae. Tamen sciendum, quod licet caput et alia membra sint partes individui unius speciei, non tamen, si unumquodque per se consideretur, cum alio est ejusdem speciei; manus enim habet aliam speciem partis a capite. Unde loquendo de membris secundum se, non requiritur inter ea alia convenientia quam proportionis, ut unum ab alio accipiat, et unum alii subserviat; et sic convenientia quae est inter Deum et Angelos, magis sufficit ad rationem capitis quam ad rationem sponsi.

ARTICULUS V.

Utrum convenienter ponantur tres esse animae dotes. — (1 *p., quaest.* 12, *art.* 7, *ad* 1; *et* 3 *p., quaest.* 45, *art.* 1; *et* 4 *cont. Gent., cap.* 86.)

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter ponantur tres animae esse dotes, scilicet *visio, dilectio*, et *fruitio*. Anima enim conjungitur Deo secundum mentem, in qua est imago Trinitatis secundum memoriam, intelligentiam, et voluntatem. Sed dilectio ad voluntatem pertinet, visio ad intelligentiam. Ergo debet aliquid poni quod memoriae respondeat; cum fruitio non pertineat ad memoriam, sed magis ad voluntatem.

2. Praeterea, dotes beatitudinis dicuntur respondere virtutibus viae, quibus Deo conjungimur, quae sunt fides, spes et caritas, quibus est ipse Deus objectum. Sed dilectio respondet caritati, visio autem fidei. Ergo deberet aliquid poni quod pertineret ad spem, cum fruitio magis pertineat ad caritatem.

3. Praeterea, Deo non fruimur nisi per dilectionem et visionem: illis enim dicimur frui quae diligimus propter se, ut patet per Augustinum in lib. 1 de Doct. christ. (cap. 4). Ergo fruitio non debet poni alia dos a dilectione.

4. Praeterea, ad perfectionem beatitudinis requiritur comprehensio, 1 Corinth. 9, 24: *Sic currite ut comprehendatis*. Ergo deberet adhuc quarta dos poni.

5. Praeterea, Anselmus dicit (lib. de Similitudinibus, cap. 28), quod haec pertinent ad beatitudinem animae: *sapientia, amicitia, concordia, potestas, honor, securitas, gaudium;* et sic videntur praedictae dotes inconvenienter assignari.

6. Praeterea, Augustinus in fin. de Civit. Dei (lib. 22, cap. 30), dicit, quod *Deus in illa beatitudine sine fine videbitur, sine fastidio amabitur, sine fatigatione laudabitur*. Ergo laus praeassignatis dotibus annumerari debet.

7. Praeterea, Boetius ponit quinque ad beatitudinem pertinentia in 3 de Consolatione (prosa 2), quae sunt haec: *sufficientia*, quam promittunt divitiae; *jucunditas*, quam promittit voluptas; *celebritas*, quam promittit fama; *securitas*, quam promittit potentia; *reverentia*, quam promittit dignitas: et sic videtur quod ista potius deberent assignari dotes quam praedicta.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod non sunt ponendae aliquae dotes in corpore praeter dotes animae. Dotes enim ordinantur ad conjunctionem spiritualem, in qua beatitudo consistit, ut dictum est. Sed ea quae sunt in corpore, non inclinant ad hujusmodi conjunctionem: quia operationes mentis, per quam anima Deo conjungitur, non exercentur organis corporalibus. Ergo non sunt ponendae aliquae dotes corporis.

2. Praeterea, homini debetur dos et beatitudo secundum quod est ad imaginem Dei. Sed homo non est ad imaginem secundum corpus, sed secundum animam, ut patet per Augustinum in lib. de Trinit. (12, cap. 6 et 7). Ergo corpori non debentur dotes.

3. Praeterea, vires inferiores animae sensitivae et vegetativae sunt perfectiores quam ipsum corpus. Sed non assignantur aliquae dotes respondentes viribus inferioribus animae. Ergo non debent aliquae dotes assignari, corpori respondentes.

Sed contra, dotes debentur beatis secundum quod Christo conformantur. Sed homines non solum conformantur Christo secundum animam, sed etiam secundum corpus. Ergo etiam dotes corpori debentur.

Praeterea, hoc idem apparet ex definitione dotis supra posita, quae talis est: *Dos est ornatus animae et corporis etc.*

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod dotes corporis inconvenienter ponantur quatuor, scilicet subtilitas, agilitas, claritas, et impassibilitas. Anselmus enim (ubi sup.), videtur ponere septem: dicit enim quod septem erunt beatitudines corporis, scilicet: *pulchritudo, velocitas, fortitudo, libertas, sanitas, voluptas, diuturnitas.*

2. Praeterea, ad perfectionem corporis viventis non solum pertinet motus, sed etiam sensus. Sed una dos ponitur quae pertinet ad motum, scilicet agilitas. Ergo deberet alia poni quae pertineret ad sensum.

3. Praeterea, corpora sanctorum erunt delectabilia secundum omnes sensus. Ergo sicut ponitur claritas, quae pertinet ad visum; ita deberent poni aliae dotes pertinentes ad alios sensus.

4. Praeterea, sicut impassibilitas convenit corpori glorioso, ita et animae glorificatae. Ergo non oportet poni dos corporis, cum non ponatur dos animae.

5. Praeterea, sicut subtilitas est dos corporis, ita et pervietas; ut patet per Gregorium in Moral. (lib. 18, capit. 27 vel 31), super illud Job 28: *Non adaequabitur ei aurum vel vitrum.* Ergo inter dotes corporis debet poni pervietas.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ab omnibus communiter ponuntur tres animae dotes; diversimode tamen. Quidam enim dicunt, quod tres animae dotes sunt *visio, dilectio* et *fruitio;* quidam vero, quod sunt *visio, comprehensio* et *fruitio;* quidam vero, quod sunt *visio, dilectio* et *comprehensio.* Omnes tamen hae assignationes reducuntur in idem, et eodem modo earum numerus assignatur: dictum est enim, quod dos est aliquid animae inhaerens, per quod ordinatur ad operationem, in qua consistit beatitudo: in qua quidem operatione duo requiruntur: scilicet ipsa substantia operationis, quae est visio; et perfectio ejus, quae est delectatio: oportet enim beatitudinem esse operationem perfectam. Visio autem aliqua est delectabilis dupliciter: uno modo ex parte objecti, inquantum id quod videtur, est delectabile; alio modo ex parte visionis, inquantum ipsum videre delectabile est, sicut delectamur in cognoscendo mala, quamvis mala nos non delectent: et quia operatio illa in qua ultima beatitudo consistit, debet esse perfectissima, ideo requiritur quod visio illa sit utroque modo delectabilis. Ad hoc autem quod ipsa visio sit delectabilis ex parte visionis, requiritur quod sit facta connaturalis videnti per habitum aliquem. Sed ad hoc quod sit delectabilis ex parte visionis, duo requiruntur: scilicet quod ipsum visibile sit conveniens, et quod sit conjunctum. Sic ergo ad delectabilitatem visionis ex parte sui requiritur habitus qui visionem eliciat; et sic est una dos, quae dicitur ab omnibus *visio.* Sed ex parte visibilis requiruntur duo: scilicet convenientia quae est per affectum; et quantum ad hoc ponitur dos a quibusdam *dilectio,* et a quibusdam *fruitio,* secundum quod *fruitio* ad affectum pertinet: illud enim quod summe diligimus, convenientissimum aestimamus. Requiritur etiam ex parte visibilis, conjunctio; et sic ponitur a quibusdam *comprehensio,* quae nihil est aliud quam in praesentia Deum habere, et in seipso tenere; sed secundum alios, *fruitio,* prout *fruitio* est non spei sicut est in via, sed jam rei sicut est in patria; et sic dotes tres respondent tribus virtutibus theologicis: scilicet *visio* fidei, spei vero *comprehensio* vel *fruitio* secundum unam acceptionem; caritati vero *dilectio* vel *fruitio* secundum aliam assignationem: fruitio enim perfecta, qualis in patria habebitur, includit in se dilectionem et comprehensionem; et ideo a quibusdam accipitur pro uno, a quibusdam vero pro alio. Quidam vero attribuunt has tres dotes tribus animae viribus: *visionem* scilicet rationali, *dilectionem* concupiscibili, *fruitionem* vero irascibili, inquantum talis fruitio est per quamdam victoriam adepta. Sed hoc non proprie dicitur: quia irascibilis et concupiscibilis non sunt in parte intellectiva, sed sensitiva, ut in 3 lib., distinct. 26, quaest. 1, art. 2, in corp., dictum est: dotes autem animae ponuntur in ipsa mente.

Ad primum ergo dicendum, quod memoria et intelligentia non habent nisi unam operationem: quia vel ipsa intelligentia est operatio memoriae; vel si intelligentia dicatur esse potentia quaedam, memoria non exit in operationem nisi mediante intelligentia, quia memoriae est notitiam tenere; unde etiam memoriae et intelligentiae non respondet nisi unus habitus, scilicet notitia; et ideo utrique respondet una tantum dos, scilicet visio.

Ad secundum dicendum, quod fruitio respondet spei, inquantum includit comprehensionem, quae spei succedet: quod enim speratur, nondum habetur; et ideo spes quodammodo affligit propter distantiam amati; et propter hoc in patria non remanet, sed succedit ei comprehensio.

Ad tertium dicendum, quod fruitio, secundum quod comprehensionem includit, distinguitur a visione et dilectione; alio tamen modo quam dilectio a visione; dilectio enim et visio diversos habitus nominant, quorum unus pertinet ad intellectum, alter vero ad affectum; sed comprehensio vel fruitio, secundum quod ponitur pro comprehensione, non importat alium habitum ab illis duobus, sed importat remotionem, ex quibus efficiebatur ut non posset mens Deo praesentialiter conjungi; et hoc quidem fit per hoc quod ipse habitus gloriae animam ab omni defectu liberat, sicut quod facit eam sufficientem ad cognoscendum sine phantasmatibus, et ad praedominandum corpori, et alia hujusmodi, per quae excluduntur impedimenta, quibus fit ut nunc peregrinemur a Domino.

Ad quartum patet responsio ex dictis.

Ad quintum dicendum, quod proprie dotes sunt immediata principia illius operationis in qua perfecta beatitudo consistit, per quam anima Christo conjungitur: illa autem quae Anselmus enumerat, non sunt hujusmodi, sed sunt qualitercumque beatitudinem concomitantia vel consequentia, non solum in comparatione ad sponsum, ad quem sola *sapientia* inter enumerata ab eo pertinet; sed etiam in comparatione ad alios: vel pares, ad quos pertinet *amicitia* quantum ad unionem affectuum, et *concordia* quantum ad consensum in agendis; vel ad inferiores, ad quos pertinet et *potestas,* secundum quod a superioribus inferiora disponuntur, et *honor* secundum id quod ab inferioribus superioribus exhibetur; et etiam per comparationem ad seipsum, ad quod pertinet *securitas* quantum ad

remotionem mali, et *gaudium* quantum ad adeptionem boni.

Ad sextum dicendum, quod *laus* quae ab Augustino ponitur tertium eorum quae in patria erunt, non est dispositio ad beatitudinem, sed magis beatitudinem consequens: ex hoc enim ipso quod anima Deo conjungitur in qua beatitudo consistit, sequitur quod in laudem prorumpat, unde *laus* non habet rationem dotis.

Ad septimum dicendum, quod illa quinque quae enumerat Boetius, sunt quaedam beatitudinis conditiones, non autem dispositiones ad beatitudinis actum, eo quod beatitudo ratione perfectionis suae sola et singulariter habet per seipsam quidquid ab hominibus in diversis rebus quaeritur, ut patet etiam per Philosophum in 1 et 10 Ethic.;. et secundum hoc Boetius ostendit illa quinque in vera beatitudine esse: quia haec sunt quae ab hominibus in temporali felicitate quaeruntur, quae vel pertinent ad immunitatem a malo, sicut *securitas*; vel ad consecutionem boni vel convenientis, sicut *jucunditas;* vel perfecti, sicut *sufficientia;* vel ad manifestationem boni, sicut *celebritas*, inquantum bonum unius est in notitia multorum; et *reverentia*, inquantum illius notitiae vel boni signum aliquod exhibetur: reverentia enim consistit in exhibitione honoris qui est testimonium virtutis. Unde patet quod ista quinque non debent dici dotes, sed quaedam beatitudinis conditiones.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod secundum hoc homo est beatitudinis particeps quod ad imaginem Dei consistit. Imago autem Dei primo et principaliter in mente consistit; sed per quamdam derivationem etiam in corpore hominis quaedam repraesentatio imaginis invenitur, secundum quod oportet corpus animae esse proportionatum, ut etiam patet ex his quae Magister dicit in 2 Sent., dist. 16; unde etiam beatitudo vel gloria primo et principaliter est in mente, sed per quamdam redundantiam derivatur etiam ad corpus, ut beatitudo hominis secundum corpus dicatur, quod imperium animae Deo conjunctae perfecte exequitur. Unde sicut dispositiones quae sunt in anima beata ad perfectam operationem, qua Deo conjungitur, dicuntur animae dotes; ita dispositiones quae sunt in corpore glorioso, ex quibus corpus efficitur perfecte animae subjectum, dicuntur corporis dotes.

Ad primum ergo dicendum, quod etiam perfectio corporis gloriosi aliquo modo coadjuvat ad hoc quod anima liberius et perfectius Deo inhaereat, inquantum videlicet non retrahitur aliquibus corporeis impedimentis a divina inhaesione; et inquantum etiam anima perfectius esse habet corpori conjuncta, quam a corpore separata; et sic etiam ejus operatio est perfectior, ut supra dictum est.

Ad secundum patet responsio ex dictis.

Ad tertium dicendum, quod sicut dicit Augustinus in lib. de Trinit. (12, cap. 1), ad exteriorem hominem non solum pertinet corpus, sed etiam corporis sensus; unde omnes inferiores potentiae quae sunt organis affixae, simul cum corpore computantur, et cum eo etiam simul dotantur.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod anima est forma corporis, et motor: unde cum dotes corporis ad hoc ordinentur ut corpus perfecte animae subjiciatur, hoc erit ut subjiciatur ei perfecte et sicut formae, et sicut motori. A forma autem in materia tria causantur: scilicet esse substantiale, vires, et formae secundariae, scilicet accidentales, et amborum conservatio. Corpus ergo gloriosum, inquantum perfecte animae subditur quantum ad esse substantiale quod ab ea habet, sic est dos *subtilitatis:* ex hoc enim corpus gloriosum subtile dicitur, ut supra, distinct. 44, dictum est, quod perfecte ab anima informatur. Inquantum vero perfecte subditur ei ut formae secundum accidentales formas quae sunt in corpore ab anima, sic est dos *claritatis*. Inquantum vero corpus gloriosum perfecte ab anima conservatur, sic est dos *impassibilitatis:* ex hoc enim impassibile dicitur quod ex vi animae servatur immune ab omni laesione. Sed inquantum corpus perfecte subditur animae ut motori, sic est dos *agilitatis*: corpus enim secundum hoc dicitur agile quod ad omnes animae actus est expeditum et paratum. Quidam autem quatuor dotes corporis quatuor virtutibus cardinalibus adaptant, eo quod cardinalium virtutum materia sunt bona corporalia; ut scilicet prudentiae respondeat *claritas* propter cognitionem: justitiae, quae est perpetua et immortalis, *impassibilitas*: fortitudini *agilitas*, ex qua contingit ut nihil corpori possit resistere: unde agilitas notatur 1 Corinth. 15, 43, per hoc quod dicitur: *Surget in virtute*: temperantiae vero, quae corpus attenuat, *subtilitas*: et sic quatuor dotes corporis respondent quatuor virtutibus cardinalibus, sicut tres dotes animae tribus theologicis, ut dictum est.

Ad primum ergo dicendum, quod illa septem quae Anselmus ponit, continentur sub istis quatuor: *Pulchritudo* enim continetur sub claritate; *velocitas* et *libertas* et *fortitudo* sub agilitate; *sanitas* et *diuturnitas* sub impassibilitate; *voluptas* vero potest reduci ad subtilitatem; quia ex hoc quod corpus est perfecte informatum per animam, est ad delectationem dispositum.

Ad secundum dicendum, quod agilitas non solum pertinet ad motum, sed etiam ad sensum, et ad omnes alias operationes animae: ut secundum hoc dicatur corpus gloriosum esse agile, quod est perfecte habilitatum ad omnes operationes quae per corpus exercentur.

Ad tertium dicendum, quod secundum Philosophum in 2 de Generatione (text. 17), qualitates visibiles sunt aliis qualitatibus sensibilibus nobiliores quantum ad hoc quod in visibilitate conveniunt inferiora corpora cum superioribus corporibus, non autem quantum ad alias sensibiles qualitates: unde lux vel claritas, quae est qualitas propria caelestium corporum, inter alias qualitates corporales est nobilior, et magis similis ad exprimendam intelligibilem claritatem: et ideo ex redundantia gloriae ab anima in corpus magis ponitur in corpore glorioso claritas ut dos, quam alia sensibilis qualitas.

Ad quartum dicendum, quod anima non est passibilis secundum naturam, sed per accidens, inquantum corpus patitur: vel per divinam justitiam est passibilis ex culpa, quae ab animabus beatorum est procul propter Dei dilectionem: unde ex quo impassibilitas ponitur corporis dos, non oportet quod ponatur dos animae.

Ad quintum dicendum, quod clarum et pervium ad idem genus reducuntur, eo quod lux est actus diaphani: et ideo pervietas non ponitur dos distincta a claritate.

De praedictis autem dotibus tam animae quam corporis, in speciali dictum est; de fruitione quidem in 1 dist., 1 lib.; de dilectione, in 3 lib., tractatu de caritate; de visione supra, hac eadem dist.; de quatuor dotibus corporis supra, dist. 44.

QUAESTIO V.

Deinde quaeritur de aureolis: et circa hoc quaeruntur quinque: 1.° quid sit aureola; 2.° quomodo differat a fructu; 3.° ratione quorum debeatur aureola; 4.° quibus debeatur; 5.° de numero aureolarum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum aureola sit aliquod aliud praemium ab essentiali praemio, quod aurea dicitur.

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod aureola non sit aliquod aliud praemium ab essentiali praemio, quod aurea dicitur. Praemium enim essentiale est ipsa beatitudo. Sed beatitudo, secundum Boetium (3 lib. de Consol., prosa 2), *est status omnium bonorum aggregatione perfectus*. Ergo praemium essentiale includit omne bonum quod habetur in patria; et sic aureola includitur in aurea.

2. Praeterea, magis et minus non diversificant speciem. Sed illi qui servant consilia et praecepta, magis praemiantur quam illi qui servant praecepta tantum: nec in aliquo praemium eorum videtur differre, nisi quod unum est altero majus. Cum ergo aureola nominet praemium quod debetur operibus perfectionis, videtur quod aureola non dicat aliquid distinctum ab aurea.

3. Praeterea, praemium respondet merito. Sed radix totius meriti est caritas. Cum ergo caritati respondeat aurea, videtur quod in patria non erit aliquod praemium ab aurea distinctum.

4. Praeterea, homines beati assumuntur ad Angelorum ordines, ut dicit Gregorius (homil. 34 in Evang.). Sed in Angelis licet quaedam data sint quibusdam excellenter, ibi tamen nihil possidetur singulariter: omnia enim in omnibus sunt, non quidem aequaliter, quia alii aliis sublimius possident, quae tamen omnes habent, ut etiam Gregorius dicit. Ergo et in beatis non erit aliquod aliud praemium nisi omnium commune: ergo aureola non est praemium distinctum ab aurea.

5. Praeterea, excellentiori merito excellentius praemium debetur. Si ergo aurea debetur operibus quae sunt in praecepto, aureola vero his quae sunt in consilio; aureola erit perfectior quam aurea: et ita non deberet diminutive signari: et sic videtur quod aureola non sit praemium distinctum ab aurea.

Sed contra, Exod. 25, super illud: *Faciet alteram coronam aureolam*, dicit Glossa: *Ad coronam hanc* (1) *pertinet canticum novum, quod virgines tantum coram agno concinunt*. Ex quo videtur quod aureola sit quaedam corona non omnibus, sed aliquibus specialiter reddita. Aurea autem omnibus beatis redditur. Ergo aureola est aliud quam aurea.

Praeterea, pugnae quam sequitur victoria, debetur corona, 2 ad Timoth. 2, 5: *Non coronabitur nisi qui legitime certaverit*. Ergo ubi est specialis ratio certaminis, ibi debet esse specialis corona. Sed in aliquibus operibus est specialis ratio certandi. Ergo prae aliis aliquam coronam habere debent, et hanc dicimus aureolam.

Praeterea, Ecclesia militans descendit a triumphante, ut patet Apoc. 21, 2: *Vidi civitatem sanctam Hierusalem novam descendentem de caelo a Deo*. Sed in Ecclesia militante specialia opera habentibus specialia praemia redduntur, sicut victoribus corona, currentibus bravium. Ergo similiter debet esse in Ecclesia triumphante.

Solutio. Respondeo dicendum, quod praemium essentiale hominis, quod est ejus beatitudo, consistit in perfecta conjunctione animae ad Deum, inquantum eo perfecte fruitur, ut viso et amato perfecte. Hoc autem praemium metaphorice corona dicitur, vel aurea: tum ex parte meriti, quod cum quadam pugna agitur, *militia* enim *est vita hominis super terram*: Job 7, 1, tum etiam ex parte praemii, per quod homo efficitur quodammodo Divinitatis particeps, et per consequens regiae potestatis: Apoc. 5, 10: *Fecisti nos Deo nostro regnum et sacerdotes*. Corona autem est proprium signum regiae dignitatis: et eadem ratione praemium quod essentiali additur coronae rationem habet. Significat etiam corona perfectionem quamdam ratione figurae circularis, ut ex hoc etiam competat perfectioni beatorum. Sed quia nihil potest superaddi quin sit eo minus, ideo superadditum praemium aureola nominatur. Huic autem essentiali praemio, quod aurea dicitur, aliquid additur dupliciter. Uno modo ex conditione naturae ejus quae praemiatur, sicut supra beatitudinem animae gloria corporis adjungitur, unde et ipsa gloria corporis interdum aureola nominatur: unde et super illud Exod. 25: *Facies alteram coronam aureolam*, dicit quaedam Glossa (Bedae lib. 1 de Tabern. cap. 6), quod *in fine aureola superponitur; cum in Scriptura dicatur, quod eis sublimior gloria in receptione corporum servetur*. Sic autem nunc de aureola non agitur. Alio modo ex ratione operis meritorii: quod quidem rationem meriti ex duobus habet ex quibus habet etiam bonitatis rationem: scilicet ex radice caritatis, quae refertur in finem ultimum; et sic debetur ei essentiale praemium, scilicet perventio ad finem, quae est aurea: et ex ipso genere actus laudabilitatem quamdam habet ex debitis circumstantiis, et ex habitu eliciente, et proximo fine; et sic debetur ei quoddam accidentale praemium, quod aureola dicitur: et hoc modo de aureola ad praesens intendimus. Et sic dicendum, quod aureola dicit aliquid aureae superadditum, idest quoddam gaudium de operibus a se factis, quae habent rationem victoriae excellentis, quod est aliud gaudium ab eo quo de conjunctione ad Deum gaudetur, quod gaudium dicitur aurea. Quidam tamen dicunt, quod ipsum praemium commune, quod est aurea, accipit nomen aureolae secundum quod virginibus vel martyribus vel doctoribus redditur, sicut et denarius accipit nomen debiti ex hoc quod alicui debetur, quamvis omnino idem sint debitum et denarius; non tamen ita quod praemium essentiale oporteat esse majus quando aureola dicitur; sed quia excellentiori actui respondet, non quidem secundum meriti intensionem, sed secundum modum merendi; ut quamvis in duobus sit aequalis limpiditas divinae visionis, in uno tamen dicatur aureola, non in altero, inquantum respondet excellentiori merito secundum modum agendi. Sed hoc videtur esse contra intentionem Glossae Exod. 30. Si enim

(1) *Al. deest* hanc.

idem esset aurea et aureola; non diceretur aureola aureae superponi. Et praeterea, cum merito respondeat praemium, oportet quod illi excellentiae meriti quae est ex modo agendi, respondeat aliqua excellentia in praemio; et hanc excellentiam vocamus aureolam: unde oportet aureolam ab aurea differre.

Ad primum ergo dicendum, quod beatitudo includit in se omnia bona quae sunt necessaria ad perfectam hominis vitam, quae consistit in perfecta hominis operatione; sed quaedam possunt superaddi non quasi necessaria ad perfectam operationem, ut sine quibus esse non possit, sed quia his additis est beatitudo clarior; unde pertinet ad bene esse beatitudinis, et ad decentiam quamdam ipsius; sicut et felicitas politica ornatur nobilitate, et corporis pulchritudine, et hujusmodi, sine quibus tamen esse potest, ut patet in 1 Ethicor. (cap. 8, 9, 12 et 13): et hoc modo se habet aureola ad beatitudinem patriae.

Ad secundum dicendum, quod ille qui servat consilia et praecepta, semper magis meretur quam ille qui servat praecepta tantum, secundum quod ratio meriti consideratur in operibus ex ipso genere operum, non autem semper secundum quod ratio meriti pensatur ex radice caritatis; cum quandoque ex majori caritate aliquis servet praecepta tantum quam aliquis praecepta et consilia. Sed ut pluries accidit e converso; quia probatio dilectionis est exhibitio operis, sicut dicit Gregorius (homil. 30 in Evang.). Non ergo ipsum praemium essentiale magis intensum dicitur aureola, sed id quod praemio essentiali superadditur indifferenter, sive sit majus praemium essentiale habentis aureolam, sive minus, sive aequale praemio essentiali non habentis.

Ad tertium dicendum, quod caritas est principium merendi; sed actus noster est quasi instrumentum quo meremur. Ad effectum autem consequendum non solum requiritur debita dispositio in primo (1) movente, sed etiam recta dispositio in instrumento; et ideo in effectu aliquid consequitur ex parte primi principii, quod est principale, et aliquid ex parte instrumenti, quod est secundarium; unde et in praemio aliquid est ex parte caritatis, scilicet aurea, et aliquid ex genere operationis, ut aureola.

Ad quartum dicendum, quod Angeli omnes ex eodem genere actus suam beatitudinem meruerunt, scilicet in hoc quod sunt conversi ad Deum; et ideo nullum singulare praemium invenitur in uno quod alius non habeat aliquo modo. Homines autem diversis generibus actuum beatitudinem merentur; et ideo non est simile. Tamen illud quod unus videtur specialiter habere inter homines, quodammodo omnes communiter habent, inquantum scilicet per caritatem perfectam unusquisque bonum alterius suum reputat. Non tamen hoc gaudium quo unus alteri congaudet, potest aureola nominari; quia non datur in praemium victoriae ejus, sed magis respicit victoriam alienam; corona vero ipsis victoribus redditur, non victoriae congaudentibus.

Ad quintum dicendum, quod major est excellentia meriti, quae consurgit ex caritate, quam illa quae consurgit ex genere actus; sicut finis ad quem ordinat caritas, est potior his quae sunt ad finem, circa quae actus nostri consistunt. Unde etiam praemium respondens merito ratione caritatis, quantumcumque sit parvum, est majus quolibet praemio respondente actui ratione sui generis; et ideo aureola diminutive dicitur respectu aureae.

(1) *Al.* praemio.

ARTICULUS II.

Utrum aureola differat a fructu.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod aureola non differat a fructu. Eidem enim merito non debentur diversa praemia. Sed eidem merito respondet aureola et fructus centesimus, scilicet virginitati, ut patet in Glossa (veteri), Matth. 13. Ergo aureola est idem quod fructus.

2. Praeterea, Augustinus dicit in lib. de Virginitate (cap. 25), quod centesimus fructus debetur martyri, et idem debetur virgini. Ergo fructus est quoddam praemium commune virginibus et martyribus. Sed eisdem etiam debetur aureola. Ergo aureola est idem quod fructus.

3. Praeterea, in beatitudine non invenitur nisi duplex praemium; scilicet essentiale, et accidentale, quod essentiali superadditur. Sed praemium essentiale superadditum dictum est esse aureolam; quod patet ex hoc quod Exod. 25 aureola coronae aureae superponi dicitur. Sed fructus non est praemium essentiale, quia sic deberetur omnibus beatis. Ergo est idem quod aureola.

Sed contra, quaecumque non sunt ejusdem divisionis, non sunt etiam ejusdem rationis. Sed fructus et aureola non similiter dividuntur; quia aureola dividitur in aureolam virginum, martyrum, et doctorum; fructus autem in fructum conjugatorum, viduarum, et virginum. Ergo fructus et aureola non sunt idem.

Praeterea, si fructus et aureola essent idem; cuicumque deberetur fructus, deberetur aureola. Hoc autem patet esse falsum; viduitati enim debetur fructus, sed non aureola. Ergo etc.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod fructus non debeatur soli virtuti continentiae. Quia 1 Corinth. 15 super illud: *Alia claritas solis etc.* dicit Glossa (ex Augustino) quod claritati solis illorum dignitas comparatur qui centesimum fructum habent, lunari autem qui sexagesimum, stellae qui trigesimum. Sed illa diversitas claritatum, secundum intentionem Apostoli, pertinet ad quamcumque beatitudinis differentiam. Ergo diversi fructus non debent respondere soli continentiae.

2. Praeterea, fructus a fruitione dicuntur. Sed fruitio ad praemium essentiale pertinet, quod omnibus virtutibus respondet. Ergo etc.

3. Praeterea, fructus labori debetur; Sapientiae 3, 15: *Bonorum laborum gloriosus est fructus.* Sed major labor est in fortitudine quam in temperantia vel in continentia. Ergo fructus non respondet soli continentiae.

4. Praeterea, difficilius est modum non excedere in cibis qui sunt necessarii ad vitam, quam in venereis, sine quibus vita conservari potest; et sic major est labor parsimoniae quam continentiae. Ergo parsimoniae magis respondet fructus quam continentiae.

3. Praeterea, fructus refectionem importat. Refectio autem praecipue est in fine. Cum ergo virtutes theologicae finem habeant pro objecto, scilicet ipsum Deum, videtur quod eis fructus maxime debeant respondere.

Sed contra est quod habetur in Glossa (veteri), Matth. 13, quae fructus assignat virginitati, viduitati, et continentiae conjugali; quae sunt continentiae partes.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod inconvenienter assignentur tres fructus tribus continentiae partibus. Quia, Galat. 5, ponuntur duodecim fructus Spiritus, scilicet gaudium, pax etc.: et ideo videtur quod non debeant poni tres tantum.

2. Praeterea, fructus nominat aliquod praemium speciale. Sed praemium quod assignatur virginibus et viduis et conjugatis, non est speciale; quia omnes salvandi continentur sub aliquo horum trium, cum nullus salvetur qui continentia careat et continentia per has partes sufficienter dividatur. Ergo inconvenienter tribus praedictis tres fructus assignantur.

3. Praeterea, sicut viduitas excedit continentiam conjugalem, ita virginitas viduitatem. Sed non similiter excedit sexagenarius tricenarium, et centenarius sexagenarium; neque secundum arithmeticam proportionalitatem, quia sexagenarius excedit tricenarium in triginta, et centenarius sexagenarium in quadraginta; neque etiam secundum proportionalitatem geometricam, quia sexagenarius se habet in dupla proportione ad tricenarium, centenarius vero ad sexagenarium in sesquitertia (1), quia continet totum et duas tertias ejus. Ergo inconvenienter aptantur fructus tribus continentiae gradibus.

4. Praeterea, ea quae in sacra Scriptura dicuntur, perpetuitatem habent; Luc. 21, 33: *Caelum et terra transibunt; verba autem mea non transibunt.* Sed ea quae ex institutione hominum sunt facta, quotidie possunt mutari. Ergo ex his quae ex institutione hominum sunt, non est accipienda ratio eorum quae in Scriptura dicuntur: et sic videtur quod inconveniens sit ratio quam Beda assignat de istis fructibus, dicens, quod fructus tricesimus debetur conjugatis, quia in repraesentatione quae fit in abacho, triginta significatur per contactum pollicis et indicis secundum suam summitatem, unde ibi quodammodo osculantur se, et sic tricenarius numerus significat conjugatorum oscula; sexagenarius vero numerus significatur per tactum indicis super medium articulum pollicis; et sic per hoc quod index jacet super pollicem opprimens ipsum, significat oppressionem quam viduae patiuntur in mundo: cum autem numerando ad centenarium pervenimus, transimus a leva in dexteram; unde per centenarium virginitas designatur, quae habet portionem angelicae dignitatis, qui sunt in dextera, scilicet in gloria, nos autem in sinistra propter imperfectionem praesentis vitae.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod ea quae metaphorice dicuntur, possunt varie accipi secundum adaptationem ad diversas proprietates ejus unde fit transumptio. Cum autem fructus proprie in rebus corporalibus dicatur de terrae nascentibus secundum diversas conditiones quae in fructibus corporalibus inveniri possunt, diversimode fructus spiritualiter accipitur. Fructus enim corporalis dulcedo est quae reficit, secundum quod in usum hominis venit: est etiam ultimum ad quod operatio naturae pervenit: est etiam id quod ex agricultura expectatur per seminationem, vel quoscumque alios modos. Quandoque igitur fructus spiritualiter accipitur pro eo quod reficit quasi ultimus finis; et secundum hanc significationem dicimur Deo frui perfecte quidem in patria, imperfecte autem in via; et ex hac significatione accipitur fruitio quae dos est. Sic autem nunc de fructibus non loquimur. Quandoque autem sumitur spiritualiter fructus pro eo quod reficit tantum, quamvis non sit ultimus finis; et sic virtutes fructus dicuntur, inquantum mentem sincera dulcedine reficiunt, ut Ambrosius dicit; et sic accipitur fructus Galat. 5, 22: *Fructus autem spiritus caritas, gaudium, pax etc.* Sic autem de fructibus nunc non quaeritur: de hoc enim habitum est in 3 lib., dist. 23, 24, 25, 26 et 27. Potest autem sumi alio modo fructus spiritualis ad similitudinem corporalis fructus, inquantum corporalis fructus est quoddam commodum quod ex labore agriculturae expectatur; ut sic fructus dicatur illud praemium quod homo ex labore consequitur quo in hac vita laborat; et sic omne praemium quod in futuro habetur ex nostris laboribus, fructus dicitur; et sic accipitur fructus Roman. 6, 22: *Habetis fructum vestrum in sanctificationem; finem vero vitam aeternam.* Sic etiam nos nunc de fructu non agimus; sed agimus nunc de fructu secundum quod ex semine consurgit: sic enim de fructu loquitur Dominus Matth. 13, ubi fructum dividit in tricesimum, sexagesimum, et centesimum. Fructus autem secundum hoc potest prodire ex semine, quod vis sementina est efficax ad convertendum humores terrae in suam naturam; et quanto haec virtus est efficacior, et terra ad hoc paratior, tanto fructus sequitur uberior. Spirituale autem semen quod in nobis seminatur, est verbum Dei; unde quanto aliquis magis in spiritualitatem convertitur a carne recedens, tanto in eo est major fructus verbi Dei. Secundum ergo hoc fructus differt ab aurea et ab aureola: quia aurea consistit in gaudio quod habetur de Deo; aureola vero in gaudio quod habetur de operum perfectione; sed fructus in gaudio quod habetur de ipsa dispositione operantis secundum gradum spiritualitatis, in quem proficit ex semine verbum Dei.

Quidam distinguunt inter aureolam et fructum, dicentes, quod aureola debetur pugnanti, secundum illud 2 Timoth. 2, 5: *Non coronabitur nisi qui legitime certaverit*; fructus autem laboranti, secundum illud quod dicitur Sapientiae cap. 3, 15: *Bonorum laborum gloriosus est fructus.* Alii vero dicunt, quod aurea respicit conversionem ad Deum, sed aureola et fructus consistunt in his quae sunt ad finem; ita tamen quod fructus principalius respicit voluntatem, aureola autem magis corpus. Sed cum in eodem sit labor et pugna, et secundum idem; et praemium corporis ex praemio animae dependeat; secundum praedicta non esset differentia inter fructum, auream et aureolam, nisi ratione tantum; et hoc non potest esse, cum quibusdam assignetur fructus quibus non assignatur aureola.

Ad primum ergo dicendum, quod non est in-

(1) *Al.* in superbitricia. *Supplementum vero quaest.* 96, *art.* 4, in superabundantia.

conveniens eidem merito, secundum diversa quae in ipso sunt, diversa praemia respondere; unde et virginitati respondet aurea, secundum quod propter Deum servatur imperio caritatis; aureola vero, secundum quod est quoddam perfectionis opus habens rationem victoriae excellentis; fructus vero, secundum quod per virginitatem homo in quamdam spiritualitatem transit a carnalitate recedens.

Ad secundum dicendum, quod fructus secundum propriam acceptionem, prout nunc loquimur, non dicit praemium commune matrimonio et virginitati, sed tribus continentiae gradibus. Glossa autem illa quae ponit fructum centesimum martyribus respondere, large accipit fructum, secundum quod quaelibet remuneratio fructus dicitur; ut sic per centesimum fructum remuneratio designetur quae quibuslibet operibus perfectionis debetur.

Ad tertium dicendum, quod quamvis aureola sit quoddam accidentale praemium essentiali superadditum; non tamen omne accidentale praemium est aureola, sed praemium de operibus perfectionis, quibus homo maxime Christo conformatur secundum perfectam victoriam; unde non est inconveniens quod abstractioni a carnali vita aliquod aliud praemium accidentale debeatur, quod fructus dicitur.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut dictum est, fructus est quoddam praemium quod debetur homini ex hoc quod a carnali vita in spiritualem transit; et ideo illi virtuti praecipue respondet quae hominem praecipue a subjectione carnis liberat: hoc autem facit continentia, quia per delectationes venereas anima praecipue carni subditur, adeo ut in actu carnali, secundum Hieronymum (1), nec spiritus prophetiae corda Prophetarum tangat, nec in illa delectatione est possibile aliquid intelligere, ut Philosophus dicit in 7 Ethicor. (cap. 11 vel 12); et ideo continentiae magis respondet fructus quam alii virtuti.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa accipit fructum large, secundum quod quaelibet remuneratio fructus nominatur.

Ad secundum dicendum, quod fruitio non sumitur a fructu secundum illam similitudinem qua nunc de fructu loquimur, ut ex dictis patet.

Ad tertium dicendum, quod fructus, secundum quod nunc loquimur, non respondet labori ratione fatigationis, sed secundum quod per laborem semina fructificant; unde et ipsae segetes labores dicuntur, inquantum propter eas laboratur, vel labore acquiruntur. Similitudo autem fructus, secundum quod oritur ex semine, magis aptatur in continentia, quam in fortitudine: quia per passiones fortitudinis homo non subditur carni, sicut per passiones circa quas est continentia.

Ad quartum dicendum, quod quamvis delectationes quae sunt in cibis, sint magis necessariae illis quae sunt in venereis; non tamen sunt ita vehementes; unde per eas anima non ita carni subditur.

Ad quartum dicendum, quod fructus non sumitur hic secundum quod frui dicitur qui reficitur in fine; sed alio modo; et ideo ratio non sequitur.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod per continentiam, cui fructus respondet, ut dictum est, homo in quamdam spiritualitatem adducitur carnalitate abjecta; et ideo secundum diversum modum spiritualitatis quem continentia facit, diversi fructus distinguuntur. Est enim quaedam spiritualitas necessaria, et quaedam superabundans. Necessaria quidem spiritualitas est in hoc quod rectitudo spiritus ex delectatione carnis non pervertatur: quod fit dum aliquis secundum rectum ordinem rationis utitur delectabilibus carnis; et haec est spiritualitas conjugatorum. Spiritualitas vero superabundans est per quam homo ab hujusmodi delectationibus carnis spiritum suffocantibus omnino se abstrahit. Sed hoc contingit dupliciter: vel respectu cujuslibet temporis, praeteriti, praesentis, futuri; et haec est spiritualitas virginum; vel secundum aliquod tempus, et haec est spiritualitas viduarum. Servantibus ergo continentiam conjugalem datur fructus tricesimus, vidualem sexagesimus, virginalem centesimus, ratione illa quam Beda assignat; quamvis possit et alia ratio assignari ex ipsa natura numerorum. Tricenarius enim numerus ex ductu ternarii in denarium surgit; ternarius enim est numerus omnis rei, ut dicitur in 1 Cael. (text. 1), et habet in se perfectionem quamdam omnibus communem, scilicet principii, medii, et finis; unde convenienter tricenarius numerus conjugatis assignatur, in quibus super observationem decalogi, qui per denarium signatur, non additur aliqua perfectio nisi communis, sine qua non potest esse salus. Senarius autem, ex cujus ductu in denarium sexagenarius surgit, habet perfectionem ex partibus, cum constet ex omnibus partibus suis simul aggregatis; unde convenienter viduitati respondet, in qua invenitur perfecta abstractio a delectabilibus carnis quantum ad omnes circumstantias, quae sunt quasi partes virtuosi actus; cum nulla enim persona et nullo loco delectabilibus carnis viduitas utitur; et sic de aliis circumstantiis carnis; quod non erat in continentia conjugali. Sed centenarius convenienter respondet virginitati, quia denarius, ex cujus ductu centenarius surgit, est limes numerorum; et similiter virginitas tenet spiritualitatis limitem, quia ad eam nihil de spiritualitate adjici potest; habet enim centenarius, inquantum est quadratus numerus, perfectionem ex figura; figura enim quadrata secundum hoc perfecta est quod ex omni parte aequalitatem habet, utpote habens omnia latera aequalia; unde competit virginitati, in qua quantum ad omne tempus aequaliter incorruptio invenitur.

Ad primum ergo dicendum, quod ibi fructus non accipiuntur hoc modo sicut hic de fructibus loquimur, ut ex dictis patet.

Ad secundum dicendum, quod nihil cogit ad ponendum fructum esse praemium non omnibus salvandis conveniens. Non solum enim essentiale praemium commune est omnibus, sed etiam aliquod accidentale, sicut gaudium de operibus illis sine quibus non est salus. Potest tamen dici, quod fructus non omnibus conveniunt salvandis, sicut patet de his qui in fine poenitent, et incontinenter vixerunt: eis enim non fructus, sed essentiale praemium tantum debetur.

Ad tertium dicendum, quod distinctio fructuum magis accipitur secundum species vel figuras nu-

---

(1) Ex Hieronymo quidem in Decretis refertur causa 32, quaest. 2, cap. *Connubia*, et indicatur ut ex ejus comm. in Matth. ut ex illo citat S. Thomas 2-2, quaest. 172, art. 3. Sed Origenis potius est, hom. 6 super Numeros (*Ex edit. P. Nicolai*).

merorum, quam secundum quantitates eorum; tamen etiam quantum ad quantitatis excessum potest aliqua ratio assignari. Conjugatus enim abstinet tantum a non sua, vidua vero a suo et a non suo; et sic invenitur ibi quaedam ratio dupli, sicut sexagenarius est duplex ad tricenarium. Centenarius vero supra sexagenarium addit quadragenarium, qui consurgit ex ductu quaternarii in denarium; quaternarius autem est primus numerus solidus et cubus; et sic convenit talis additio virginitati, quae supra perfectionem viduitatis perpetuam incorruptionem adjungit.

Ad quartum dicendum, quod quamvis illa repraesentatio numerorum sit ex humana institutione, tamen fundatur aliquo modo supra rerum naturam, inquantum secundum ordinem digitorum et articulorum et contactuum (1) numeri gradatim designantur.

ARTICULUS III.

Utrum ratione virginitatis debeatur aureola.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod ratione virginitatis non debeatur aureola. Ubi enim est major difficultas in opere, ibi debetur majus praemium. Sed majorem difficultatem patiuntur in abstinendo a delectabilibus carnis viduae quam virgines: dicit enim Hieronymus (epist. ad Ageruchiam), quod quanto major est difficultas ex parte quadam a voluptatis illecebris abstinere, tanto majus est praemium; et loquitur in commendationem viduarum. Philosophus etiam in libro de Animalibus (lib. 7 de hist. Animal., cap. 8), ait, quod juvenes corruptae magis appetunt coitum propter rememorationem delectationis. Ergo aureola, quae est maximum praemium, debetur magis viduis quam virginibus.

2. Praeterea, si virginitati deberetur aureola; ubi esset perfectissima virginitas, maxime inveniretur aureola. Sed in beata Virgine est perfectissima virginitas; unde et Virgo virginum nominatur; et tamen ei non debetur aureola, quia nullam pugnam sustinuit in continendo, cum corruptione fomitis non fuerit infestata. Ergo virginitati aureola non debetur.

3. Praeterea, ei quod non est secundum omne tempus laudabile, non debetur praemium excellens. Sed virginitatem servare non fuisset laudabile in statu innocentiae, cum tunc esset homini praeceptum: *Crescite et multiplicamini, et replete terram*; Gen. 1, 28: nec etiam tempore legis, quando steriles erant maledictae. Ergo virginitati aureola non debetur.

4. Praeterea, non debetur idem praemium virginitati servatae et virginitati amissae. Sed pro virginitate amissa quandoque debetur aureola, utpote si aliqua invita prostituatur a tyranno, quia Christum profitetur. Ergo virginitati aureola non debetur.

5. Praeterea, excellens praemium non debetur ei quod inest nobis a natura. Sed virginitas innascitur cuilibet homini et bono et malo. Ergo virginitati aureola non debetur.

6. Praeterea, sicut se habet viduitas ad fructum sexagenarium, ita virginitas ad fructum centesimum et aureolam. Sed non cuilibet viduae debetur fructus sexagenarius, sed solum viduitatem voventi, ut quidam dicunt. Ergo videtur quod nec cuilibet virginitati aureola debeatur, sed solum virginitati ex voto servatae.

7. Praeterea, praemium non respondet necessitati, cum omne meritum in voluntate consistat. Sed quidam sunt virgines ex necessitate, ut naturaliter frigidi et eunuchi. Ergo virginitati non semper debetur aureola.

Sed contra est quod habetur Exod. 25, 25: *Facies alteram coronam aureolam*; Glossa (Bedae): *Ad coronam pertinet canticum novum quod virgines coram agno concinunt, scilicet qui sequuntur agnum quocumque ierit.* Ergo praemium quod virginitati debetur, dicitur aureola.

Praeterea, Isaiae 6, 4, dicitur: *Haec dicit Dominus eunuchis;* et sequitur: *Dabo eis nomen melius a filiis et filiabus*; Glossa (Augustini): *Propriam gloriam excellentemque signat.* Sed per eunuchos qui seipsos castraverunt propter regnum caelorum, virgines designantur. Ergo virginitati debetur aliquod excellens praemium, et haec vocatur aureola.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod martyribus aureola non debeatur. Aureola enim est praemium quod operibus supererogationis redditur; unde dicit Beda (lib. 1 de Tabernac., cap. 6, super illud Exod. 25: *Aliam coronam aureolam etc.*): *De eorum praemio potest recte intelligi qui generalia mandata spontanea vitae perfectioris electione transcendunt.* Sed mori pro confessione fidei quandoque est necessitatis, non supererogationis, ut patet ex hoc quod dicitur Roman. 10, 10: *Corde creditur ad justitiam, ore autem confessio fit ad salutem.* Ergo martyrio non semper debetur aureola.

2. Praeterea, secundum Gregorium (lib. 2 Epist., indict. 10, epist. 36), servitia tanto magis sunt grata, quanto magis sunt libera. Sed martyrium minimum habet de libertate, cum sit poena ab alio violenter inflicta. Ergo martyrio aureola non debetur, quae respondet merito excellenti.

3. Praeterea, martyrium non solum consistit in exteriori passione mortis, sed etiam in interiori voluntate; unde Bernardus (in sermone SS. Innoc.) distinguit tria genera martyrum: voluntate, non nece, ut Joannes; voluntate et nece, ut Stephanus; nece, non voluntate, ut Innocentes. Si ergo martyrio aureola deberetur, magis deberetur martyrio voluntatis quam exteriori martyrio, cum meritum ex voluntate procedat. Hoc autem non ponitur. Ergo martyrio aureola non debetur.

4. Praeterea, afflictio corporis est minor quam afflictio mentis, quae est per interiores dolores, et interiores animae passiones. Sed interior etiam afflictio quoddam martyrium est; unde dicit Hieronymus (alius Auctor) in sermone de Assumptione: *Recte dixerim, Dei genitrix virgo et martyr fuit, quamvis in pace vitam finiverit;* unde etiam ipsius animam pertransivit gladius, scilicet dolor de morte filii. Cum ergo interiori dolori aureola non respondeat, nec exteriori respondere debet.

5. Praeterea, ipsa poenitentia quoddam martyrium est; unde dicit Gregorius (homil. 33 in Evang.): *Quamvis occasio persecutionis desit, habet tamen et pax nostra martyrium suum: quia*

(1) *Al.* et contractuum.

etsi carnis colla ferro non subjicimus, spirituali tamen gladio carnalia desideria in mente trucidamus. Poenae autem quae in exterioribus operibus consistit, aureola non debetur. Ergo (1) nec etiam omni exteriori martyrio.

6. Praeterea, illicito operi non debetur aureola. Sed illicitum est sibi ipsi manus injicere, ut patet per Augustinum in lib. de Civ. Dei (1, cap. 20 et 2!); et tamen quorumdam martyria in Ecclesia celebrata sunt, qui sibi manus injecerunt, tyrannorum rabiem fugientes, ut patet in ecclesiastica historia (Sophronii lib. 8, cap. 12), de quibusdam mulieribus apud Alexandriam. Ergo non semper martyrio debetur aureola.

7. Praeterea, contingit aliquando aliquem pro fide vulnerari, et etiam aliquo tempore supervivere. Hunc constat martyrem esse; et tamen ei, ut videtur, aureola non debetur, quia ejus pugna non duravit usque ad mortem. Ergo non semper martyrio debetur aureola.

8. Praeterea, quidam magis affliguntur in amissione temporalium rerum quam etiam in proprii corporis afflictione; quod patet ex hoc quod multas afflictiones sustinent ad lucra acquirenda. Si ergo eis propter Christum temporalia bona diripiantur, videtur quod sint martyres; nec tamen eis, ut videtur, debetur aureola. Ergo idem quod prius.

9. Praeterea, martyr videtur esse ille qui pro fide occiditur; unde dicit Isidorus (lib. 7 Etymol., cap. 11): *Martyres graece, testes latine dicuntur, quia propter testimonium Christi passiones sustinent vel sustinuerunt, et usque ad mortem pro veritate certaverunt.* Sed aliquae aliae virtutes sunt fide excellentiores, ut justitia, caritas, et hujusmodi, quae sine gratia esse non possunt; quibus tamen non debetur aureola. Ergo videtur quod nec martyrio aureola debeatur.

10. Praeterea, sicut veritas fidei est a Deo, ita et quaelibet alia veritas, ut dicit Ambrosius (Ambrosiaster in 1 Corinth. 12, 3), quia omne verum a quocumque dicatur, a Spiritu sancto est. Si ergo sustinenti mortem pro veritate fidei debetur aureola, eadem ratione et sustinentibus mortem pro qualibet alia veritate; quod tamen non videtur.

11. Praeterea, bonum commune est potius bono particulari. Sed si aliquis pro conservatione reipublicae moriatur in bello justo, non debetur ei aureola. Ergo etiam si occidatur pro conservatione fidei in seipso; et sic martyrio aureola non debetur.

12. Praeterea, omne meritum ex libero arbitrio procedit. Sed quorumdam martyria celebrat Ecclesia qui usum liberi arbitrii non habuerunt. Ergo aureolam non meruerunt; et sic non omnibus martyribus debetur aureola.

Sed contra, Augustinus dicit in lib. de sancta Virginitate (cap. 46): *Nemo, quantum puto, ausus fuit praeferre virginitatem martyrio.* Sed virginitati debetur aureola. Ergo et martyrio.

Praeterea, corona debetur certanti; sed in martyrio est specialis difficultas pugnae; ergo ei debetur specialis aureola.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1, Videtur quod doctoribus aureola non debeatur. Omne enim praemium quod in futuro habebitur, alicui actui virtutis respondet. Sed praedicare vel docere non est actus alicujus virtutis. Ergo doctrinae vel praedicationi non debetur aureola.

2. Praeterea, docere et praedicare, ex doctrina et studio proveniunt. Sed ea quae praemiantur in futuro, non sunt acquisita per humanum studium; quia naturalibus acquisitis non meremur. Ergo pro doctrina et praedicatione nullus in futuro meretur aureolam.

3. Praeterea, exaltatio in futuro respondet humiliationi in praesenti; quia *qui se humiliat exaltabitur*, Luc. 14, 11. Sed in docendo et praedicando non est humiliatio, immo magis superbiae occasio; unde Glossa dicit, Matth. 4, quod diabolus multos decepit honore magisterii inflatos. Ergo videtur quod praedicationi et doctrinae aureola non debeatur.

Sed contra est, Ephes. 1 super illud: *Ut sciatis quae sit eminens etc.*, dicit Glossa (Bedae): *quoddam crementum habebunt sancti doctores ultra id quod alii communiter habebunt.* Ergo etc.

Praeterea, Cant. 8 super illud: *Vinea mea est coram me,* dicit Glossa (ejusdem): *Ostendit quid singularis praemii doctoribus ejus disponit.* Ergo doctores habebunt singulare praemium; et hoc vocamus aureolam.

Solutio I. Respondeo dicendum, ad primam quaestionem, quod ubi est praecellens ratio victoriae, ibi debetur aliqua specialis corona; unde cum per virginitatem aliquis singularem quamdam victoriam obtineant de carne, contra quam continue bellum geritur, ut patet Gal. 5, 17: *Spiritus concupiscit adversus carnem*; virginitati specialis (1) corona debetur, quae aureola nominatur. Et hoc quidem communiter ab omnibus tenetur; sed cui virginitati debeatur aureola, non omnes dicunt. Quidam enim dicunt, aureolam actui deberi; unde illa quae actu virginitatem servat, aureolam habebit, si sit de numero salvandorum. Sed hoc non videtur esse conveniens; quia secundum hoc, illae quae habent voluntatem nubendi, et tamen antequam nupserint decedunt, habebunt aureolam. Unde alii dicunt, quod aureola debeatur statui, et non actui; ut illae tantum virgines aureolam mereantur, quae in statu virginitatis perpetuae servandae per votum se posuerunt. Sed hoc etiam non videtur conveniens; quia aliquis ex pari voluntate potest servare virginitatem non vovens, sicut alius vovens. Et ideo aliter potest dici, quod meritum omne actui virtutis debetur a caritate imperato. Virginitas autem secundum hoc ad genus virtutis pertinet secundum quod perpetua incorruptio mentis et corporis sub electione cadit, ut patet ex his quae dicta sunt, 33 dist.; et ideo illis tantum virginibus aureola proprie debetur quae propositum habuerunt virginitatem perpetuo conservandi, sive hoc propositum voto firmaverint (2) sive non; et hoc dico secundum quod aureola proprie accipitur ut praemium quoddam merito redditum; quamvis hoc propositum aliquando fuerit interruptum, integritate tamen carnis manente, dummodo in fine vitae inveniatur: quia virginitas mentis reparari potest, quamvis non virginitas carnis, ut supra, dist. 33, dictum est. Si autem

(1) *Al. deest* ergo.

(1) *Al.* spiritualis.
(2) *Al.* servaverunt.

aureolam large accipiamus pro quocumque gaudio quod in patria habebunt super gaudium essentiale; sic etiam incorruptis carne aureola respondebit, etiamsi propositum non habuerint perpetuo virginitatem servandi; non enim est dubium quod de incorruptione corporis gaudebunt, sicut et innocentes de hoc quod immunes a peccato fuerunt, quamvis etiam peccandi opportunitatem non habuerint, ut patet in pueris baptizatis. Sed haec non est propria acceptio aureolae, sed valde communis.

Ad primum ergo dicendum, quod in continendo secundum aliquid majorem pugnam sustinent virgines, et secundum aliquid viduae, ceteris paribus. Virginibus enim concupiscentiam inflammat et experiendi desiderium, quod ex quadam quasi curiositate procedit, qua etiam fit ut homo libentius videat quae nunquam vidit; et etiam quandoque eis concupiscentiam auget aestimatio majoris delectationis quam sit secundum veritatem, et inconsideratio eorum incommodorum quae delectationi hujusmodi adjunguntur; et quantum ad hoc viduae minorem sustinent pugnam, majorem autem propter delectationis memoriam; et in diversis unum alteri praejudicabit secundum diversas hominis dispositiones; quia quidam magis moventur hoc, quidam illo. Quidquid autem sit de quantitate pugnae, tamen hoc certum est, quod perfectior est victoria virginum quam viduarum. Perfectissimum enim genus victoriae est, et pulcherrimum, hosti nunquam cessisse. Corona autem non debetur pugnae, sed victoriae de pugna.

Ad secundum dicendum, quod duplex est circa hoc opinio. Quidam enim dicunt, quod beata Virgo pro virginitatis praemio non habet aureolam, si aureola proprie accipiatur secundum quod respicit pugnam; tamen habet aliquid majus aureola, propter perfectissimum propositum virginitatis servandae. Alii vero dicunt, quod aureolam, etiam sub propria ratione aureolae, habet excellentissimam: quamvis enim pugnam non senserit, pugnam tamen aliquam carnis habuit; sed ex vehementia virtutis adeo habuit carnem subditam, quod hujusmodi pugna ei insensibilis erat. Sed istud non videtur convenienter dici; quia cum beata Virgo credatur omnino fuisse immunis a fomitis inclinatione propter ejus sanctificationem perfectam, non est pium ponere aliquam pugnam a carne fuisse in ea; cum talis pugna non sit nisi ex fomitis inclinatione, nec tentatio quae est a carne, sine peccato esse possit, ut patet per Glossam 2 Corinth. 12, super illud: *Datus est mihi stimulus carnis meae*. Unde dicendum est, quod aureolam proprie habet, ut in hoc membris aliis Ecclesiae conformetur in quibus virginitas invenitur; et quamvis non habuerit pugnam per tentationem quae est a carne, habuit tamen pugnam per tentationem ab hoste, qui nec etiam ipsum Christum reveritus est, ut patet Matth. 4.

Ad tertium dicendum, quod virginitati non debetur aureola, nisi inquantum addit quamdam excellentiam super alios continentiae gradus. Si autem Adam non peccasset, virginitas nullam perfectionem addidisset supra continentiam conjugalem; quia fuissent tunc nuptiae honorabiles, et torus immaculatus, nulla concupiscentiae foeditate existente; unde virginitas tunc servata non fuisset, nec ei tunc aureola deberetur. Sed mutata humanae naturae conditione, virginitas specialem decorem habet; et ideo speciale praemium ei redditur. Etiam tempore legis Moysi, quando cultus Dei etiam per carnalem actum propagandus erat, non erat omnino laudabile a commistione carnis abstinere; unde nec tali proposito speciale praemium redderetur, nisi ex divino processisset instinctu, ut creditur de Hieremia et de Elia, quorum conjugia non leguntur.

Ad quartum dicendum, quod si aliqua per violentiam oppressa fuerit, non amittit propter hoc aureolam, dummodo propositum perpetuo virginitatem servandi inviolabiliter servet, si illi actui nullo modo est consentiens. Non tamen per hoc virginitatem perdit, ut supra, dist. 33, dictum est; et hoc dico, sive pro fide, sive pro quacumque alia causa violenter corrumpatur. Sed si hoc pro fide sustineat, hoc erit ei meritorium, et ad genus martyrii pertinebit; unde Lucia dixit; *Si me invitam violari feceris, mihi castitas duplicabitur ad coronam*; non quod habeat duas virginitatis aureolas; sed quia duplex praemium reportabit, unum pro virginitate custodita, aliud pro injuria quam passa est. Dico etiam, quod si talis violenter oppressa concipiat, nec ex hoc meritum virginitatis perdit; nec tamen matri Christi aequabitur, in qua fuit cum integritate mentis integritas carnis.

Ad quintum dicendum, quod virginitas nobis a natura innascitur quantum ad id quod in virginitate materiale est; sed propositum perpetuae incorruptionis servandae, ex quo virginitas meritum habet, non est innatum, sed ex munere gratiae proveniens.

Ad sextum dicendum, quod non cuilibet viduae fructus sexagenarius debetur, sed ei solum quae propositum viduitatis servandae retinet, quamvis etiam votum non emittat, sicut et de virginitate dictum est.

Ad septimum dicendum, quod si frigidi et eunuchi voluntatem habeant incorruptionem perpetuam servare, etiam si facultas adesset coeundi, virgines sunt dicendi et aureolam merentur; faciunt enim de necessitate virtutem. Si vero voluntatem habeant ducendi conjugem, si possent, aureolam non merentur. Unde dicit Augustinus in lib. de sancta Virginitate (cap. 34): *Quibus ipsum virile membrum debilitatur, ut generare non possint, ut sunt eunuchi, sufficit, cum Christiani fiunt, et Dei praecepta custodiunt, eo tamen proposito sunt, ut conjuges, si possent* (1), *haberent, conjugatis fidelibus adaequari*.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut inest quaedam pugna spiritui contra interiores concupiscentias, ita etiam inest homini quaedam pugna contra passiones exterius illatas; unde sicut perfectissimae victoriae qua de concupiscentiis carnis triumphatur, scilicet virginitati, debetur specialis corona, quae aureola dicitur; ita etiam perfectissimae victoriae quae habetur de impugnatione exteriori, debetur aureola. Perfectissima autem victoria de exterioribus passionibus consideratur ex duobus. Primo ex magnitudine passionis. Inter omnes autem passiones illatas exterius praecipue locum mors tenet, sicut et in passionibus interioribus praecipue sunt venereorum concupiscentiae; et ideo quando aliquis obtinet victoriam de morte, et ordinatis ad mortem, perfectissime vincit. Secundo perfectio victoriae consideratur ex causa pugnae; quando scilicet pro honestissima causa

(1) Al. *si esse possent*.

pugnatur, quae scili et est ipse Christus. Et haec duo in martyrio considerantur, quod est mors suscepta propter Christum. Martyrem enim non facit poena, sed causa.

Et ideo martyrio aureola debetur, sicut et virginitati.

Ad primum ergo dicendum, quod sustinere mortem propter Christum, quantum est de se, est opus supererogationis: non enim quilibet tenetur fidem suam coram persecutore profiteri: sed in casu est de necessitate salutis, quando scilicet aliquis a persecutore deprehensus de fide sua requiritur, quam confiteri tenetur. Nec tamen sequitur quod aureolam non mereatur. Aureola enim non debetur operi supererogationis inquantum est supererogatio, sed inquantum perfectionem quamdam habet; unde tali perfectione manente, etiam si non sit superérogatio, aliquis aureolam meretur.

Ad secundum dicendum, quod martyrio non debetur aliquod praemium secundum hoc quod ab exteriori infligitur, sed secundum hoc quod voluntarie sustinetur: quia non meremur nisi per ea quae sunt in nobis: et quanto id quod quis sustinet voluntarie, est difficilius, et magis natum voluntati repugnare, tanto voluntas quae propter Christum illud sustinet, ostenditur firmius fixa in Christo; et ideo excellentius ei praemium debetur.

Ad tertium dicendum, quod quidam actus sunt qui in ipso actu habent quamdam vehementiam delectationis vel difficultatis; et in talibus actus semper addit ad rationem meriti vel demeriti secundum quod in actu oportet voluntatem variari ex vehementia actus a statu in quo prius erat: et ideo, ceteris paribus, actu luxuriam exercens plus peccat quam qui solum in actum consentit; quia in ipso actu voluntas augetur. Similiter cum actus martyrii maximam difficultatem habeat, voluntas martyrii non pertingit ad illud meritum quod actui martyrum debetur ratione difficultatis; quamvis possit etiam pervenire ad ulterius praemium, considerata radice merendi: quia aliquis ex majori caritate potest velle sustinere martyrium, quam alius sustineat. Unde voluntarie martyr potest mereri sua voluntate praemium essentiale aequale vel majus eo quod martyri debetur. Sed aureola debetur difficultati quae est ipsa pugna martyrii; unde aureola voluntarie tantum martyribus non debetur.

Ad quartum dicendum, quod sicut delectationes tactus, circa quas est temperantia, praecipuum locum tenent inter omnes delectationes interiores et exteriores; ita dolores tactus omnibus aliis doloribus praeeminent; et ideo difficultati illi quae accidit in sustinendo dolores tactus, puta qui sunt in verberibus et hujusmodi, debetur aureola magis quam difficultati sustinendi interiores dolores; pro quibus tamen aliquis non proprie dicitur martyr, nisi secundum quamdam similitudinem; et hoc modo Hieronymus loquitur.

Ad quintum dicendum, quod afflictio poenitentiae non est, proprie loquendo, martyrium, quia non consistit in his quae ad mortem inferendam ordinantur, cum ordinetur solum ad carnem domandam; quam mensuram si excesserit, erit afflictio culpanda. Dicitur ergo propter similitudinem afflictionis martyrium: quae quidem afflictio excedit martyrii afflictionem diuturnitate, sed exceditur intensione.

Ad sextum dicendum, quod secundum Augustinum in 1 de Civ. Dei (cap. 26), nulli licitum est sibi manus injicere quacumque ex causa, nisi forte divino instinctu fiat ad exemplum fortitudinis extendendum, ut mors contemnatur. Illi autem de quibus est objectum, divino instinctu mortem sibi intulisse creduntur; et propter hoc eorum martýria Ecclesia celebrat.

Ad septimum dicendum, quod si aliquis propter fidem vulnus mortale accipiat, et supervivat, non est dubium quod aureolam meretur; sicut de beata Caecilia patet, quae triduo supervixit, et de multis martyribus qui in carcere sunt defuncti. Sed etiam si vulnus non mortale accipiat, et tamen exinde mortem incurrat, creditur aureolam promereri; quamvis quidam dicant, quod aureolam non meretur, si ex incuria vel negligentia propria mortem incurrat: non enim ista negligentia eum ad mortem perduxisset, nisi praesupposito vulnere quod pro fide acceptum est; et ita vulnus propter Christum susceptum est ei plena occasio mortis. Unde propter hoc aureolam non videtur amittere, nisi sit talis negligentia quae culpam mortalem inducat, quae ei et auream aufert et aureolam. Si vero ex vulnere mortali suscepto non moriatur aliquo casu contingente, vel etiam vulnera non mortalia susceperit, et adhuc carcerem sustinens moriatur; adhuc aureolam meretur; unde et quorumdam sanctorum martyria in Ecclesia celebrantur qui in carcere mortui sunt aliquibus verberibus longe ante susceptis, sicut patet de Marcello Papa. Qualitercumque igitur afflictio propter Christum illata usque ad mortem continuetur (sive mors inde sequatur, sive non), aliquis martyr efficitur, et aureolam meretur. Si vero non continuetur usque ad mortem; non propter hoc aliquis dicetur martyr; sicut patet de Sylvestro, de quo non solemnizat Ecclesia sicut de martyre, quia in pace vitam finivit, quamvis prius aliquas passiones sustinuerit.

Ad octavum dicendum, quod sicut temperantia non est circa delectationes in pecuniis vel in honoribus et hujusmodi, sed solum in delectationibus tactus quasi praecipuis; ita etiam fortitudo est circa pericula mortis sicut circa praecipua, ut dicitur in 3 Ethic. (cap. 10 vel 14); et ideo soli injuriae quae irrogatur circa corpus proprium, ex qua nata est mors sequi, debetur aureola. Sive igitur aliquis propter Christum res temporales, sive famam, vel quidquid hujusmodi amittat, non efficitur propter hoc proprie martyr, nec meretur aureolam; nec plus aliquis potest ordinate res exteriores diligere quam proprium corpus: amor autem inordinatus non coadjuvat ad meritum aureolae: nec etiam potest dolor de amissione rerum coaequari dolori de corporis occisione, et aliis hujusmodi.

Ad nonum dicendum, quod causa sufficiens ad martyrium non solum est confessio fidei, sed quaecumque alia virtus, non politica, sed infusa, quae finem habeat Christum. Quolibet enim actu virtutis aliquis testis Christi efficitur, inquantum opera quae in nobis Christus perficit, testimonium bonitatis ejus sunt; unde aliquae virgines sunt occisae pro virginitate quam servare volebant, sicut beata Agnes, et quaedam aliae, quarum martyria in Ecclesia celebrantur.

Ad decimum dicendum, quod veritas fidei habet Christum pro fine vel pro objecto; et ideo confessio ipsius aureolam meretur, si poena addatur, non solum ex parte finis, sed ex parte materiae. Sed

confessio cujuscumque alterius veritatis non est causa sufficiens ad martyrium ratione materiae, sed solum ratione finis; utpote si aliquis prius vellet occidi quam quodcumque mendacium dicendo, contra ipsum peccare.

Ad undecimum dicendum, quod etiam bonum increatum excedit omne bonum creatum; unde quicumque finis creatus, sive sit bonum commune, sive bonum privatum, non potest actui tantam bonitatem praestare quantam finis increatus; cum scilicet aliquid propter Deum agitur: et ideo cum quis propter bonum commune non relatum ad Christum mortem sustinet, aureolam non meretur; sed si hoc referatur ad Christum, aureolam merebitur, et martyr erit; utpote si Rempublicam defendat ab hostium impugnatione qui fidem Christi corrumpere moliuntur, et in tali defensione mortem sustineat.

Ad duodecimum dicendum, quod quidam dicunt, quod in innocentibus occisis pro Christo virtute divina acceleratus est usus rationis, sicut et in Joanne Baptista, dum adhuc esset in materno utero; et secundum hoc vere martyres fuerunt et voluntate et actu, et aureolam habent. Sed alii dicunt, quod fuerunt martyres actu tantum, et non voluntate: quod videtur sentire Bernardus (ubi sup.), distinguens tria genera martyrum, ut dictum est; et secundum hoc innocentes sicut non pertingunt ad perfectam rationem martyrii, sed aliquid martyrii habent ex hoc quod passi sunt pro Christo; ita etiam aureolam habent, non quidem secundum perfectam rationem; sed secundum aliquam participationem, inquantum scilicet gaudent se in obsequium Christi occisos esse, ut dictum est de pueris baptizatis, quod habebunt aliquod gaudium de innocentia, et carnis integritate.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod sicut per martyrium et virginitatem aliquis perfectissimam victoriam obtinet de carne et mundo; ita et perfectissima victoria contra diabolum obtinetur, quando aliquis non solum diabolo impugnanti non cedit, sed etiam eum expellit, et non solum a se, sed etiam ab aliis. Hoc autem fit per praedicationem et doctrinam. Et ideo praedicationi et doctrinae aureola debetur, sicut et virginitati et martyrio. Nec est dicendum, ut quidam dicunt, quod tantum debeatur praelatis, quibus competit ex officio praedicare et docere; sed quibuscumque qui licite hunc actum exercent. Praelatis autem non debetur, quamvis habeant officium praedicandi, nisi actu praedicent: quia corona non debetur habitui, sed actuali pugnae, secundum illud 2 Timoth. 2, 5: *Non coronabitur nisi qui legitime certaverit.*

Ad primum ergo dicendum, quod praedicare et docere sunt actus alicujus virtutis, scilicet misericordiae; unde et inter spirituales eleemosynas computantur, ut patet supra, dist. 25, quaest. 2, art. 3.

Ad secundum dicendum, quod quamvis facultas praedicandi et docendi quandoque ex studio proveniat, tamen usus doctrinae ex voluntate procedit, quae per caritatem informatur a Deo infusam; et sic actus ejus meritorius esse potest.

Ad tertium dicendum, quod exaltatio in hac vita non diminuit alterius vitae praemium, nisi ei qui in tali exaltatione propriam gloriam quaerit; qui autem talem exaltationem in utilitatem aliorum convertit, ex ea sibi mercedem acquirit. Cum enim dicitur quod doctrinae debetur aureola, intelligendum est doctrinae quae est de pertinentibus ad salutem, per quam diabolus a cordibus hominum expugnatur, sicut quibusdam spiritualibus armis, de quibus dicitur 2 Corinth. 10, 4: *Arma militiae nostrae non sunt carnalia, sed spiritualia.*

ARTICULUS IV.

Utrum Christo aureola debeatur.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod Christo aureola debeatur. Debetur enim aureola virginitati, martyrio et doctrinae. Sed in Christo haec tria praecipue fuerunt. Ergo Christo praecipue aureola competit.

2. Praeterea, omne quod est perfectissimum in rebus humanis, praecipue Christo est attribuendum. Sed praemium aureolae debetur excellentissimis meritis. Ergo Christo debetur.

3. Praeterea, Cyprianus dicit (tractat. de habitu Virginum, circa princ.), quod imaginem Dei virginitas portat. Virginitatis ergo exemplar in Deo est; et sic videtur quod Christo etiam, inquantum est Deus, aureola competit.

Sed contra, aureola est gaudium de conformitate ad Christum, ut dicitur. Sed nullus conformatur vel similatur sibi ipsi, ut patet per Philosophum (1 Topicor., capit. 14). Ergo Christo non debetur aureola.

Praeterea, Christi praemium nunquam est augmentatum. Sed Christus ab instanti conceptionis suae non habuit aureolam, quia tunc nunquam pugnaverat. Ergo nunquam postea aureolam habuit.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod Angelis aureola debeatur. Quia, ut dicit Hieronymus (Sophronius, serm. 1 de assumpt. B. Virg. inter opera Hieron.) de virginitate loquens, *In carne praeter carnem vivere potius est vita angelica quam humana;* et 1 Cor. 7, dicit Glossa, quod virginitas est portio angelica. Cum igitur virginitati respondeat aureola, videtur quod Angelis debeatur.

2. Praeterea, nobilior est incorruptio spiritus quam incorruptio carnis. Sed in Angelis invenitur incorruptio spiritus, quia nunquam peccaverunt. Ergo eis magis debetur aureola quam hominibus incorruptis carne, qui alias aliquando peccaverunt.

3. Praeterea, doctrinae debetur aureola. Sed Angeli nos docent purgando, illuminando et perficiendo, ut Dionysius dicit (in lib. caelestis Hierar., cap. 13). Ergo eis debetur aureola saltem doctorum.

Sed contra, 2 Timoth., 2, 5: *Non coronabitur nisi qui legitime certaverit.* Sed in Angelis non est pugna. Ergo nec eis aureola debetur.

Praeterea, aureola non debetur actui qui per corpus non exercetur; unde amantibus virginitatem et martyrium et doctrinam, si exterius haec eis non insunt, aureola non debetur. Sed Angeli sunt incorporei. Ergo aureolam non habent.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod aureola etiam corpori debeatur. Praemium enim essentiale est potius quam accidentale. Sed dos, quae ad praemium essentiale pertinet, non solum est in anima, sed etiam in corpore. Ergo et aureola, quae pertinet ad praemium accidentale.

2. Praeterea, peccato quod per corpus exercetur, respondet poena in anima et corpore. Ergo et merito quod exercetur per corpus, debetur praemium et in anima et in corpore. Sed meritum aureolae per corpus exercetur. Ergo aureola etiam debetur corpori.

3. Praeterea, in corporibus martyrum apparebit quaedam virtutis pulchritudo in ipsis cicatricibus corporis; unde dicit Augustinus, 22 de Civit. Dei (cap. 20, in princ.): *Nescio quomodo sic afficimur amore martyrum beatorum, ut velimus in illo regno in eorum corporibus videre vulnerum cicatrices, quas pro Christi nomine pertulerunt; et fortasse videbimus; non enim erit in eis deformitas, sed dignitas; et quaedam, quamvis in corpore, non corporis, sed virtutis pulchritudo fulgebit.* Ergo videtur quod aureola martyrum sit in corpore; et eadem ratione de aliis.

Sed contra, animae quae modo sunt in paradiso, habent aureolas, nec tamen habent corpora. Ergo proprium subjectum aureolae non est corpus, sed anima.

Praeterea, omne meritum est ab anima. Ergo praemium totum in anima esse debet.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod circa hoc duplex est opinio. Quidam enim dicunt, quod in Christo est aureola secundum propriam aureolae rationem, cum in eo pugna (1) inveniatur et victoria, et per consequens corona secundum propriam rationem. Sed diligenter considerando, quamvis Christo competat ratio aureae vel coronae, non tamen ei competit ratio aureolae; aureola enim ex hoc ipso quod diminutive dicitur, importat aliquid quod participative et non secundum sui plenitudinem possidetur; unde illis competit aureolam habere in quibus est aliqua perfectioris victoriae participatio secundum imitationem ejus in quo perfectae victoriae plena ratio consistit; et ideo, cum in Christo inveniatur hujusmodi principalis et plena victoriae ratio, per cujus victoriam omnes alii victores constituuntur, ut patet Joan. 16, 33: *Confidite: ego vici mundum;* et Apoc. 5, 5: *Ecce vicit Leo de tribu Juda*; Christo non competet aureolam habere, sed aliquid unde omnes aureolae originantur; unde Apoc. 3, 21: *Qui vicerit, faciam eum sedere in throno meo, sicut ego vici, et sedeo in throno Patris mei.* Unde secundum alios dicendum est, quod quamvis id quod est in Christo, non habeat rationem aureolae, tamen est excellentius omni aureola.

Ad primum ergo dicendum, quod Christus fuit verissime virgo, martyr et doctor; sed tamen praemium accidentale his respondens in Christo non habet aliquam notabilem quantitatem in comparatione ad magnitudinem essentialis praemii; unde non habet aureolam sub ratione aureolae.

Ad secundum dicendum, quod aureola, quamvis debeatur operi perfectissimo quo ad nos, tamen aureola inquantum diminutive dicitur, significat quamdam participationem perfectionis ab aliquo in quo plenarie invenitur; et secundum hoc ad quamdam minorationem pertinet; et sic in Christo non invenitur, in quo omnis perfectio plenissime invenitur.

Ad tertium dicendum, quod quamvis virginitas habeat aliquo modo exemplar in Deo, non tamen habet exemplar unius rationis; incorruptio enim Dei, quam virginitas imitatur, non eadem ratione est in Deo et in aliquo virgine.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod Angelis aureola non debetur: cujus ratio est, quia aureola proprie respondet cuidam perfectioni in excellenti merito Ea vero quae in hominibus ad perfectionem meriti pertinent, Angelis sunt connaturalia, vel etiam spectant ad communem eorum statum, aut etiam ad ipsum praemium; et ideo propter quae hominibus (1) debetur aureola, Angeli non habent aureolas.

Ad primum ergo dicendum, quod virginitas dicitur esse vita angelica, inquantum per gratiam virgines imitantur id quod Angeli habent per naturam: non enim virtutis est in Angelis quod omnino a delectationibus carnis abstineant, cum hujusmodi delectationes in eis esse non possint.

Ad secundum dicendum, quod perpetua incorruptio spiritus in Angelis praemium essentiale meretur: est enim de necessitate salutis, cum in eis non possit subsequi reparatio post ruinam.

Ad tertium dicendum, quod illi actus secundum quos Angeli nos docent, pertinent ad gloriam eorum, et ad communem ipsorum statum; unde per hujusmodi actus aureolam non merentur.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod aureola proprie est in mente, est enim gaudium de operibus illis quibus aureola debetur. Sed sicut ex gaudio essentialis praemii, quod est aurea, redundat quidam decor in corpore, qui est gloria corporis; ita ex gaudio aureolae resultat aliquis decor in corpore; ut sic aureola principaliter sit in mente, sed per quamdam redundantiam fulgeat etiam in carne.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Tamen sciendum est, quod decor cicatricum quae in corporibus martyrum apparebunt, non potest dici aureola: quia aliqui martyres aureolam habebunt in quibus hujusmodi cicatrices non erunt, utpote illi qui sunt submersi, aut famis inedia vel squalore carceris interempti.

ARTICULUS V.

Utrum convenienter designentur tres aureolae.

Ad quintum sic proceditur. 1. Videtur quod inconvenienter designentur tres aureolae, virginum, martyrum, et praedicatorum. Aureola enim martyrum respondet virtuti fortitudinis, aureola virginum virtuti temperantiae, aureola vero doctorum virtuti prudentiae. Ergo videtur quod debeat esse quarta aureola, quae debeatur justitiae.

2. Praeterea, Exod. 25, dicit Glossa (ex Beda lib. 1 de Tabern., cap. 6), quod corona aurea additur, cum per Evangelium his qui mandata custodiunt, vita aeterna promittitur. Matth. 19, 17: *Si vis ad vitam ingredi; serva mandata.* Huic aureola superponitur cum dicitur (ibid. 22): *Si vis perfectus esse, vade, et vende omnia quae habes, et da pauperibus.* Ergo paupertati debetur aureola.

3. Praeterea, per votum obedientiae aliquis se Deo subjicit totaliter. Ergo in voto obedientiae maxima perfectio consistit; et ita videtur quod ei aureola debeatur.

(1) *Al.* cum in pugna.

(1) *Al.* ratione eorum quae hominibus etc.

4. Praeterea, multa sunt etiam alia supererogationis opera, de quibus homo in futuro speciale gaudium habebit. Ergo multae sunt aliae aureolae praeter istas tres.

5. Praeterea, sicut aliquis divulgat fidem praedicando et docendo, ita scripta compilando. Ergo et talibus quarta aureola debetur.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod aureola virginum sit inter alias potissima. Quia Apocal. 14, dicitur de virginibus quod sequuntur agnum quocumque ierit; et quod nemo alius poterat dicere canticum quod virgines cantabant. Ergo virgines habent excellentiorem aureolam.

2. Praeterea, Cyprianus dicit de virginibus (sive tract. seu lib. de Habit. virg., circ. princ.), quod sunt illustrior portio gregis Christi. Ergo eis magis aureola debetur.

3. Praeterea, videtur quod potissima sit aureola martyrum. Quia dicit Haymo (super Apocal., cap. 14), quod non omnes virgines conjugatos praecedunt; sed hi specialiter qui in tormento passionis virginitate insuper custodita coaequantur martyribus conjugatis. Ergo martyrium dat virginitati praeeminentiam super alios status. Ergo martyrio potior aureola debetur.

4. Praeterea, videtur quod potissima debeatur doctori. Quia Ecclesia militans exemplata est ab Ecclesia triumphante. Sed in Ecclesia militante maximus honor debetur doctoribus, 1 Timoth. 5, 17: *Qui bene praesunt presbyteri, duplici honore digni habentur*; *maxime qui laborant in verbo et doctrina.* Ergo in Ecclesia triumphante eis potior aureola debetur.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod unus aureolam virginitatis vel martyrii vel doctoris excellentius alio non habet. Quia ea quae sunt in termino perfectionis non intenduntur et remittuntur. Sed aureola debetur operibus quae sint in termino perfectionis. Ergo aureola non intenditur nec remittitur.

2. Praeterea, virginitas non suscipit magis et minus, cum importet privationem quamdam; et negationes non intendantur nec remittantur. Ergo nec praemium virginitatis, scilicet aureola virginum, intenditur et remittitur.

Sed contra, aureola superponitur (1) aureae. Sed aurea est intensior in uno quam in alio. Ergo et aureola.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod aureola est quoddam privilegiatum praemium, privilegiatae victoriae respondens, ut patet ex dictis; et ideo secundum privilegiatas victorias in tribus pugnis, quae cuilibet homini imminent, tres aureolae sumuntur. In pugna enim quae est contra carnem, ille potissimam victoriam obtinet qui a delectabilibus venereis, quae sunt praecipua in hoc genere, omnino abstinet; et ideo virginitati aureola debetur. In pugna vero qua contra mundum pugnatur, illa est praecipua, cum a mundo persecutionem usque ad mortem sustinemus; unde et martyribus, qui in ista pugna victoriam obtinent, secunda aureola debetur. In pugna vero qua contra diabolum pugnamus, illa est praecipua victoria, cum aliquis hostem non solum a se, sed a cordibus aliorum removet: quod fit per praedicationem et doctrinam; et ideo doctoribus et praedicatoribus tertia aureola debetur. Quidam vero distinguunt tres aureolas secundum tres vires animae, ut dicantur tres aureolae respondere potissimis trium virium animae actibus. Potissimus enim actus rationalis est veritatem fidei etiam in aliis diffundere; et huic actui debetur doctorum aureola. Irascibilis vero actus potissimus est etiam mortem propter Christum superare; et huic actui debetur aureola martyrum. Concupiscibilis autem actus potissimus est a delectabilibus maximis penitus abstinere; et huic debetur aureola virginum. Alii vero aureolas tres distinguunt secundum ea quibus Christo nobilissime conformamur. Ipse enim mediator fuit inter mundum et Patrem. Fuit ergo doctor, secundum quod veritatem quam a Patre acceperat, mundo manifestavit; fuit autem martyr, secundum quod a mundo persecutionem sustinuit; fuit vero virgo, inquantum puritatem in seipso conservavit. Et ideo doctores, martyres, virgines ei perfectissime conformantur; unde talibus debetur aureola.

Ad primum ergo dicendum, quod in actu justitiae non attenditur aliqua pugna, sicut in actibus aliarum virtutum: nec tamen hoc verum est, quod docere sit actus prudentiae; immo potius est actus caritatis vel misericordiae, secundum quod ex tali habitu inclinamur ad hujusmodi exercitium, vel etiam sapientiae ut dirigentis. Vel potest dici, secundum alios, quod justitia circuit omnes virtutes; et ideo ei specialis aureola non debetur. Quomodo autem hoc sit verum, dictum est in lib. 3, dist. 33, quaest. 3, art. 4.

Ad secundum dicendum, quod paupertas quamvis sit opus perfectionis, non tamen tenet summum locum in aliqua spirituali pugna: quia amor corporalium minus impugnat quam concupiscentia carnis, vel persecutio inflicta in corpus proprium. Unde paupertati non debetur aureola; sed debetur ei judiciaria potestas ratione humiliationis, quae consequitur paupertatem, ut supra dictum est. Glossa autem inducta large accipit aureolam pro quolibet praemio quod redditur merito excellenti.

Et similiter dicendum ad tertium et quartum.

Ad quintum dicendum, quod etiam scribentibus sacram doctrinam debetur aureola; sed haec non distinguitur ab aureola doctorum, quia scripta componere quidam modus docendi est.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod praeeminentia aureolae ad aureolam potest dupliciter attendi. Primo ex parte pugnae, ut dicatur aureola potior quae fortiori pugnae debetur; et per hunc modum aureola martyrum aliis aureolis supereminet quodam modo, et aureola virginum alio modo. Pugna enim martyrii est fortior secundum seipsam, et vehementius affligens: pugna carnis est periculosior, inquantum est diuturnior, et magis nobis imminet e vicino. Secundo ex parte eorum de quibus est pugna; et sic aureola doctorum inter omnes est potior: quia hujusmodi pugna versatur circa bona intelligibilia, aliae vero pugnae circa sensibiles passiones. Sed illa eminentia quae attenditur ex parte pugnae, est aureolae essentialior: quia aureola secundum propriam rationem respicit

(1) *In editis plerisque* supponitur.

victoriam et pugnam. Difficultas etiam pugnae quae attenditur ex parte ipsius pugnae, est potior quam illa quae attenditur ex parte nostri, inquantum est nobis vicinior. Et ideo, simpliciter loquendo, aureola martyrum inter omnes est potior; et ideo dicitur Matth. 5, in Glossa (Ambrosii), quod in octava beatitudine, quae ad martyres pertinet, scilicet: *Beati qui persecutionem patiuntur etc.*, omnes aliae perficiuntur. Propter hoc etiam Ecclesia in connumeratione sanctorum martyres doctoribus et virginibus praeordinat. Sed quantum ad aliquid, nihil prohibet alias aureolas excellentiores esse.

Et per hoc patet solutio ad objecta.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum. quod cum meritum sit quodammodo praemii causa; oportet diversificari praemia, secundum quod merita diversificantur. Aliquid enim intenditur et remittitur per intensionem et remissionem suae causae. Meritum autem aureolae potest esse majus et minus; unde et aureola potest esse major et minor. Sciendum tamen, quod meritum aureolae potest intendi dupliciter: uno modo ex parte radicis, alio modo ex parte operis. Contingit enim esse aliquos duos, quorum unus ex minori caritate majus tormentum martyrii sustinet, vel magis praedicationi instat, aut etiam magis se a delectabilibus carnis elongat Intensioni ergo meriti quae attenditur penes radicem, non respondet intensio aureolae, sed intensio aureae; sed intensioni meriti quae est ex genere actus, respondet intensio aureolae. Unde potest esse quod aliquis qui minus in martyrio meretur quantum ad essentiale premium, habebit pro martyrio majorem aureolam.

Ad primum ergo dicendum, quod merita quibus debentur aureolae, non attingunt ad terminum perfectionis simpliciter, sed secundum speciem; sicut ignis est specie subtilissimum corporum; unde nihil prohibet unam aureolam alia esse excellentiorem, sicut unus ignis est alio subtilior.

Ad secundum dicendum, quod una virginitas potest esse alia major propter majorem recessum a virginitatis contrario; ut dicatur in illa esse major virginitas quae magis occasiones corruptionis vitat; sicut privationes intendi possunt, ut cum dicitur homo magis caecus, quia magis elongatur a visu.

Expositio textus.

Suos fines habebunt duae civitates. Hoc ideo dicitur, quia usque ad diem judicii numerus electorum et damnatorum augetur; et etiam gloria et poena augeri potest, saltem quantum ad praemium et poenam accidentalem; sed post judicium ulterius augeri non poterit.

Denarius enim unus. Hoc dicitur propter hoc quod idem est objectum omnium beatorum.

Ille quippe beate vivit qui vivit ut vult, nec male aliquid vult. Haec sententia Augustini concordat cum sententia Philosophi (2 de Anima, text. com. 37), ut per *vivere* operatio vitae intelligatur: per hoc autem quod dicitur: *ut vult*, ostenditur operatio non impedita; per hoc autem quod dicitur: *nec aliquid male vult*, ostenditur esse connaturalis, quia mala sunt contra naturam.

Quo retardatur quodammodo, ne tota intentione pergat in illud summum caelum, donec appetitus ille conquiescat. Ista retardatio intelligitur quantum ad hoc quod anima a corpore separata non habet perfectum esse; et ita nec perfectam operationem, qua possit Deo perfecte conjungi.

DISTINCTIO L.

Si mali in inferno peccabunt.

Hic oritur quaestio, ex praemissis ducens originem. Supra enim Augustinus (in Enchirid., cap. 111), loquens de malis in inferno damnatis, et de bonis in caelo glorificatis, dixit, quod nec bonis voluntas, nec mali facultas esse peccandi poterit. Et de bonis quidem constat; sed de malis, a quibus voluntatem malam non removet, quaeritur, quomodo sit verum eos non posse peccare; immo quomodo verum sit eos non peccare, cum malam habeant voluntatem. Quidam autumant illam voluntatem non esse peccatum, sed supplicium tantum. Alii vero peccatum esse fatentur, sed per illud eos non mereri aliquam poenam, quia non est ibi locus merendi. Illud ergo peccatum dicunt non esse meritum supplicii, sed supplicium mali meriti quod in hac vita praecessit. De hoc autem Augustinus (Fulgentius de fide ad Petrum, cap. 3), ita dicit: « Tempus acquirendi vitam aeternam in hac tantum » vita Deus hominibus dedit, ubi voluit etiam poenitentiam » esse fructuosam. Ideo hic (1) poenitentia fructuosa est, » quia potest hic homo deposita nequitia bene vivere, et » mutata voluntate injusta (2), merita simul operaque mutare, et ea gerere quae Deo placeant: quod qui in hac » vita non fecerit, habebit quidem poenitentiam in futuro » saeculo de malis suis, sed indulgentiam in conspectu Domini non inveniet: quia etsi erit stimulus poenitudinis, tamen nulla erit ibi correctio voluntatis. A talibus enim ita » culpabitur iniquitas sua, ut nullatenus ab eis possit vel » diligi vel desiderari justitia: voluntas enim eorum talis erit, » ut habeat semper in se malignitatis suae supplicium, nunquam tamen recipere possit bonitatis affectum. Quia sicut » illi qui cum Christo regnabunt, nullas in se malae voluntatis reliquias habebunt; ita illi qui erunt in supplicio aeterni ignis cum diabolo et Angelis ejus deputati, sicut nullam » habebunt ulterius requiem, sic bonam nullatenus poterunt » habere voluntatem; et sicut coheredibus Christi dabitur » perfectio gratiae ad aeternam gloriam; ita consortibus diaboli cumulabit ipsa malignitas poenam, quando exterioribus » deputati tenebris, nullo illustrabuntur interiori lumine veritatis. » Ex his apparet reprobos in inferno poenitentiam sic gesturos, ut per eam pravam voluntatem non deserant; et illa maligna voluntas erit eis ad cumulum poenae, per quam tamen non merebuntur, quia nullus meretur nisi in hac vita.

Quare dicuntur tenebrae exteriores.

Hic quaeri potest, quare illae tenebrae quibus involventur mali in gehenna, dicuntur tenebrae exteriores. Quia tunc mali penitus extra lucem corporalem et spiritualem, scilicet Domini, erunt. Nunc enim etsi patiantur tenebras in caecitate mentis, non tamen penitus extra lucem Dei sunt, nec corporali luce privantur. De hoc Augustinus sic ait (in Psalm. 6, vers. 6, aliis verbis): « Ira Dei et in judicio erit, et hic » est in caecitate mentis, cum dantur mali in reprobum » sensum. Ibi exteriores tenebrae erunt, quia tunc peccatores » penitus erunt extra Deum. Quid est enim penitus esse » extra Deum, nisi in summa caecitate? Siquidem habitat » Deus lucem inaccessibilem. Hae autem tenebrae hic jam » incipiunt in peccante, cum ab interiori Dei luce secluditur, » sed non penitus dum in hac vita est. » Ecce quare ibi

(1) *Al.* ideo haec.
(2) *Al.* d est injusta.

peccator dicitur pati exteriores tenebras, et non hic: quia ibi secludetur penitus a luce Dei, quod non hic. Sed quomodo intelligenda est illa seclusio? An quia non videbunt Deum per speciem? Sed nec aliquis videt hic Deum per speciem. An per dissimilitudinem quam facit peccatum inter Deum et hominem? Sed et hic multi per gravia peccata elongantur a Deo. An quia Deum odiunt, ita ut velint eum non esse? Sed et hic multi Deum oderunt, de quibus scriptum est (Psal. 73, 23): « Superbia eorum qui te oderunt, » ascendit semper. » Quae est ergo illa elongatio? Sane exteriores tenebrae intelligi possunt quaedam malignitas odii et voluntatis, quae tunc excrescet in mentibus reproborum, et quaedam oblivio Dei: quia tormentorum interiorum et exteriorum doloribus adeo afficientur et turbabuntur, ut ab illis ad cogitandum aliquid de Deo vix, vel raro, vel nunquam mentem revocent: ut qui nimio premuntur pondere adeo stupescunt et turbantur, ut interim in aliam cogitationem non se extendant; sed illuc tendit impetus cogitationis, ubi sentitur vis doloris. Sed in hac vita nullus adeo malus est ut penitus secludatur a cogitatione Dei, qui nec perdit appetitum beatitudinis, et quemdam boni amorem quem naturaliter habet rationalis creatura. Illas autem exteriores et profundissimas tenebras reprobos perpessuros post judicium dicit Augustinus, opponens de illo divite qui in inferno positus, elevans oculos vidit Abraham, et in sinu ejus Lazarum; cujus comparatione coactus est confiteri mala sua usque adeo ut fratres roget ab his praemoneri (Luc. 16), quod ante judicium factum legitur; sed post judicium in profundioribus tenebris erunt impii, et nullam Dei lucem videbunt cui confiteantur.

De animabus damnatorum, si quam habent notitiam eorum quae hic fiunt.

Praeterea quaeri solet, si reproborum animae quae nunc in inferno cruciantur, notitiam habent eorum quae circa suos in hac vita geruntur, etsi aliquo modo doleant super infortuniis suorum carorum. Hanc quaestionem Augustinus (super Psal. 108 versus finem) commemorat, ex parte eam explicans, ex parte vero insolutam relinquens: ait enim: « Quaeret aliquis, an ullus dolor tangat mortuos de his quae in » suis post mortem contingunt, vel quomodo ea quae circa » nos aguntur, noverint spiritus defunctorum. Cui respondeo, » magnam esse quaestionem; nec in praesenti disserendam. » Verumtamen breviter dici potest, quod est cura mortuis » de suis caris, ut de divite legitur, qui dum tormenta apud » inferos pateretur, levavit oculos ad Abraham, et inter » alia dixit (Luc. 16, 28): Habeo enim quinque fratres: » mitte aliquem ex mortuis, ut testetur illis, ne et ipsi ve» niant in hunc locum tormentorum. Habent enim mortui » curam de vivis, quos sciunt vivere: quia nec in locis poe» narum vident eos, ubi dives sine fratribus erat, nec in » requie beatorum, ubi Lazarum et Abraham, quamvis a » longe, agnoscebat. Non tamen ideo consequens est eos scire » quae circa caros suos aguntur hic vel laeta vel tristia. »

Quomodo accipienda sunt quae de Lazaro et divite leguntur.

Si quis autem quaerat, quomodo intelligitur quod de Lazaro et divite legitur, audiat Augustini responsum dicentis (lib. 8 super Gen. ad litteram, cap. 5): « Si quis putat » animas corpore exutas locis corporalibus contineri, cum » sint sine corpore, non deerunt qui faveant, et divitem » sitientem in loco corporali fuisse contendant, ipsamque ani» mam corpoream praeparasse linguam, et stillam de Lazari » digito cupisse. Sed melius est dubitare de occultis, quam » litigare de incertis. Divitem in supplicio, pauperem in re» frigerio esse non dubito; sed quomodo intelligatur divitis » lingua, digitus Lazari, flamma inferni, sinus Abrahae, et » hujusmodi, vix a mansuetis, a contentiosis nunquam in» venitur. »

Si se vident boni et mali.

Quaeri etiam solet, utrum vicissim se videant illi qui sunt in inferno, et illi qui sunt in gloria. Sicut sancti tradunt; et boni malos et mali bonos vident usque ad judicium; post judicium vero boni videbunt malos, sed non mali bonos. Unde Gregorius (hom. 40 in Evang.): « Infideles in imo positi » ante diem judicii fideles super se in requie attendunt, » quorum gaudia post contemplari non possunt. »

De chaos inter bonos et malos.

Sed cum sancti malos in tormentis videant, nonne aliqua compassione erga eos moventur? Nonne eos de tormentis liberari cupiunt? Recole illud evangelicum, quod Abraham diviti respondit (Luc. 16, 26): « Inter nos et vos chaos ma» gnum firmatum est, ut hi qui volunt hinc transire ad vos, » non possint, neque inde huc transmeare. » Quid est illud chaos inter bonos et malos, nisi hinc justitia, inde iniquitas, quae nullatenus sociari valent? Adeo enim sancti Dei justitiae addicti sunt, ut nulla compassione ad reprobos transire valeant, nulla pro eis inter sanctos fiat intercessio. Quomodo ergo inde volunt aliqui transire ad illos, sed non possunt? Quia si Dei justitia admitteret, non fieret eis molesta liberatio eorum. Vel ita dicuntur velle et non posse, non quia velint et non possint; sed quia etsi vellent, non possent eos juvare. De hoc ita Gregorius ait (ubi supra): « Sicut reprobi a » poenis ad gloriam sanctorum transire volunt et non pos» sunt; ita et justi per misericordiam mente ire volunt ad » positos in tormentis, ut eos liberent, sed non possunt: quia » justorum animae etsi in naturae suae bonitate misericordiam » habent, jam tunc auctoris sui justitiae conjunctae tanta » rectitudine constringuntur, ut nulla ad reprobos compas» sione moveantur. »

Quod visa impiorum poena non minuit beatorum gloriam.

Postremo quaeritur, an poena reproborum visa decoloret gloriam beatorum, an eorum beatitudini proficiat. De hoc ita Gregorius ait (ut supra): « Apud animum justorum non » obfuscat beatitudinem aspecta poena reproborum: quia jam » ubi compassio miseriae non erit, minuere beatorum laeti» tiam non valebit. Et licet justis sua gaudia sufficiant; ad » majorem tamen gloriam vident poenas malorum, quas per » gratiam evaserunt: quia qui Dei claritatem vident, nil in » creatura agitur quod videre non possint. Non est autem » mirandum quod sancti jam immortales reprobos videant » mentis intelligentia, cum Prophetae mortales adhuc videre » haec omnia meruerint. Egredientur ergo electi non loco, » sed intelligentia, vel visione manifesta, ad videndum im» piorum cruciatus (ut Hieronymus ait in cap. 76 Isaiae): » quos videntes non dolore afficientur, sed laetitia satiabun» tur, agentes gratias de sua liberatione, visa impiorum inef» fabili calamitate. Unde Isaias impiorum tormenta describens, » et ex eorum visione laetitiam bonorum exprimens, ait (cap. » 66): Egredientur (electi scilicet) et videbunt cadavera » virorum qui praevaricati sunt in me. Vermis eorum non » morietur, et ignis non extinguetur; et erunt usque ad sa» tietatem visionis omni carni (id est electis): Letabitur enim » justus, cum viderit vindictam. »

(1) Haec de pedibus sedentis super solium excelsum, quos Seraphim duabus alis velabant, scriptori, etsi non auditori, commemorasse sufficiat, qui a facie exorsus sedentis, per media ad pedes usque via duce pervenit.

---

(1) *Sequens appendix cum ejus expositione sejunctim ad calcem libri ponitur in editione Parisiensi Nicolai.*

Divisio textus.

Postquam determinavit Magister de gloria sanctorum post judicium generale, hic determinat de poenis impiorum; et dividitur in partes duas: in prima propositum prosequitur; in secunda ponit totius operae epilogum, ibi: *Haec de pedibus sedentis super solium excelsum... commemorasse sufficiat.* Prima autem pars dividitur in duas partes: in prima determinat de poenis damnatorum quantum ad effectum; in secunda determinat de poenis eorum quantum ad cognitionem, sive intellectum,

ibi: *Hic quaeri solet, quare illae tenebrae, quibus involvuntur mali in gehenna, dicuntur tenebrae exteriores.* Et haec pars dividitur in partes tres: in prima ostendit quomodo excluduntur a cognitione Dei per hoc quod sunt in tenebris exterioribus; in secunda ostendit qualiter se habeat eorum cognitio ad ea quae in hoc mundo aguntur, ibi: *Praeterea quaeri solet, si reproborum animae quae nunc in inferno cruciantur, notitiam habeant eorum quae circa suos in hac vita geruntur*; in tertia qualiter se habeat ad cognoscenda ea quae erga sanctos aguntur, ibi: *Quaeri etiam solet, utrum vicissim se videant illi qui sunt in inferno, et illi qui sunt in gloria.* Secunda pars dividitur in duas: in prima inquirit, utrum mortui cognoscant ea quae hic aguntur; in secunda movet dubitationem quamdam ex dictis, ibi: *Si quis autem quaerat quomodo intelligatur quod de Lazaro et divite legitur, audiat Augustini responsum.* Tertia vero pars dividitur in duas: in prima ostendit quomodo boni et mali invicem se videant; in secunda inquirit, quid accidat sanctis ex visione damnatorum, ibi: *Sed cum sancti malos in tormentis videant, nonne aliqua compassione erga eos moventur?* Et haec pars dividitur in duas: in prima inquirit, utrum sancti videntes damnatorum miseriam eis compatiantur; in secunda, utrum ex hoc quod poenam damnatorum vident, eorum gloria minuatur, ibi: *Postremo quaeritur, an poena reproborum visa decoloret gloriam beatorum.*

QUAESTIO I.

Hic quaeruntur duo. Primo de cognitione naturali animae separatae. Secundo de poena damnatorum.

Circa primum quaeruntur quatuor: 1.° utrum anima possit aliquid intelligere a corpore separata; 2.° utrum possit intelligere per species quas a sensibus accepit, dum corpori esset juncta; 3.° utrum anima separata singularia cognoscat; 4.° utrum localis distantia ejus cognitionem impediat. Utrum autem sensibus utatur, quaesitum est supra, dist. 44.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum anima aliquid intelligere possit a corpore separata. — (1 *p., quaest.* 89, *art.* 1; *et de Ver., quaest.* 19, *art.* 1.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod anima nihil intelligere possit a corpore separata. Quia, ut dicit Philosophus in 1 de Anima (text. 66), intelligere et considerare consumitur quodam interius corrupto. Sed per mortem illud quod est interius ex parte corporis, corrumpitur. Ergo post mortem non potest anima intelligere aliquid et considerare.

2. Praeterea, nulla actio communis corpori et animae potest remanere in anima, corpore corrupto. Sed intelligere est quaedam actio corpori et animae communis, sicut et texere et aedificare, ut patet in 1 de Anima (text. 64). Ergo, corpore corrupto, anima non potest intelligere.

3. Praeterea, anima nihil potest intelligere sine intellectu possibili. Sed intellectus iste est corruptibilis, ut dicitur in 3 de Anim. (text. 20): non autem corrumpitur nisi corpore corrupto. Ergo anima a corpore separata nihil potest intelligere.

4. Praeterea, ut dicitur in 3 de Anima (text. 30), sicut se habent colores ad visum, ita se habent phantasmata ad animam intellectivam. Sed destructis coloribus visus nihil posset videre. Ergo destructis phantasmatibus anima nihil poterit intelligere. Phantasmata autem non remanent in anima separata, cum sint in imaginatione, quae habet organum corporale. Ergo anima separata nihil potest intelligere.

5. Praeterea, perfectius esse habet anima in corpore quam a corpore separata; sicut pars in toto perfectior est quam per se existens. Sed anima intellectiva, cum est in corpore, non potest intelligere sine phantasmatibus, ut patet in 1 et 3 de Anima. Ergo nec separata a corpore sine eis intelligere poterit; et sic idem quod prius.

6. Praeterea, intellectus humanus est factus sicut tabula in qua nihil est scriptum, ut dicitur in 3 de Anima (text. 14). Ergo anima in sui creatione non habet aliquas formas concreatas. Si ergo intelligit aliquid, oportet quod intelligat per formas a sensibus acceptas; cum omnis cognitio fiat per aliquam formam quae sit similitudo rei cognitae. Sed animae puerorum defunctorum in uteris maternis non habent aliquas formas a sensibus acceptas. Ergo saltem animae puerorum non possunt intelligere aliquid, cum non habeant aliquas intelligibiles formas.

7. Praeterea, anima ad hoc dicitur esse corpori conjuncta, ut scientiis et virtutibus perficiatur. Ergo antequam in corpore fuerit scientia perfecta, non potest intelligere aliquid; alias frustra corpori conjungeretur. Sed animae parvulorum praedictorum non fuerunt aliqua scientia in corporibus perfectae. Ergo idem quod prius.

Sed contra, Philosophus dicit in 2 Caeli et Mundi (text. 17), quod omnis res est propter suam operationem: unde re remanente remanet ejus operatio; et hoc est quod Damascenus dicit (lib. 2 de Fide orthod., cap. 2), quod nulla substantia est otiosa. Si ergo anima post corpus remanet, sicut fides ponit; oportet quod aliqua ejus operatio remaneat; quia, ut dicitur in 1 de Anima (text. 13), si nulla operatio animae est ei propria sine corpore, non contingit eam separari. Sed intelligere est maxime propria ejus operatio. Ergo anima separata aliquid intelligere potest.

Praeterea, sicut dicit Avicenna in sua Metaph. (tract. 3, cap. 8), immunitas a materia est causa quare aliqua substantia sit intellectiva. Sed anima separata a corpore immunior est a materia quam corpori conjuncta; quia tunc non est actus alicujus materiae, sicut modo est. Cum ergo anima modo intelligat, multo magis intelliget cum erit a corpore separata.

Praeterea, Avicenna dicit in 6 de Naturalibus (part. 5, cap. 3), quod anima non indiget imaginatione et aliis virtutibus sensibilibus nisi in principio tantum; et non postea, nisi parum. Cum ergo proficit et roboratur, sola per se operatur actiones suas absolute; et sic anima indiget sensibus sicut homo indiget jumento et ejus apparatu, ut perveniat eo quo proponit; quo cum accesserit, non ejus ulterius indigebit. Ergo anima non semper indiget corpore ad intelligendum; et sic separata intelligere poterit.

Solutio. Respondeo dicendum, quod ponentibus intellectum a potentiis sensitivis differre, necesse est ponere intellectus substantiam incorruptibilem esse, eo quod necesse est eum immaterialem ponere, nec a materia secundum esse dependentem. Omnem autem hujusmodi substantiam oportet incorruptibilem esse; quia materia, inquantum potest esse subjectum privationis et formae, est corruptionis causa in rebus materialibus. Unde dicit Philosophus in 1 de Anima (text. 65), quod intellectus videtur esse substantia quaedam, et non corrumpi. Quidam vero hunc intellectum corruptibilem dixerunt non esse partem animae humanae, sed esse aliquam substantiam omnino a corpore separatam: animam vero humanam non dici intellectivam nisi secundum quamdam participationem intellectualitatis ex refulgentia intellectus separati super ipsam; unde destructo corpore anima humana nec remanebat, nec aliquid intelligere poterat. Sed hoc videtur esse contra intentionem Philosophi; dicit enim in 2 de Anima (text. 21), de intellectu loquens, quod intellectus videtur esse alterum genus animae: et hoc solum contingit separari sicut perpetuum a corruptibili. In 12 etiam Metaph. (text. 19), dicit, quod anima est talis dispositionis, ut scilicet possit separari non tota, sed intellectus. Ex quo patet quod intellectum, qui est pars animae, ponit a corpore saparari; et ideo oportet animam intellectivam, quae est anima humana, post corpus remanere, sicut fides ponit: et per consequens necesse est quod intelligat, cum intelligere sit ejus propria operatio. Sed quomodo intelligat, diversimode a quibusdam ponitur.

Quidam enim dicunt, quod anima separata, a rebus cognitionem accipit, sicut et nunc facit. Sed haec opinio videtur omnino irrationabilis: anima enim humana a corpore separata non poterit uti sensitivis potentiis, ut supra, dist. 44, qu. 3, art. 3, qu. 2, dictum est, cum harum potentiarum actus per organa corporea necesse sit exerceri; unde non erit nisi in usu potentiarum intellectivae partis. Intellectus autem non est natus accipere cognitionem a rebus sensibilibus immediate, sed mediantibus potentiis sensitivis; cum oporteat esse quamdam convenientiam inter recipiens et receptum. Species autem in sensibus existentes habent convenientiam et cum intellectu, inquantum sunt sine materia, et cum rebus materialibus, inquantum sunt cum conditionibus materiae; unde convenienter sensus a rebus materialibus accipit, et intellectus a sensibus; non autem intellectus immediate a rebus materialibus; et ideo non potest poni quod anima separata cognitionem a rebus materialibus accipiat. Nec sufficit ponere in ea cognitionem solum quae fuit a sensibus accepta in corpore, propter animas puerorum decedentium in maternis uteris, quae a sensibus cognitionem non acceperunt.

Et ideo alii dicunt, quod sicut Angelus habet apud se formas innatas causarum ordinis universi, ita et anima a sui creatione; sed dum est in corpore, a corpore opprimitur, ut illis formis uti non possit ad intelligendum; sed utitur formis quas a sensu accipit, vel etiam ipsis formis innatis, secundum quosdam qui posuerunt quod addiscere non est aliud quam reminisci; sed postquam a corpore fuerit separata, utetur illis formis innatis. Sed illud contradicit sententiae Philosophi, qui dicit intellectum humanum esse sicut tabulam in qua nihil est scriptum: contradicit etiam (1) experientiae, qua experimur nos nihil posse intelligere, nisi ex praeacceptis a sensu ad intelligendum manuducamur. Nec esset probabile quod, cum anima naturaliter corpori uniatur, totaliter impediretur per conjunctionem ad corpus, ut formis innatis uti posset. Sed hoc consonum videretur opinioni illorum qui posuerunt animam ante corpus creatam, et postea corpori accidentaliter conjunctam: non enim ea quae uni et eidem naturaliter insunt, ita se habent, quod unum eorum totaliter impediat alterum; alias in natura aliquid esset otiosum.

Et ideo aliter dicendum est, quod anima in sui creatione nullas habet formas concreatas: nec ad hoc quod post separationem a corpore intelligat, requiruntur aliquae formae a rebus acceptae vel tunc vel prius; sed intelliget, de naturali cognitione loquendo, per influentiam a substantiis superioribus, Deo, scilicet, vel Angelis; et loquor de naturali influentia; et hoc sic patet. Intellectus enim noster est medius inter substantias intelligibiles et res corporales; unde anima intellectiva dicitur esse creata in orizonte aeternitatis, in libro de Causis (prop. 2); et hoc ideo quia ipsa per intellectum attingit ad substantias intelligibiles; inquantum vero est actus corporis, contingit res corporales. Omne autem medium quanto magis appropinquat uni extremorum, tanto magis recedit ab alio; et quanto magis recedit ab uno, tanto magis alteri appropinquat. Unde cum anima nostra in statu viae maxime ad corpus accedat, utpote actus ejus existens; non habet respectum ad res intelligibiles nisi aliquo modo contingendo corpus; et propter hoc anima in statu hujus viae non recipit influentiam a superioribus substantiis, nisi ut cognoscat sub speciebus a sensibus acceptis; unde Dionysius dicit (cap. 1 cael. Hierarch.), quod non est possibile nobis in hac vita aliter superlucere divinum radium, nisi cum varietate sensibilium formarum: et ideo etiam in hac vita quanto anima magis a corpore abstrahitur: tanto magis a substantiis spiritualibus influxum cognitionis recipit; et inde est quod quaedam occulta cognoscunt in dormiendo, et in excessu mentis, quando anima a corporis sensibus abstrahitur; unde cum actu erit a corpore separata, erit paratissima ad recipiendum influentiam a substantiis superioribus, scilicet Deo vel Angelis; et sic per hujusmodi influentiam cognitionem habebit majorem, vel minorem secundum modum naturalis capacitatis ipsius animae: et sic etiam Commentator (in 3 de Anima), qui ponit intellectum possibilem esse substantiam separatam, quamvis in hoc erret; tamen quantum ad hoc recte dicit quod ex hoc quod ponitur substantia separata, habet respectum ad alias substantias spirituales superiores ut eas intelligat; sed secundum illum respectum quo comparatur ad nostrum corpus recipiendo species a phantasmatibus, non conjungitur substantiis altioribus.

Ad primum ergo dicendum, quod Philosophus loquitur de actu intellectus quo nunc in via intelligimus, abstrahendo a phantasmatibus: hic enim actus esse desinit, phantasmatibus destructis, in separatione animae a corpore.

Ad secundum dicendum, quod intelligere, se-

(1) *Al.* enim.

eundum quod exit (1) ab intellectu, non est actio communis animae et corpori (non enim intellectus intelligit mediante aliquo organo corporali), sed est communis animae et corpori ex parte objecti, inquantum intelligimus abstrahendo a phantasmatibus, quae sunt in organo corporali; et hunc modum intelligendi anima separata non habet.

Ad tertium dicendum, quod passivus intellectus, de quo Philosophus loquitur, non est intellectus possibilis, sed ratio particularis, quae dicitur vis cogitativa, habens determinatum organum in corpore, scilicet mediam cellulam capitis, ut Commentator ibidem dicit; et sine hoc anima nihil modo intelligit; intelliget autem in futuro, quando a phantasmatibus abstrahere non indigebit.

Ad quartum dicendum, quod comparatio illa intelligitur de anima intellectiva ex parte illa qua corpori conjungitur, et non prout est intellectiva simpliciter: quia intellectus, inquantum hujusmodi, non respicit phantasmata, sicut patet de intellectu angelico.

Ad quintum dicendum, quod anima habet esse perfectius in corpore quam separata, inquantum est forma, non autem inquantum est intellectus; nisi forte conjungatur tali corpori quod est omnino animae subditum, in nullo intellectum distrahens, sicut erit corpus gloriosum: *Corpus enim quod corrumpitur, aggravat animam, et deprimit terrena habitatio sensum multa cogitantem:* Sapientiae 9, 15.

Ad sextum dicendum, quod animae puerorum quamvis non habeant formas innatas vel acquisitas, habebunt tamen aliquas formas intelligibiles ex influentia divini luminis, cooperante ministerio Angelorum.

Ad septimum dicendum, quod anima ex hoc quod in corpore scientis perfecta fuit, etiam separata magis intelliget, ut infra dicetur: non tamen sequitur quod, si non fuerit in scientia perfecta, nullo modo intelligat.

ARTICULUS II.

Utrum anima per species quas nunc a corpore abstrahit, separata postmodum per eas aliquid intelligat. — (1 *p.*, *quaest.* 89, *art.* 6; *et* 1-2, *quaest.* 67, *art.* 2.)

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod anima per species quas nunc a corpore abstrahit, separata postmodum per eas nihil intelligat. Hujusmodi enim species ejusdem rationis erunt in anima separata cujus modo sunt. Sed nunc per eas non potest anima intelligere sine phantasmatibus: quod patet ex hoc quod laeso organo phantasiae anima impeditur in consideratione eorum quae prius a sensu accepit. Ergo nec anima separata per illas species intelligere poterit, cum in ea nulla phantasmata sint.

2. Praeterea, ex similibus actibus similes habitus relinquuntur. Sed habitus scientiae nunc acquirimus ex actu intelligendi, quo anima a phantasmatibus abstrahit. Ergo habitus scientiae acquisitae non inclinat nisi in similes actus. Cum ergo talis actus intelligendi non possit esse in anima separata, scilicet accipiendo a phantasmatibus; videtur quod per scientiam hic acquisitam, vel per species hic a sensibus acceptas, anima separata nihil intelligat.

3. Praeterea, in operibus naturae nihil est superfluum; nec natura facit per duo quod per unum facere potest. Sed anima separata poterit intelligere per influentiam a substantiis superioribus, ut supra dictum est. Ergo non intelliget per aliquas species a sensibus acceptas.

4. Praeterea, impossibile est duas formas ejusdem speciei esse in eodem subjecto. Sed anima separata recipiet aliquas formas intelligibiles ex influentia substantiae superioris, per quas poterit res intelligere. Ergo in ipsa non possunt remanere intelligibiles formae earumdem rerum a sensibus acceptae

5. Praeterea, ex hoc intellectus noster actu intelligit quod forma intelligibilis in eo existit. Ergo postquam destitit actu intelligere, forma intelligibilis in eo non remanet; et sic videtur quod non remaneant in anima separata al quae formae intelligibiles a sensibus acceptae, per quas intelligere possit.

6. Praeterea, considerare illud cujus scientiam aliquis prius accepit, videtur ad memoriam vel reminiscentiam pertinere. Sed destructo corpore, anima non reminiscitur, ut dicit Philosophus in 1 et 3 de Anima. Anima ergo separata non intelligit per species in hac vita a sensibus acceptas.

Sed contra est quod Philosophus dicit, quod anima est locus specierum; et loquitur de parte intellectiva. Sed locus conservat locatum. Ergo species a sensibus acceptae in intellectiva conservantur; et sic videtur quod per eas possit intelligere anima separata a corpore, sicut et nunc potest.

Praeterea, finis remanet remotis etiam his quae sunt ad finem. Sed sensus ordinatur ad cognitionem animae intellectivae sicut ad finem, inquantum ex sensibus cognitionem accipit. Ergo cognitio quam anima accipit a sensibus, remanet in ea etiam destructis sensibus corporis; quod erit cum anima fuerit a corpore separata.

Praeterea, quod recipitur in aliquo, recipitur in eo per modum recipientis. Sed anima est incorruptibilis et perpetua. Ergo quod in ea recipitur, recipitur ut perpetuo conservabile in ipsa; ergo species intelligibiles quas a sensibus accipit, remanent in ea post separationem a corpore. Frustra autem remanerent, nisi per eas intelligeret formas prius a sensibus acceptas.

Solutio. Respondeo dicendum, quod circa hoc duplex est opinio.

Una occasionatur ex opinione Avicennae (lib. 6 Natural., par. 5, cap. 15), qui dicit, quod intellectus noster possibilis non servat aliquas formas postquam actu intelligere desinit; quia formae intelligibiles non possunt esse in intellectu possibili nisi ut in vi apprehendente. Non enim utitur organo corporali, ut ex parte ejus possit aliquid esse in intellectu non ut in apprehendente actu; per quem modum aliquid est in potentiis sensitivae partis, quae potentiae thesauri dicuntur, sicut memoria et imaginatio (1); sed intellectus possibilis cum convertit se ad intelligentiam agentem, quam ponit separatam, accipit species intelligibiles ex influentia ejus, cujus est formas a phantasmatibus abstrahere, et ponere eas in intellectu possibili; et cum desinit

(1) *Al.* exit.

(1) *Al.* imago.

se convertere ad intellectum agentem, formae illae desinunt esse in eo; sicut forma visibilis desinit esse in oculo, cum oculus desinit se convertere ad rem visam. Oportet autem ut si iterum velit intellectus possibilis considerare quod prius consideravit, de novo se convertat ad intellectum agentem, et de novo species intelligibiles recipiat; et secundum hoc quidam cum sequentes dicunt, quod in anima nostra nullae species intelligibiles reservantur, quibus possit post mortem uti ad intelligendum; et sic etiam dicunt, quod scientia hic acquisita nullo modo manet neque quantum ad actum neque quantum ad habitum. Sed haec opinio non videtur esse conveniens. Primo, quia contrariatur manifeste sententiae Philosophi, qui ponit animam esse locum specierum; unde oportet quod species in illa conserventur. Secundo, quia ex quo species in intellectum possibilem imprimuntur, non est probabile eas aboleri, nisi aliqua causa corrumpens eas fuerit; cum multo nobilius recipiantur formae intelligibiles in intellectu possibili quam formae sensibiles in materia prima. Tertio, quia Augustinus (lib. 14 de Trinit., cap. 12) ponit partem mentis esse memoriam; et sic in ea species intelligibiles reservantur. Quarto, quia dato quod nullae species intelligibiles remanerent in anima separata, non propter hoc tolleretur quin habitus scientiae remaneret, etiam secundum praedictam opinionem Avicennae. Vult enim quod quamvis species intelligibiles non remaneant in intellectu possibili cum actu non intelligit, remanet tamen in eo quaedam habilitatio, ut facilius se convertat ad recipiendum species intelligibiles ab intellectu agente, ratione cujus non oportet quod semper aliquis ita laboret ad aliquid intelligendum, sicut cum de novo didicit vel invenit; et habilitas haec nihil aliud est quam habitus scientiae. Unde etiam in anima separata hujusmodi habitus remanebit, ut scilicet paratior sit ad recipiendum cognitionem ex influentia superioris substantiae anima quae habitu scientiae in hoc mundo fuit perfecta, quam alia quae hujusmodi habitu caruit.

Et ideo ponendum secundum alios videtur, quod species intelligibiles remanent in anima postquam actu intelligere desierit, et etiam major habilitas ad recipiendum ab intellectu agente; et quod utrumque eorum remanebit in anima separata, et utroque uti poterit in intelligendo; alio tamen modo eis utitur cum est corpori conjuncta. Cum enim est conjuncta corpori, ejus intellectus non potest aliquid considerare nec per species acquisitas, nec per aliquem influxum superioris substantiae, nisi convertendo se ad phantasmata; quia, propter perfectam conjunctionem ejus ad corpus, potentia intellectiva ejus nihil cognoscit nisi per ea quae per corpus recipiuntur, unde habet phantasmata quasi objecta ad quae respicit; sed cum erit a corpore separata, intelliget per alium modum, ut supra dictum est, scilicet non aspiciendo ad phantasmata.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis species intelligibiles, per se loquendo, sint ejusdem rationis dum sunt in anima conjuncta corpori, et cum sunt in anima separata; tamen per accidens sunt rationis diversae, inquantum anima in qua sunt, diversimode se habet in conjunctione ad materiam, vel separatione ab ea; et ideo per species illas anima conjuncta non intelligit nisi convertendo se ad phantasmata; sed cum fuerit separata, intelliget per eas etiam sine tali conversione.

Ad secundum dicendum, quod actus non specificantur a termino a quo, sed magis a termino ad quem; unde idem specie motus est dealbatio, sive per eam aliquis fiat de nigro albus, sive de rubeo albus. Unde et intelligere non diversificatur specie per hoc quod intelligitur abstrahendo a phantasmatibus vel non abstrahendo, dummodo sit unius modi quod intelligitur et quo intelligitur; et propterea habitus scientiae qui acquiritur ex actibus intellectus accipientis a phantasmate, inclinat in actum intelligendi quo phantasmata non respicit. Et praeterea intelligere nostrum secundum statum istum est secundum phantasmata illustrata lumine intellectus agentis; unde est unius rationis cum cognitione animae separatae, quae est per influentiam luminis a superiori substantia, quantum ad ipsam illustrationem, quamvis non quantum ad phantasmata.

Ad tertium dicendum, quod ex ipsis speciebus intelligibilibus praeexistentibus in intellectu possibili efficitur intellectus possibilis paratior ad perfectius recipiendum cognitionem ex influentia superioris substantiae; unde non sequitur quod frustra hujusmodi species in anima separata remaneant ad intelligendum per eas.

Ad quartum dicendum, quod formae intelligibiles acceptae non sunt omnino unius rationis cum illis formis qua immediate ex influentia divina proveniunt; quia ex diversis imprimentibus diversae impressiones relinquuntur; sic etiam et habitus virtutis acquisitae non est ejusdem rationis cum habitu virtutis infusae. Unde nihil prohibet utrasque formas in anima separata remanere; et formas illas tunc acceptas ex influxu superioris substantiae esse formales et completivas respectu formarum acquisitarum a sensibus.

Ad quintum dicendum, quod in intellectu nostro remanent formae intelligibiles, etiam postquam actu intelligere desinit; nec in hoc opinionem Avicennae sequimur. Remanent autem hujusmodi formae intelligibiles in intellectu possibili, cum actu non intelligit, non sicut in actu completo, sed in actu medio inter potentiam puram et actum perfectum, sicut etiam forma quae est in fieri, hoc modo se habet.

Ad sextum dicendum, quod Philosophus loquitur de memoria et reminiscentia, quae est pars animae sensitivae, cujus actus corrupto corpore non potest remanere; et hac indigemus ad intelligendum ad praesens ea quae prius intelleximus; propter hoc oportet nos ad phantasmata converti, quae quandoque oportet de thesauro memoriae adduci: sed memoria prout ab Augustino ponitur in mente, remanebit in anima post mortem.

ARTICULUS III.

Utrum anima separata singularia cognoscat. — (1 *p., quaest.* 89, *art.* 4; *et de Ver., quaest.* 19, *art.* 4.)

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod anima separata singularia non cognoscat. Anima enim separata non utetur potentiis sensitivis. Sed singularia non cognoscuntur ab anima nisi per potentias sensitivas; singulare est enim aliquid, dum sentitur, ut Boetius dicit (in praedic. substantiae, in princ.). Ergo anima separata singularia non cognoscet.

2. Praeterea, intellectus animae separatae magis erit a materia remotus quam intellectus animae conjunctae corpori. Sed anima conjuncta corpori non potest intellectu cognoscere singularia propter intellectus immaterialitatem. Ergo nec cum est a corpore separata.

3. Praeterea, differentia hic ponitur praecipue inter sensum et intellectum, eo quod sensus cognoscit hic et nunc, intellectus autem abstrahit ab utroque. Si ergo intellectus animae separatae possit singularia cognoscere, in nullo ejus cognitio a sensu differet: quod est inconveniens.

4. Praeterea, sicut in statu viae per sensum particularia cognoscimus, ita per intellectum universalia. Sed sensus nunquam potest devenire ad hoc quod universalia cognoscat. Ergo nec intellectus ad hoc quod cognoscat singularia.

5. Praeterea, eadem est natura animae separatae, et corpori conjunctae. Sed per naturam intellectivae animae, formae quae in intellectu recipiuntur dum corpori est conjuncta, non ducunt in cognitionem singularium; sunt enim in ea per modum ipsius. Ergo eodem modo erunt in ipsa postquam fuerit a carne separata; et sic non ducent in singularium cognitionem.

1. Sed contra, Luc. 16, 28, dicitur quod dives in inferno existens secundum animam tantum, dixit: *Habeo enim quinque fratres*; *etc.*: (1) ex quo patet quod singularia cognoscunt animae separatae.

2. Praeterea, intellectus animae corpori conjunctae singularia cognoscit; quod patet ex hoc quod propositionem format, cujus praedicatum est universale, et subjectum singulare; et syllogismum componit, cujus minor est singularis. Ergo etiam a corpore separata anima per intellectum singularia cognoscet.

3. Praeterea, nullus potest disponere de his quae ignorat. Sed anima in corpore existens per intellectum disponit de his quae circa singularia sunt agenda. Ergo etiam in corpore existens singularia cognoscit per intellectum. Cum ergo intellectus in anima separata integer maneat, videtur quod anima separata singularia cognoscat.

Solutio. Respondeo dicendum, quod cum omnis cognitio sit per formas, quibus cognoscens rebus cognitis assimilatur; duplex erit cognoscendi modus: unus per formas a rebus acceptas; alius per formas quae sunt causae rerum, vel a causis rerum acceptae. Ad hoc enim quod aliqua duo sint similia, oportet unum esse causam alterius, vel ambo sub eadem causa procedere; cum unitas effectus causae indicet unitatem. In illa ergo cognitione quae fit per formas a rebus acceptas, ipsae res per suam actionem sunt cognitionis causa. Cum ergo omnis actio sit per formam, forma autem quantum est de se sit universalis; per talem modum non potest deveniri in cognitionem rerum singularium: quia per hunc modum non cognoscitur materia, quae est individuationis principium, nisi in universali, inquantum scilicet habet habitudinem ad formam universalem; sicut qui cognoscit simum, cognoscit nasum inquantum est subjectum simi; nisi quando formae individualiter recipiuntur in cognoscente ut sunt in rebus extra animam, sicut accidit in potentiis cognoscitivis per organum corporale. Sed in illa cognitione quae est per formas quae sunt rerum causae, vel earum impressiones, pervenitur usque ad singularia, quamvis hujusmodi formae sint omnino immateriales, eo quod causa rei prima est quae rebus esse influit: esse autem communiter materiam et formam respicit. Unde hujusmodi formae ducunt directe in cognitionem utriusque, scilicet materiae et formae; et propter hoc per talem cognitionem cognoscuntur res et in universali et in singulari. Anima ergo, cum est corpori conjuncta, non cognoscit nisi per formas a rebus acceptas; et ideo per potentiam illam cognoscitivam in qua formae a rebus omnino immaterialiter recipiuntur, directe singularia non cognoscit, sed solummodo per potentias organis affixas; sed indirecte, et per quamdam reflexionem, etiam per intellectum, qui organo non utitur, cognoscit singularia; prout scilicet ex objecto proprio redit ad cognoscendum suum actum, ex quo actu redit in speciem, quae est intelligendi principium; et ex ea procedit ad considerandum phantasma, a quo species hujusmodi est abstracta; et sic per phantasma singulare cognoscit. Anima vero separata utitur utraque cognitione: quia et cognoscit per species acceptas a sensibus, et per species receptas a superioribus substantiis, quae species sunt causarum impressiones, idest rationum idealium in Deo existentium; et ideo secundum illum modum quo cognoscit per species a sensibus acceptas, singularia directe non cognoscit: sed per illum modum quo cognoscit ex influentia superioris substantiae, cognoscere potest singularia eadem ratione qua et Angeli, de quorum cognitione dictum est 2 lib., dist. 3, quaest. 2, per totam.

Ad primum ergo dicendum, quod anima in statu viae non cognoscit singularia directe, nisi per potentias sensitivas, quia non cognoscit nisi per formas a rebus acceptas; quae cum ad intellectum pervenerint, in quo omnino immaterialiter recipiuntur, non possunt esse principium cognoscendi singulare: sed cum fuerit a corpore separata, habebit alium modum cognoscendi, quo singularia cognoscere poterit, ut dictum est in corp. art.

Ad secundum dicendum, quod ex hoc ipso quod anima separata est quodammodo immaterialior quam corpori conjuncta, est propinquior substantiis superioribus, quae sunt omnino immateriales: et magis parata ad recipiendum earum influxum, et per consequens ad intelligendum eo modo quo ipsae intelligunt.

Ad tertium dicendum, quod intellectus qui singulare cognoscit, alio modo cognoscit quam sensus. Sensus enim singulare cognoscit per formam quodammodo materialem; unde per illam formam non potest se extendere ejus cognitio ultra singulare: sed intellectus singulare cognoscit per formam immaterialem, quae potest esse principium cognoscendi universale et singulare; et sic adhuc remanet differentia inter sensum et intellectum.

Ad quartum dicendum, quod virtus sensitiva est infra virtutem intellectivam; unde magis potest intellectus se extendere ad id quod est sensus, quam sensus ad id quod est intellectus.

Ad quintum dicendum, quod eodem modo recipitur forma in intellectu animae separatae et in intellectu animae conjunctae, scilicet immaterialiter; sed tamen forma quae est in anima separata, erit alterius rationis et virtutis; prout scilicet erit effluens a substantiis superioribus, sicut dictum est, in corp. art.

1) *Al.* ergo et.

Primum objectum in contrarium est concedendum. Sed ad alia duo oportet respondere: quia concludunt quod intellectus animae conjunctae corpori singularia cognoscat.

Ad secundum dicendum, quod intellectus noster in statu viae utitur singularibus componendo propositiones, et formando syllogismos, inquantum reflectitur ad potentias sensitivae partis, ut dictum est, et quodammodo continuatur cum eis, secundum quod earum motus et operationes ad intellectum terminantur, prout intellectus ab eis accipit.

Ad tertium dicendum, quod intellectus practicus ad hoc quod de singularibus disponat, ut dicitur in 3 de Anima (text. 47), indiget ratione particulari, qua mediante, opinio quae est universalis (quae est in intellectu) ad particulare opus applicetur: ut sic quidem fiat syllogismus, cujus major est universalis, quae est opinio intellectus practici; minor vero singularis, quae est aestimatio rationis particularis, quae alio nomine dicitur cogitativa: conclusio vero consistit in electione operis.

ARTICULUS IV.

Utrum localis distantia impediat cognitionem animae separatae. — (*Ubi supra, art.* 7.)

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod localis distantia impediat cognitionem animae separatae. Anima enim hic existens ea quae hic aguntur cognoscit. Sed existens in receptaculo sibi debito, ea quae hic aguntur non cognoscit; unde dicit Augustinus in libro de Cura pro mortuis agenda (cap. 13): *Ibi sunt defunctorum animae ubi ea quae hic aguntur, scire non possunt.* Ergo localis distantia cognitionem animae separatae impedit.

2. Praeterea, naturalis cognitio animae separatae non est potior quam naturalis cognitio daemonis. Sed daemones naturali cognitione non cognoscunt absentia; unde Augustinus in libro de Divinatione daemonum (cap. 3), dicit, quod *ea quae etiam alibi fiunt, celeritate motus sui cito ad nos deferunt, ut quasi ea praedicere videantur quae nos postea nuntiantibus hominibus sumus scituri.* Ad hoc autem nihil faceret celeritas motus, si hic nobiscum existentes absentia cognoscere possent. Ergo anima separata non cognoscit absentia; et sic ejus cognitio per localem distantiam impeditur.

3. Praeterea, omnis cognoscens rem sub hic et nunc, aliter cognoscit sub hic et nunc quae sunt hic et quae sunt alibi. Sed anima separata cognoscit sub hic et nunc, quia cognoscit singularia, ut dictum est. Ergo aliter cognoscit propinqua et remota; et sic idem est quod prius.

4. Praeterea, sicut est aliquid distans secundum tempus, ita est distans aliquid secundum locum. Sed anima separata non potest cognoscere distantia secundum tempus, ut puta futura: hoc enim solius Dei est, ut patet per id quod habetur Isa. 41, 23: *Annuntiate nobis quae ventura sunt, et dicemus quia dii estis.* Ergo nec distantia secundum locum potest cognoscere.

5. Praeterea, operatio non excedit substantiam operantis; unde Damascenus dicit (lib. 2, cap. 3), quod Angeli ibi sunt ubi operantur. Sed anima separata est in aliquo loco, cum ei locus corporalis pro receptaculo assignetur. Ergo operatio animae separatae non potest se extendere ultra locum illum; et sic ea quae sunt distantia secundum locum, cognoscere non potest.

Sed contra, sancti a damnatis distant maxime, etiam secundum locum. Sed damnati vident beatos, ut patet Luc 16, de divite, qui in tormentis positus Abraham et Lazarum vidit. Ergo localis distantia cognitionem animae separatae non impedit.

Praeterea, nulla operatio impeditur per loci distantiam, nisi sit situalis: quia propinquum et distans secundum locum, ad situm pertinere videntur. Sed anima separata non habet aliam cognitionem nisi intellectivam, cum potentiis sensitivis non utatur; intellectiva autem cognitio nullo modo est situalis, cum non fiat per corporea instrumenta. Ergo ad cognitionem animae separatae nihil loci propinquitas facit vel distantia.

Praeterea, lux intelligibilis est potentior quam lux aliqua sensibilis. Sed lux sensibilis solis non impeditur a sua operatione per aliquam localem distantiam, quia totum mundum illuminat. Ergo nec lux intelligibilis animae separatae impeditur a sua cognitione per distantiam aliquam corporalem.

Solutio. Respondeo dicendum, quod, sicut dictum est, quidam ponunt, quod anima separata cognoscat accipiendo a rebus: quod si verum esset, localis distantia proculdubio cognitionem animae separatae impediret, eo quod rerum sensibilium actiones non aequaliter se extendunt ad propinquum et distans, cum per propinqua in distantia moveantur; et sic in remotis virtus primi agentis paulatim deficit; et inde est quod non possumus sentire ea quae sunt procul a nobis. Sed si ponamus quod anima separata cognoscat per formas aliquas vel concreatas vel influxas a superioribus substantiis, non potest esse quod ejus cognitio per rei distantiam impediatur. Non enim per hujusmodi formas cognoscet in quantum res aliquid agant in animam, vel anima in res, ut sic medium corporale, per quod actio fiat, cognitionem impedire possit; sed cognitio praedicta perficitur ex hoc solo quod formae in anima existentes repraesentant res quae sunt extra animam; quas aequaliter repraesentant, sive sint propinquae, sive sint distantes; sicut imago Herculis aequaliter repraesentat Herculem, ubicumque sit Hercules: unde etiam potentiae cognoscitivae quae cognoscunt res per formas a rebus acceptas, dummodo non cognoscant solummodo dum accipiunt, aequaliter cognoscunt res distantes et propinquas; sicut intellectus noster in statu viae aequaliter cognoscit solem et lunam; et imaginatio aequaliter imaginatur hominem propinquum et distantem. Sed quia cognitio sensus perficitur in hoc ipso quod sensus a sensibili movetur; inde est quod sensitiva cognitio per localem distantiam impeditur. Si ergo cognitio animae separatae non fit per acceptionem formarum a rebus sensibilibus, ut supra positum est, nullo modo esse poterit ut ejus cognitionem localis distantia impediat.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis aliquae animae defunctorum in suis receptaculis existentes ea quae hic aguntur ignorent, non tamen hoc contingit propter localem distantiam, sed propter aliquam aliam causam, utpote quia afficiuntur vehementer ad ea quae in illis receptaculis patiuntur; vel etiam quia influentia superioris substantiae quamvis eas perficiat ad aliqua cognoscenda, non tamen ad omnia, sed ad illa tantum quae ei secundum modum suum competunt.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus frequenter utitur illa positione qua ponuntur daemo-

nes habere corpora sibi unita, sicut etiam in libello inducto apparet; quod si esset, tunc oporteret ponere eos corpus sensibile habere, et per sensus cognitionem a rebus accipere, et sic eorum cognitionem locali distantia impediri; unde non est simile de anima separata quae hoc modo non cognoscit.

Ad tertium dicendum, quod ratio illa recte procederet, si anima separata cognosceret ea quae sunt hic et nunc, accipiendo a rebus quae sunt hic et nunc, sicut in sensu accidit. Sed hoc dictum est esse falsum; unde ratio non sequitur.

Ad quartum dicendum, quod ea quae distant secundum tempus, scilicet futura, deficiunt ab esse: (1) eo quod esse rei mensuratur tempore. Unde cum res secundum hoc sint cognoscibiles quod habent esse, quia cognitiones sunt existentium, ut dicit Dionysius 1 cap. de div. Nom., futura ex seipsis sunt incognoscibilia. Sed distantia secundum locum non deficiunt ab esse; locus enim non mensurat esse rei, sed res existentes. Unde per hoc quod sunt distantes res, in seipsis nihil minus sunt cognoscibiles; possunt tamen esse minus cognoscibiles quo ad aliquos, qui in patiendo a rebus res ipsas cognoscunt; quod non est de anima separata.

Ad quintum dicendum, quod operatio, prout est accidens quoddam habens esse in subjecto, non extenditur ultra suum subjectum; sed prout comparatur ad objectum, sic ultra suum subjectum extenditur, sicut nunc per animam existentem in corpore cognoscimus ea quae in caelo sunt; et sic etiam nihil prohibet animam separatam distantia secundum locum cognoscere.

QUAESTIO II.

Deinde quaeritur de poenis damnatorum; et circa hoc quaeruntur quatuor: 1.° de poenis eorum quantum ad affectum eorum; 2.° quantum ad intellectum; 3.° quantum ad corpus; 4.° de poenis eorum per comparationem ad beatorum intuitum.

ARTICULUS PRIMUS.

Utrum omnis voluntas damnatorum sit mala. — (1 *p., quaest.* 64, *art.* 2; *et* 2 *contra Gent., cap.* 83.)

Ad primum sic proceditur. 1. Videtur quod non omnis voluntas damnatorum sit mala. Quia, ut dicit Dionysius, 4 cap. de divin. Nomin., daemones bonum et optimum concupiscunt, esse, vivere et intelligere. Cum ergo damnati homines non sint pejoris conditionis quam daemones, videtur quod et ipsi bonam voluntatem habere possint.

2. Praeterea, malum, ut dicit Dionysius (ubi sup.), est omnino involuntarium. Ergo si damnati aliquid volunt, illud volunt inquantum bonum, vel apparens bonum. Sed voluntas quae per se ordinatur ad bonum, est bona. Ergo damnati possunt habere voluntatem bonam.

3. Praeterea, aliqui erunt damnati qui in hoc mundo existentes aliquos virtutum habitus secum detulerunt, utpote gentiles, qui habent virtutes politicas. Sed ex habitibus virtutum elicitur laudabilis voluntatis actus. Ergo in aliquibus damnatis poterit esse laudabilis voluntas.

Sed contra, obstinata voluntas nunquam potest flecti nisi in malum. Sed damnati homines erunt obstinati, sicut et daemones. Ergo voluntas eorum nunquam poterit esse bona.

Praeterea, sicut se habet voluntas beatorum ad bonum, ita se habet voluntas damnatorum ad malum. Sed beati nunquam habent voluntatem malam. Ergo nec damnati habent aliquam voluntatem bonam.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod damnati nunquam poeniteant de malis quae fecerunt. Quia dicit Bernardus in Cantic. (implicite, serm. 55), quod damnatus semper vult iniquitatem quam fecit. Ergo nunquam de peccato commisso poenitet.

2. Praeterea, velle se non peccasse, est bona voluntas. Sed damnati non habebunt bonam voluntatem. Ergo damnati nunquam volent se non peccasse; et sic idem quod prius.

3. Praeterea, secundum Damascenum (lib. 2 de Fide orthod., cap. 4), hoc est hominibus mors quod Angelis casus. Sed Angeli voluntas post casum est invertibilis hoc modo, ut non possit recedere ab electione qua prius peccavit. Ergo et damnati non possunt poenitere de peccatis a se commissis.

4. Praeterea, major erit perversitas damnatorum in inferno quam peccatorum in hoc mundo. Sed peccatores aliqui in hoc mundo non poenitent de peccatis commissis, vel propter excaecationem mentis, sicut haeretici; vel propter obstinationem, sicut *qui laetantur cum male fecerint, et exultant in rebus pessimis,* ut dicitur Proverb. 2, 14. Ergo et damnati in inferno de peccatis non poenitebunt.

Sed contra, Sap. 5, 3, dicitur de damnatis: *Intra se poenitentiam agentes.*

Praeterea, Philosophus dicit in 9 Ethic. (cap. 4) quod poenitudine replentur pravi; mox enim tristantur de hoc quod prius delectati sunt. Ergo damnati, cum sint maxime pravi, magis poenitent.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod damnati recta ratione et deliberativa non possint velle se non esse. Augustinus enim dicit in lib. de lib. Arbit. (3, cap. 7): *Considera quantum bonum est esse, quod et beati et miseri volunt. Majus enim est esse, et esse miserum, quam omnino non esse.*

2. Praeterea, Augustinus ibidem (cap. 8) sic arguit. Praelectio supponit electionem. Sed non esse non est eligibile, cum non habeat apparentiam (1) boni, cum nihil sit. Ergo non esse non potest esse magis appetibile damnatis quam esse.

3. Praeterea, magis malum est magis fugiendum. Sed non esse est maximum malum, cum tollat totaliter bonum, eo quod nihil relinquit. Ergo non esse est magis fugiendum quam miserum esse; et sic idem quod prius.

Sed contra est quod dicitur Apocalyps. 9, 6: *In diebus illis desiderabunt homines mori, et fugiet mors ab eis.*

Praeterea, damnatorum miseria omnem hujus mundi miseriam excedit. Sed ad vitandam miseriam hujus mundi appetibile est aliquibus mori; unde dicitur Eccli. 41, 3: *O mors, quam bonum est judicium tuum homini indigenti, et qui minoratur viribus, deficit aetate, et cui de omnibus cura*

(1) *Al.* deficiunt ab eo quod etc.

(1) *Al.* appetentiam.

est, et incredibili, qui perdit sapientiam. Ergo multo fortius est damnatis appetibile non esse secundum rationem deliberatam.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod damnati in inferno non vellent esse aliquos damnatos qui non sunt damnati. Quia Luc. 16, dicitur de divite, quod rogabat pro fratribus suis, ne venirent in locum tormentorum. Ergo eadem ratione et damnati alii non vellent ad minus carnales suos amicos in inferno damnari.

2. Praeterea, affectiones inordinatae a damnatis non auferuntur. Sed aliqui damnati inordinate aliquos non damnatos dilexerunt. Ergo non vellent eorum malum, quod est esse damnatos.

3. Praeterea, damnati non desiderant augmentum suae poenae. Sed si plures damnarentur, major esset damnatorum poena; sicut etiam multiplicatio bonorum amplificat eorum gaudium. Ergo damnati non vellent salvatos damnari.

Sed contra est quod Isai. 14, super illud, *Surrexerunt de soliis*, dicit Glossa: *Solatium est malorum multos socios habere poenarum.*

Praeterea, in damnatis maxime regnat invidia. Ergo dolent de felicitate bonorum, et eorum damnationem appetunt.

QUAESTIUNCULA V.

Ulterius. 1. Videtur quod damnati non habeant odio Deum. Quia, ut dicit Dionysius, 4 capit. de divinis Nomin., omnibus diligibile est bonum et pulchrum, quod est omnis boni et pulchritudinis causa. Hoc autem Deus est. Ergo a nullo potest odio haberi.

2. Praeterea, nullus potest ipsam bonitatem odio habere, sicut nec ipsam malitiam velle; malum enim est omnino involuntarium, ut dicit Dionysius, 4 cap. de divin. Nom. Deus autem est bonitas ipsa. Ergo nullus potest Deum odio habere.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. 73, 23: *Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper.*

QUAESTIUNCULA VI.

Ulterius. 1. Videtur quod damnati demereantur. Damnati enim habent voluntatem malam, ut dicitur in littera. Sed per malam voluntatem quam hic habuerunt, demeruerunt. Ergo si ibi non demerentur, ex sua damnatione commodum reportant.

2. Praeterea, damnati sunt ejusdem conditionis cum daemonibus. Sed daemones demerentur post suum casum; unde serpenti, qui hominem ad peccandum induxit, est a Deo poena inflicta, ut dicitur Genes. 3. Ergo et damnati demerentur.

3. Praeterea, actus inordinatus ex libertate arbitrii procedens non excusatur quin sit demeritorius, etiam si aliqua necessitas adsit, cujus aliquis sit sibi causa; ebrius enim meretur duplices mulctationes, si ex ebrietate aliquod aliud peccatum (1) committat, ut dicitur in 3 Ethic. (cap. 7 vel 11). Sed ipsi damnati fuerunt sibi causa propriae obstinationis, per quam quamdam necessitatem patiuntur peccandi. Ergo cum eorum actus inordinatus ex libero arbitrio procedat, non excusatur a demerito.

Sed contra, poena contra culpam dividitur. Sed perversa voluntas in damnatis ex obstinatione procedit, quae est eorum poena. Ergo perversa voluntas in damnatis non est culpa, ut per eam demereantur.

Praeterea, post ultimum terminum non relinquitur aliquis motus sive profectus in bonum sive in malum. Sed damnati, maxime post diem judicii, ad ultimum terminum suae damnationis pervenient; quia tunc finem habebunt duae civitates, ut Augustinus dicit (super Psalm. 136, et Enchir., cap. 106). Ergo damnati post diem judicii perversa voluntate non demerebuntur; quia sic cresceret eorum damnatio.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod in damnatis potest duplex voluntas considerari; scilicet voluntas deliberativa, et voluntas naturalis. Naturalis quidem non est eis ex ipsis, sed ex auctore naturae, qui in natura hanc inclinationem posuit, quae naturalis voluntas dicitur: unde cum natura in eis remaneat, secundum hoc bona poterit in eis esse voluntas naturalis. Sed voluntas deliberativa est eis ex seipsis secundum quod in potestate eorum est inclinari per affectum ad hoc vel illud; et talis voluntas in eis est solum mala; et hoc ideo, quia sunt perfecte aversi a fine ultimo rectae voluntatis; nec aliqua voluntas potest esse bona nisi per ordinem ad finem praedictum; unde etiam si aliquod bonum velint, non tamen bene bonum volunt illud, ut ex hoc voluntas eorum bona dici possit.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Dionysii intelligitur de voluntate naturali quae est inclinatio naturae in aliquod bonum; sed tamen ista naturalis inclinatio per eorum malitiam corrumpitur, inquantum hoc bonum quod naturaliter desiderant, sub quibusdam malis circumstantiis appetunt.

Ad secundum dicendum, quod malum in quantum est malum non movet voluntatem, sed inquantum est aestimatum bonum; sed hoc ex eorum malitia procedit, ut id quod est malum, aestiment ut bonum; et ideo voluntas eorum est mala.

Ad tertium dicendum, quod habitus virtutum politicarum non remanent in anima separata, eo quod virtutes illae perficiunt solum in vita civili, quae non erunt post hanc vitam; si tamen remanerent, nunquam in actum exirent, quasi ligatae ex obstinatione mentis.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod poenitere de peccato est dupliciter. Uno modo per se, et alio modo per accidens. Per se quidem de peccato poenitet qui peccatum in eo quod est peccatum abominatur; per accidens vero qui illud odit ratione alicujus adjuncti, utpote poenae, vel alicujus hujusmodi. Mali igitur non poenitebunt per se loquendo, de peccatis, quia voluntas malitiae peccati in eis remanet; poenitebunt autem per accidens, inquantum affligentur de poena quam pro peccato sustinent.

Ad primum ergo dicendum, quod damnati iniquitatem volunt, sed poenam refugiunt; et sic per accidens de iniquitate commissa poenitent.

Ad secundum dicendum, quod velle se non peccasse propter turpitudinem iniquitatis, est bona voluntas; sed hoc non erit in damnatis.

Ad tertium dicendum, quod sine aliqua aver-

(1) *Al.* quis qui peccatum.

sione voluntatis continget quod damnati de peccatis poeniteant; quia non hoc refugient in peccatis quod prius appetiverunt, sed aliquid aliud, scilicet poenam.

Ad quartum dicendum, quod homines in hoc mundo, quantumcumque obstinati, per accidens de peccatis suis poenitent, si pro eis puniantur; quia hoc dicit Augustinus in lib. 83 Qq. (quaest. 36): *Videmus etiam ferocissimas bestias dolore poenarum a maximis voluptatibus abstinere.*

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod non esse dupliciter potest considerari. Uno modo secundum se: et sic nullo modo potest esse appetibile, cum non habeat aliquam rationem boni, sed sit pura boni privatio. Alio modo potest considerari inquantum est ablativum poenalis vel miserae vitae; et sic non esse accipit rationem boni. Carere enim malo est quoddam bonum, ut dicit Philosophus in 5 Ethic. (cap. 1 vel 2); et per hunc modum melius est damnatis non esse quam miseros esse. Unde Matth. 26, 24, dicitur: *Bonum erat ei, si natus non fuisset homo ille;* et Hier. 20, super illud, *Maledicta dies in qua natus sum etc.* dicit Glossa, Hieronymi, ibi: *Melius est non esse quam male esse:* Et secundum hoc damnati possunt praeligere non esse, secundum deliberativam rationem.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Augustini est intelligendum, quod non esse per se non est eligibile; sed per accidens eligibile est, inquantum scilicet est miseriae terminativum. Quod enim dicitur, quod esse et vivere ab omnibus appetitur naturaliter, non oportet hoc accipere quantum ad malam vitam et corruptam, et eam quae est in tristitiis, ut dicit Philosophus in 9 Ethic. (cap. 9 vel 11).

Ad secundum dicendum, quod non esse non est eligibile per se, sed per accidens tantum, ut dictum est.

Ad tertium dicendum, quod non esse, licet maxime sit malum inquantum privat esse, tamen est valde bonum inquantum privat miseriam, quae est maximum malorum; et sic non esse eligitur.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod sicut in beatis in patria erit perfectissima caritas, ita in damnatis erit perfectissimum odium; unde sicut sancti gaudebunt de omnibus bonis, ita etiam mali de omnibus bonis dolebunt; unde et felicitas sanctorum considerata eos maxime affligit; unde dicitur Isai. 26, 11: *Videant et confundantur zelantes populi, et ignis hostes eos devoret.* Unde vellent omnes bonos esse damnatos.

Ad primum ergo dicendum, quod tanta erit invidia in damnatis, quod etiam propinquorum gloriae invidebunt, cum ipsi sint in summa miseria; cum etiam in hac vita hoc accidat crescente invidia. Sed tamen minus invident propinquis quam aliis; et major esset eorum poena, si omnes propinqui damnarentur, et alii salvarentur, quam si aliqui de suis propinquis salvarentur; et exinde fuit quod dives petiit fratres suos a damnatione eripi; sciebat enim quod aliqui eriperentur; maluisset tamen fratres suos cum omnibus aliis damnari.

Ad secundum dicendum, quod dilectio quae non fundatur super honestum, facile rescinditur, et praecipue in malis hominibus, ut Philosophus dicit in 9 Ethic. (cap. 4 vel 5, et 13 vel 14): unde damnati non conservabunt amicitiam ad eos quos inordinate dilexerunt; sed in hoc voluntas eorum remanebit perversa, quod causam inordinatae dilectionis adhuc diligent.

Ad tertium dicendum, quod quamvis ex damnatorum multitudine poena singulorum augeatur, tamen tantum superexcrescet odium et invidia, quod eligerent torqueri magis cum multis quam minus soli.

Solutio V. Ad quintam quaestionem dicendum, quod affectus movetur ex bono vel malo apprehenso. Deus autem apprehenditur dupliciter; in se, sicut a beatis, qui eum per essentiam vident; et per effectus, sicut a nobis et damnatis. Ipse igitur in seipso, cum sit per essentiam bonitas, non potest alicui voluntati displicere; unde quicumque eum per essentiam videret, eum odio habere non posset. Sed effectuum ejus aliqui sunt voluntati repugnantes, inquantum contrariantur alicui volito; et secundum hoc aliquis non in seipso, sed ratione effectuum Deum odire potest; unde damnati Deum percipientes in effectu justitiae, qui est poena, eum odio habent, sicut et poenas quas sustinent.

Ad primum ergo dicendum, quod verbum Dionysii est intelligendum de appetitu naturali, qui tamen in damnatis pervertitur per illud quod additur ex deliberata voluntate, ut dictum est.

Ad secundum dicendum, quod ratio illa procederet, si damnati Deum in seipso conspicerent, inquantum est per essentiam bonus.

Solutio VI. Ad sextam quaestionem dicendum, quod de damnatis ante diem judicii et post distinguendum est. Omnes enim communiter confitentur, quod post diem judicii non erit aliquod meritum vel demeritum; et hoc ideo est, quia meritum vel demeritum ordinatur ad aliquod bonum vel malum ulterius consequendum; post diem autem judicii erit ultima consummatio bonorum et malorum, ita quod nihil erit addendum ulterius de bono vel malo. Unde bona voluntas in beatis non erit meritum, sed praemium; et mala voluntas non erit in damnatis demeritum, sed poena tantum. Operationes enim virtutis sunt praecipue in felicitate, et eorum contrariae sunt praecipue in miseria; ut dicitur in 1 Ethic. (cap. 10 vel 14). Sed ante diem judicii quidam dicunt et beatos mereri, et damnatos demereri. Sed hoc non potest esse respectu praemii essentialis vel poenae principalis, cum quantum ad hoc utrique ad terminum pervenerint; potest tamen hoc esse respectu praemii accidentalis vel poenae secundariae, quae possunt augeri usque ad diem judicii; et hoc praecipue in daemonibus vel Angelis bonis, quorum officio aliqui trahuntur ad salutem, ex quo bonorum Angelorum gaudium crescit; vel ad damnationem, ex quo crescit poena daemonum.

Ad primum igitur dicendum, quod hoc est summum incommodum ad summum malorum pervenisse, ex quo contingit damnatis quod demereri non possunt; unde patet quod ex peccato commodum non reportant.

Ad secundum dicendum, quod ad damnatorum hominum officium non pertinet alios ad damnationem pertrahere, sicut pertinet ad officium daemonum, ratione cujus demerentur quantum ad secundariam poenam.

Ad tertium dicendum, quod non propter hoc excusantur a demerito quia necessitatem peccandi habeant, sed quia ad summum malorum pervenerunt. Tamen necessitas peccandi cujus causa sumus,

excusat a culpa, inquantum est necessitas quaedam, quia omne peccatum oportet esse voluntarium: sed quod non excuset, hoc est inquantum a voluntate praecedente processit; et sic totum demeritum sequentis culpae videtur ad primam culpam pertinere.

ARTICULUS II.

Utrum damnati possint uti notitia quam in hoc mundo habuerunt.

Ad secundum sic proceditur. 1. Videtur quod damnati non possint uti notitia quam in hoc mundo habuerunt. In consideratione enim scientiae est maxima delectatio. Sed in eis nullam delectationem est ponere. Ergo non possunt uti scientia prius habita secundum aliquam considerationem.

2. Praeterea, damnati sunt in majoribus poenis quam sint aliquae poenae hujus mundi. Sed in hoc mundo dum aliquis est in maximis tormentis constitutus, non potest considerare aliquas intelligibiles conclusiones, abstractus a poenis quas patitur. Ergo multo minus in inferno.

3. Praeterea, damnati sunt subjecti tempori. Sed longitudo temporis est causa oblivionis, ut dicitur in 4 Physic. Ergo damnati obliviscentur eorum quae hic sciverunt.

Sed contra est quod dicitur Lucae 16, 25, diviti damnato: *Recordare quia recepisti bona in vita tua.* Ergo considerabunt ea quae hic sciverunt.

Praeterea, species intelligibiles in anima separata remanent, ut supra dictum est. Si igitur eis non uti possent, frustra remanerent in eis.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod cogitabunt aliquando de Deo. Quia non potest haberi odio actu nisi illud de quo cogitatur. Sed damnati Deum odio habebunt, ut in littera dicitur. Ergo de Deo aliquando cogitabunt.

2. Praeterea, damnati habebunt remorsum conscientiae. Sed conscientia patitur remorsum de actis contra Deum. Ergo de Deo aliquando cogitabunt.

Sed contra, perfectissima cogitatio hominis est quae cogitat de Deo. Sed damnati erunt in statu imperfectissimo. Ergo de Deo non cogitabunt.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod damnati gloriam beatorum non videant. Magis enim ab eis distat gloria beatorum quam ea quae in hoc mundo aguntur. Sed ipsi non vident quae circa nos aguntur; unde dicit Gregorius 12 Moral. (cap. 13 vel 14, super illud Job 14: *Sive fuerint nobiles filii ejus etc*): *Sicut hi qui adhuc vivi sunt, mortuorum animae quo loco habeantur, ignorant; ita mortui qui carnaliter vixerunt, vitam in carne positorum, qualiter post eos disponatur, ignorant.* Ergo multo minus possunt videre gloriam beatorum.

2. Praeterea, illud quod conceditur sanctis in hac vita pro magno munere, nunquam conceditur damnatis. Sed Paulo pro magno munere fuit concessum ut videret illam vitam qua sancti aeternaliter cum Deo vivunt, ut dicitur Corinth. 12, in Glossa. Ergo damnati sanctorum gloriam non videbunt.

Sed contra est quod dicitur Lucae 16, quod dives in tormentis positus vidit Abraham et Lazarum in sinu ejus.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod sicut propter perfectam sanctorum beatitudinem nihil erit in eis quod non sit gaudii materia, ita nihil erit in damnatis quod non sit eis materia et causa tristitiae; nec aliquid quod ad tristitiam pertinere possit, deerit, ut sit eorum miseria consummata. Consideratio ergo aliquorum notorum quantum ad aliquid inducit gaudium, vel ex parte cognoscibilium, inquantum diliguntur, vel ex parte ipsius cognitionis, inquantum est conveniens et perfecta. Potest etiam tristitiae esse ratio et ex parte cognoscibilium quae nata sunt contristare, et ex parte ipsius cognitionis, prout ejus imperfectio consideratur; utpote cum aliquis considerat se deficere in cognitione alicujus rei, cujus perfectionem appeteret. Sic ergo in damnatis erit actualis consideratio eorum quae prius sciverunt, ut materia tristitiae, non autem ut delectationis causa. Considerabunt enim et mala quae gesserunt, ex quibus damnati sunt, et bona dilecta quae amiserunt; et ex utroque torquebuntur. Similiter etiam torquebuntur de hoc quod considerabunt notitiam quam de rebus speculabilibus habuerunt, imperfectam esse, et amisisse summam perfectionem ejus quam potuerant adipisci.

Ad primum ergo dicendum, quod quamvis consideratio scientiae per se sit delectabilis, tamen ex aliquo accidente potest esse tristitiae causa, ut dictum est; et sic erit in damnatis.

Ad secundum dicendum, quod in hoc mundo anima conjungitur corruptibili corpori; unde per hoc quod corpus affligitur, consideratio animae impeditur: sed in futuro anima non ita trahetur ex corpore; sed quantumcumque corpus affligatur, tamen anima semper considerabit lucidissime illa quae ei possunt esse causa moeroris.

Ad tertium dicendum, quod tempus est causa oblivionis per accidens, inquantum motus, cujus est mensura, est causa transmutationis; sed post diem judicii non erit motus caeli, unde nec oblivio esse poterit ex quantacumque diuturnitate; sed ante diem judicii anima separata non mutatur a sua dispositione per motum.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod Deus potest considerari dupliciter. Uno modo secundum se, et secundum illud quod est ei proprium, scilicet esse totius bonitatis principium; et sic nullo modo a damnatis cogitabitur. Alio modo secundum aliquid quod est ei quasi accidentale in effectibus suis, utpote punire, vel aliquid hujusmodi: et secundum hoc consideratio de eo potest tristitiam inducere; et hoc modo damnati de eo cogitabunt.

Ad primum ergo dicendum, quod damnati, ut dictum est, non habent odio Deum nisi ratione punitionis et prohibitionis ejus; quod malae voluntati eorum consonat; unde non considerabunt eum nisi ut punitorem et prohibitorem.

Et per hoc patet solutio ad secundum: quia conscientia non remordet de peccato nisi inquantum est divino praecepto contraria.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum est, sicut in littera dicitur, quod damnati ante diem judicii videbunt beatos in gloria, non hoc modo quod gloria eorum qualis sit cognoscant; sed solum cognoscent eos esse in gloria quadam inaesti-

videbunt, et ex hoc turbabuntur, tum propter invidiam, dolentes de felicitate bonorum, tum propter hoc quod talem gloriam amiserunt; unde dicitur Sap. 5, 2, de impiis: *Videntes turbabuntur timore horribili.* Sed post diem judicii omnino beatorum visione privabuntur. Nec tamen ex hoc eorum poena minuetur, sed augebitur: quia memoriam habebunt gloriae beatorum quam in judicio viderunt, vel ante judicium; et hoc erit eis in tormentum: sed ulterius affligentur in hoc quod videbunt indignos se reputari etiam videre gloriam quam sancti merentur habere.

Ad primum ergo dicendum, quod ea quae in hac vita aguntur, non ita affligerent damnatos in inferno si viderentur, sicut sanctorum gloria inspecta; unde non ita ostenduntur damnatis ea quae hic aguntur, sicut sanctorum; quamvis etiam eorum quae hic aguntur ostendantur eis ea quae in eis tristitiam augere (1) possunt.

Ad secundum dicendum, quod Paulus inspexit vitam illam in qua sancti cum Deo vivunt, eam experiendo (2), et in futurum perfectius sperando; quae ratio non est de damnatis; et ideo non est simile.

ARTICULUS III.

Utrum damnati in inferno sola poena ignis affligantur.

Ad tertium sic proceditur. 1. Videtur quod damnati in inferno sola poena ignis affligantur. Quia Matth. 25, 4, ut eorum damnatio exprimatur, fit mentio solum de igne, cum dicitur: *Ite, maledicti, in ignem aeternum.*

2. Praeterea, sicut poena purgatorii debetur peccato veniali, ita poena inferni debetur mortali. Sed in purgatorio non dicitur esse nisi poena ignis, ut patet per hoc quod dicitur 1 Corinth. 3, 13: *Uniuscujusque opus quale sit, ignis probabit.* Ergo nec in inferno erit nisi ignis poena.

3. Praeterea, poenarum varietas refrigerium praestat, sicut calido cum transfertur ad frigidum. Sed nullum refrigerium est ponere in damnatis. Ergo non erunt diversae poenae, sed sola poena ignis.

Sed contra est quod dicitur in Psalm. 10, 7: *ignis, sulphur, et spiritus procellarum pars calicis eorum.*

Praeterea, Job 24, 19: *Transibunt ab aquis nivium ad calorem nimium.*

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod vermis quo affliguntur damnati, sit corporalis. Quia caro non potest affligi per vermem spiritualem. Sed caro damnatorum affligetur per vermem. Judith 16, 21: *Dabit ignem et vermes in carnes eorum;* et Eccli. 7, 19: *Vindicta carnis impii ignis et vermis.* Ergo vermis ille erit corporalis.

2. Praeterea, Augustinus dicit 21 de Civ. Dei (cap. 9): *Utrumque,* idest ignis et vermis, *poena erunt carnis;* et sic idem quod prius.

Sed contra est quod Augustinus dicit, 20 de Civitate Dei (cap. 22): *In poenis malorum inextinguibilis ignis et vivacissimus vermis ab aliis aliter atque aliter est expositus. Alii utrumque ad corpus, alii utrumque ad animam retulerunt; alii proprie ad corpus ignem, tropice ad animam vermem; quod esse credibilius videtur.*

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod fletus qui est in damnatis, erit corporalis. Quia Luc. 13, dicit quaedam Glossa, quod per fletum quem Dominus reprobis comminatur, potest probari vera corporum resurrectio; quod non esset, si fletus ille esset tantum spiritualis. Ergo etc.

2. Praeterea, tristitia quae est in poena, respondet delectationi quae fuit in culpa, secundum illud Apocal. 18, 7: *Quantum glorificavit se, et in deliciis fuit, tantum date illi tormentum et luctum.* Sed peccatores in culpa habuerunt delectationem et interiorem et exteriorem. Ergo habebunt fletum etiam exteriorem.

Sed contra, fletus corporalis fit per quamdam resolutionem lacrymarum. Sed a corporibus damnatorum non potest fieri perpetua resolutio, cum nihil in eis per cibum restauretur: omne enim finitum consumitur, si aliquid ab eo continue abstrahatur. Ergo in damnatis non erit corporalis fletus.

QUAESTIUNCULA IV.

Ulterius. 1. Videtur quod damnati non sint in tenebris corporalibus. Quia, ut dicit Gregorius in 9 lib. Moral. (cap. 48, vel 20, 19), super illud Job 10: *Sed sempiternus horror inhabitat,* « *quamvis ignis illic ad consolationem non luceat, tamen ut magis torqueat ad aliquid lucet: nam sequaces quos secum traxerunt de mundo reprobi, flamma illustrante visuri sunt* ». Ergo non erunt ibi tenebrae corporales.

2. Praeterea, damnati vident poenam suam: hoc enim est eis augmentum poenae. Sed nihil videtur sine lumine. Ergo non sunt tenebrae corporales.

3. Praeterea, damnati habebunt ibi potentiam visivam post corporum resumptionem. Sed frustra esset in eis, nisi viderent aliquid. Ergo cum nihil videatur nisi in lumine, videtur quod non sint omnino in tenebris.

Sed contra est quod dicitur Matth. 22, 13: *Ligatis pedibus et manibus projicite eum in tenebras exteriores;* super quo dicit Gregorius lib. 9 Mor., cap. 46 vel 38): *Si ignis ille lucem haberet, in tenebras exteriores nequaquam mitti diceretur.*

Praeterea, Basilius dicit super illud Psalm. 28: *Vox Domini intercidentis flammam ignis,* quod virtute Dei separabitur claritas ignis ab ejus virtute adustiva: ita quod claritas cedet in gaudium sanctorum, et ustivum ignis in tormentum damnatorum. Ergo damnati habebunt tenebras corporales.

Quaedam vero alia quae ad poenam damnatorum pertinent, determinata sunt supra, 44 dist.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod secundum Basilium (conc. 24, sive orat. 23, de futuro Judicio) in ultima mundi purgatione fiet quaedam separatio in elementis; ut quidquid est purgatum et nobile, remaneat superius ad gloriam beatorum; quidquid vero est ignobile et faeculentum, in inferno projiciatur ad poenam

(1) Al. agere.
(2) Al. reperiendo.

damnatorum; ut sicut omnis creatura Dei est beatis materia gaudii, ita damnatis ex omnibus creaturis tormentum accrescat, secundum illud Sap. 5, 21: *Pugnabit cum illo orbis terrarum contra insensatos.* Hoc etiam divinae justitiae competit, ut sicut ab uno recedentes per peccatum, in rebus materialibus (quae sunt multa et vana) finem suum constituerunt; ita etiam multipliciter affligantur, et ex multis.

Ad primum ergo dicendum, quod quia ignis est maxime afflictivus propter hoc quod abundat virtute activa; ideo nomine ignis omnis afflictio designatur ut sit vehemens.

Ad secundum dicendum, quod poena purgatorii non est principaliter ad affligendum, sed ad purgandum; unde per solum ignem fieri debet, qui habet maximam vim purgativam. Sed damnatorum poena non ordinatur ad purgandum; unde non est simile.

Ad tertium dicendum, quod damnati transibunt ex vehementissimo calore ad vehementissimum frigus, sine hoc quod in eis sit aliquod refrigerium: quia passio ab exterioribus non erit per transmutationem corporis a sua pristina naturali dispositione, ut contraria passio ad aequalitatem vel temperiem reducendo refrigerium causet, sicut accidit nunc; sed erit per actionem spiritualem, secundum quod sensibilia agunt per sensum, prout sentiuntur imprimendo formas illas secundum esse spirituale in organum, et non secundum esse materiale, ut supra, dist. 44, dictum est.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod sicut supra dictum est, dist. 48, post diem judicii in mundo innovato non remanebit aliquod animal vel aliquod corpus mixtum, nisi corpus hominis tantum, eo quod non habeat aliquem ordinem ad corruptionem, nec post illud tempus sit futura generatio et corruptio. Unde vermis qui in damnatis ponitur, non debet intelligi esse materialis, sed spiritualis, qui est conscientiae remorsus: qui dicitur vermis, inquantum oritur ex putredine peccati, et animam affligit, sicut corporalis vermis ex putredine ortus affligit pungendo.

Ad primum ergo dicendum, quod ipsae animae damnatorum dicuntur carnes eorum pro eo quod carni subjectae fuerunt. Vel potest dici quod etiam per vermem spiritualem caro affligetur, secundum quod passiones animae redundant in corpus; et hoc in futuro.

Ad secundum dicendum, quod Augustinus loquitur sub quadam comparatione: non enim vult simpliciter asserere quod ille vermis sit materialis; sed quod potius esset asserendum, ignem et vermem materialiter intelligi, quam quod utrumque spiritualiter tantum intelligatur; quia sic damnati nullam poenam corporalem sustinerent; ut patet seriem verborum ejus ibidem inspicienti.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod in fletu corporali duo inveniuntur: quorum unum est lacrymarum resolutio; et quantum ad hoc fletus corporalis in damnatis esse non potest: quia post diem judicii quiescente motu primi mobilis non erit aliqua generatio et corruptio, vel corporalis alteratio; in lacrymarum autem resolutione oportet esse illius humoris generationem qui per lacrymas distillat; unde quantum ad hoc corporalis fletus in damnatis esse non poterit. Aliud quod invenitur in corporali fletu, est quaedam commotio et perturbatio capitis et oculorum; et quantum ad hoc fletus in damnatis esse poterit post resurrectionem. Corpora enim damnatorum non solum ex exteriori affligentur, sed etiam ab interiori, secundum quod corpus immutatur ad passionem animae in bonum vel malum; et quantum ad hoc fletus carnis resurrectionem indicat, et respondet delectationi culpae quae fuit in anima et in corpore.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

Solutio IV. Ad quartam quaestionem dicendum, quod dispositio inferni talis erit quod maxime miseriae damnatorum competet; unde secundum hoc sunt ibi lux et tenebra, prout maxime spectant ad miseriam damnatorum. Ipsa autem visio secundum se est delectabilis; ut enim dicitur in 1 Metaph., sensus oculorum est maxime diligibilis, eo quod per ipsum plura cognoscimus. Sed per accidens contingit visionem esse afflictivam, inquantum videmus aliqua nobis nociva, vel nostrae voluntati repugnantia. Ideo et in inferno hoc modo debet esse locus dispositus ad videndum secundum lucem et tenebras, quod nihil ibi perspicue videatur, sed solummodo sub quadam umbrositate videantur illa quae afflictionem cordi ingerere possunt. Unde simpliciter loquendo, locus est tenebrosus, sed tamen ex divina dispositione est ibi aliquid luminis, quantum sufficit ad videndum illa quae animam torquere possunt: et ad hoc satis facit naturalis situs loci: quia in terrae medio, ubi infernus ponitur, non potest esse ignis nisi faeculentus et turbidus, et quasi fumosus. Quidam tamen tenebrarum harum causam assignant ex commassatione et compressione (1) corporum damnatorum, quae propter multitudinem ita replebunt locum inferni, quod nihil ibi de aere remanebit; et sic non erit ibi aliquid de diaphano quod possit esse subjectum lucis et tenebrae, nisi oculi damnatorum, qui erunt obtenebrati.

Et per hoc patet responsio ad objecta.

ARTICULUS IV.

Utrum beati qui erunt in patria, videant poenas damnatorum.

Ad quartum sic proceditur. 1. Videtur quod beati qui erunt in patria, non videant poenas damnatorum. Major enim est distantia damnatorum a beatis quam viatorum. Sed beati semper viatorum facta non vident; unde Isai. 43, 16: *Abraham nescivit vos*, dicit Glossa: *Nesciunt mortui, etiam sancti, quid faciunt vivi, etiam eorum filii.* Ergo multo minus vident poenam damnatorum.

2. Praeterea, perfectio visionis dependet a perfectione visibilis; unde Philosophus dicit in 10 Ethicor. (cap. 4 vel 6), quod perfectissima sensus operatio est sensus optime dispositi ad pulcherrimum sub sensu jacentium. Ergo e contrario turpitudo visibilis redundat in imperfectionem visionis. Sed nulla imperfectio erit in beatis. Ergo non videbunt miserias damnatorum, in quibus est summa turpitudo.

Sed contra est quod dicitur Isa. ult., 24: *Egredientur et videbunt cadavera virorum qui praevaricati sunt in me.* Glossa: *Electi egredientur intelligentia vel visione manifesta, ut ad laudem Dei magis accendantur.*

(1) *Al.* et impressione.

QUAESTIUNCULA II.

Ulterius. 1. Videtur quod beati miseriis damnatorum compatiantur. Compassio enim ex caritate procedit. Sed in beatis erit perfectissima caritas. Ergo maxime miseriis damnatorum compatientur.

2. Praeterea, beati nunquam erunt tantum elongati a passione quantum Deus est. Sed Deus quodammodo miseriis compatitur nostris, unde et misericors dicitur; et similiter Angeli. Ergo beati compatientur miseriis damnatorum.

Sed contra, quicumque alii compatitur, fit ejus miseriae quodammodo particeps. Sed beati non possunt esse participes alicujus miseriae. Ergo beati miseriis damnatorum non compatiuntur.

QUAESTIUNCULA III.

Ulterius. 1. Videtur quod beati non laetentur de poenis impiorum. Laetari enim de malo ad odium alterius pertinet. Sed in beatis nullum erit odium. Ergo non laetabuntur de miseriis damnatorum.

2. Praeterea, beati in patria erunt summe Deo conformes. Sed Deus non delectatur in poenis nostris. Ergo nec beati delectabuntur de poenis damnatorum.

3. Praeterea, illud quod est vituperabile in viatore, nullo modo cadit in comprehensorem. Sed in homine viatore est maxime vituperabile quod reficiatur aliorum poenis, et maxime commendabile ut de poenis doleat. Ergo beati nullo modo laetantur de poenis damnatorum.

Sed contra est quod in Psal. 57, 2, dicitur: *Laetabitur justus, cum viderit vindictam.*

Praeterea, Isai. ult. 24, dicitur: *Erunt usque ad satietatem visionis omni carni.* Satietas autem refectionem mentis designat. Ergo beati gaudebunt de poenis impiorum.

Solutio I. Respondeo dicendum ad primam quaestionem, quod a beatis nihil subtrahi debet quod ad perfectionem beatitudinis eorum pertineat. Unumquodque autem ex operatione contrarii magis cognoscitur; quia contraria juxta se posita magis elucescunt; et ideo, ut beatitudo sanctorum eis magis complaceat, et de ea uberiores gratias Deo agant, dantur eis ut poenam impiorum perfecte intueantur.

Ad primum ergo dicendum, quod Glossa illa loquitur de sanctis mortuis secundum impossibilitatem naturae: non enim oportet ut naturali cognitione cognoscant omnia quae erga vivos aguntur. Sed sancti qui sunt in patria, omnia clare cognoscunt quae aguntur et apud viatores et apud damnatos; unde Gregorius dicit, 12 lib. Moral. (cap. 13 vel 14), de animabus sanctis: *Sentiendum non est hoc* (scilicet quod Job dicit: *Sive nobiles fuerint filii ejus, sive ignobiles, nesciunt etc*): *quia qui intus habent Dei claritatem, nullo modo credendum est quod sit foris aliquid quod ignorent.*

Ad secundum dicendum, quod quamvis pulchritudo visibilis ad perfectionem faciat visionis, visibilis tamen turpitudo sine visionis imperfectione esse potest: species enim rerum in anima, per quas contraria cognoscuntur, non sunt contrariae; unde etiam Deus, qui perfectissimam cognitionem habet, omnia, pulchra et turpia, videt.

Solutio II. Ad secundam quaestionem dicendum, quod misericordia vel compassio potest inveniri in aliquo dupliciter: uno modo per modum passionis; alio modo per modum electionis. In beatis autem non erit aliqua passio in parte inferiori, nisi consequens electionem rationis; unde non erit in eis compassio vel misericordia, nisi secundum rationis electionem. Hoc autem modo ex electione misericordia vel compassio nascitur, prout scilicet aliquis vult malum alterius repelli; unde in illis quae non volumus secundum judicium rationis repelli, compassionem talem non habemus. Peccatores autem, quamdiu sunt in hoc mundo, in tali statu sunt quod sine praejudicio divinae justitiae possunt in beatitudinem transferri a statu miseriae et peccati; et ideo beatorum compassio ad eos locum habet et secundum electionem voluntatis, prout Deus, Angeli et beati eis compati dicuntur, eorum salutem volendo; et secundum compassionem, sicut compatiuntur eis homines boni in statu viae existentes. Sed in futuro non poterunt transferri a sua miseria; unde ad eorum miserias non poterit esse compassio secundum electionem rectam; et ideo beati qui erunt in gloria, nullam compassionem ad damnatos habebunt.

Ad primum ergo dicendum, quod caritas tunc est principium compassionis, quando possumus ex caritate velle remotionem malitiae alicujus; sed sancti ex caritate hoc velle non possunt de damnatis, cum divinae justitiae repugnet; unde ratio non sequitur.

Ad secundum dicendum, quod Deus dicitur esse misericors, inquantum subvenit ipsis quos secundum ordinem sapientiae et justitiae suae convenit a miseria liberari; non quod damnatorum misereatur, nisi forte puniendo citra condignum.

Solutio III. Ad tertiam quaestionem dicendum, quod aliquid potest esse materia gaudii dupliciter. Uno modo per se, scilicet quando de aliquo gaudetur inquantum hujusmodi; et sic sancti non laetabuntur de poenis impiorum. Alio modo per accidens, idest ratione alicujus adjuncti; et hoc modo sancti de poenis impiorum gaudebunt considerando in eis ordinem divinae justitiae, et suam liberationem, de qua gaudebunt; et sic divina justitia et sua liberatio erunt per se causa gaudii bonorum, sed poenae damnatorum per accidens.

Ad primum ergo dicendum, quod laetari de malo alterius inquantum hujusmodi, pertinet ad odium; non autem laetari de malo alterius ratione alicujus adjuncti. Sic autem aliquis quandoque de malo proprio laetatur, sicut cum aliquis gaudet de propriis afflictionibus, secundum quod prosunt ei ad meritum vitae. Jac. 1, 2: *Omne gaudium existimate, fratres mei, cum in tentationes varias incideritis.*

Ad secundum dicendum, quod quamvis non delectetur in poenis inquantum hujusmodi; delectatur tamen in eis inquantum sunt per suam justitiam ordinatae.

Ad tertium dicendum, quod in viatore non est laudabile quod delectetur de poenis aliorum secundum se: est tamen laudabile, si delectetur de eis inquantum habent aliquid annexum. Tamen alia ratio est de viatore et comprehensore; quia in viatore passiones frequenter insurgunt sine judicio rationis; et tamen tales passiones sunt interdum laudabiles, secundum quod bonam dispositionem mentis indicant; sicut patet de verecundia et mi-

sericordia et poenitentia de malo; sed in comprehensoribus non potest esse passio, nisi consequens judicium rationis.

Expositio textus.

Nec malis facultas peccandi esse poterit. Peccare hic accipitur, non quantum ad deordinationem (1) actus, sed quantum ad demeritum culpae.

Quid est enim esse penitus extra Deum nisi in summa caecitate? Extra Deum dicuntur esse reprobi, non quod ad eos providentia Dei non se extendat; sed quia in ipso non delectantur, nec eum considerant nisi ad suam tristitiam, et iterum mens eorum est totaliter a Deo aversa.

Ubi (2) *nullam lucem videbunt, cui confiteantur.* Non quod nullam veritatem cognoscant; sed quia cognitio veritatis non erit causa confessionis, sed magis tribulationis et odii.

Sed melius est dubitare de occultis etc. Non quod de hoc sit dubitandum an anima separata corporalem linguam habeat; sed quia nobis certus esse non potest status animae separatae.

Egredientur et videbunt cadavera impiorum etc. Egredientur non loco, sed intelligentia, ut Glossa dicit Isa. ult. Per cadavera vero, ut Augustinus dicit de Civ. Dei (lib. 20, cap. 21), *significatur evidens corporum poena; quamvis cadaver nisi caro exanimis non soleat nuncupari. Illa vero animata erunt corpora; alioquin nulla poterunt sentire tormenta. Nisi quia forte mortuorum erunt corpora, idest eorum qui in secundam cadent mortem; ideo non absurde hic cadavera dici possunt; unde est et illud ab eodem Propheta dictum, quod jam supra posuit: Terra vero impiorum cadet;* Isai. 26, 19, ubi nos habemus: *Terram gigantum detrahes in ruinam. Quis autem non videat a cadendo esse appellata cadavera?*

Haec de pedibus sedentis... commemorasse sufficiat. Hic magister in fine operis tangit visionem quamdam Isaiae, ut dicitur Isai. 6, 1: Vidit enim Deum *sedentem super solium excelsum et elevatum; et plena erat domus majestate ejus; et ea quae sub ipso erant, replebant templum; et Seraphim stabant subter illud, sex alae uni, et sex alae alteri: duabus velabant faciem ejus, et duabus velabant pedes ejus, et duobus volabant;* quae quidem visio a Hieronymo allegorice exponitur, volente per sedentem super solium excelsum, Christum significari; per solium autem excelsum et elevatum significari Angelos, in quibus Deus sedet, ut dicitur in Psalm. 9, 1: *Qui sedet super Cherubim*; per domum autem superiorem, Ecclesiam triumphantem, quae Dei majestate impletur; per templum vero inferius, Ecclesiam militantem, quae inferioribus donis perficitur, nec videt divinae essentiae majestatem. Sed Dionysius per sedentem in solio dicit significari ipsum Deum; per solium autem excelsum, ipsam eminentiam divinae naturae; per domum vero superiorem, creaturas excellentiores Deo magis propinquas, quae ejus majestatem plenius repraesentant; per templum vero inferius, inferiores creaturas, scilicet corporales, quae in inferiori mundo divinam participant bonitatem. Hujusmodi autem sedentis super thronum facies ipsam divinam essentiam designat, et ea quae in aeternitate fuerunt ante mundi constitutionem; per pedes vero, ea quae post mundum erunt in gloria beatorum, et in poenis damnatorum; per media vero, ea quae cursu temporis medio aguntur. Seraphim ergo faciem et pedes sedentis super thronum velare dicuntur, quia mysteria aeternae Deitatis et futurae beatitudinis et miseriae nobis ad plenum non revelant; sed duabus alis volabant, quia de his quae in medio tempore aguntur, nos, quantum opus est, Angelorum ministerio instruimur, inter quos Seraphim primatum tenent. Volatus ergo eorum, processum revelationis eorum in nos demonstrat, quem etiam rectum motum ipsorum Dionysius nominat in 4 cap. de div. Nom. Magister ergo in hoc libro exorsus a Deo, idest incipiens a facie sedentis super thronum, idest ab ipsa Trinitate Divinitatis, de qua in 1 lib. egit, procedens per media, quae dum durat mundus aguntur, ut sunt creaturae, et peccata, de quibus egit in 2 lib.; vel reparatio (1), et virtutes, de quibus egit in 3, et ecclesiastica sacramenta, de quibus egit in prima parte 4, duce Christo, qui est via, pervenit usque ad pedes, idest usque ad ea quae in fine mundi et etiam postmodum agentur, sicut est resurrectio corporum, punitio damnatorum, et gloria beatorum, quae in Dei visione consistit; ut sic a Deo incipiens ejus doctrina, etiam terminetur in Deo, qui est principium a quo omnia, et finis ad quem omnia ordinantur; cui est honor et gloria in saecula saeculorum. Amen.

(1) *Al.* ad ordinationem.
(2) Tertius: *Et nullam Dei lucem etc.*

(1) *Al.* ut reparator.

EXPLICIT COMMENTUM IN IV. LIBROS SENTENTIARUM

PETRI LOMBARDI

J. BERNARDI MARIAE DE RUBEIS

ORDINIS PRAEDICATORUM

DISSERTATIONES

DISSERTATIO I.

DE COMMENTARIO SANCTI THOMAE IN QUATUOR SENTENTIARUM LIBROS, EJUSQUE EDITIONUM INTEGRITATE: DEQUE ALIO COMMENTARIO INCEPTO, QUI PERIIT, AB EO QUI EDITUS EST, LONGE DIVERSO.

CAPUT PRIMUM.

De Commentario Sancti Thomae in Quatuor Sententiarum libros, Veterum testimonium ac judicium. Studiorum ratio in Academia Parisiensi. Itemque gradus, ac mos invectus, ut Petri Lombardi sententiae explanarentur.

I. Inter Opera Theologica, quae Sanctus Thomas bene multa elucubravit, primum tenent locum, temporis ordine servato, Commentarii *in quatuor Sententiarum libros.* De hoc opere ejusdemque Auctore judicium accipe quod proferunt Veteres. Ptolomaeus Lucensis, lib. 22 Histor. Eccles. capite 21, sic habet: *Post hoc* (post traditas nempe *Coloniae, ubi multo tempore fuit,* sacras litteras) *vadit Parisios* Thomas. *Annorum XXV erat, cum primum venit Parisios, ubi infra trigesimum annum Sententias legit: et Conventum in Theologia, sive Licentiam recepit. Infra autem Magisterium, quatuor libros fecit super Sententias: videlicet primum, secundum, tertium, et quartum.* Involutum implexumque et obscurum locum, quod attinet ad ipsius Aquinatis aetatem ejusque temporis vices in Academia Parisiensi, inferius declaramus.

Guillelmi de Tocco in Vita, Capite 3, num. 15, apud Bollandi Continuatores, haec verba sunt, hoc elogium: *Scripsit,* inquientis, *in Bacellaria, et in principio sui Magisterii, super quatuor libros Sententiarum: opus stylo disertum, intellectu profundum, opertum intelligentia, et novis articulis dilatatum: ad quarum determinationum rationem .... humanas scientias, quasi ancillas ad arcem divinae Sapientiae, in obsequium adduxit.* Vocem illam, *Bacellaria,* intellige Academicum eorum gradum, qui, cum Theologiae candidati essent, ad Theologicum cursum, Sententiarum explanatione, percurrendum admittebantur: de quo infra latiore calamo.

Accedunt probatissimi testes alii, Nicolaus Trivetus: *Super libros Sententiarum quatuor,* inquiens, *scriptum fecit.* Joannes de Columna: *Scripsit super quatuor libros Sententiarum: cui* (Operi) *non invenitur adhuc simile, cum plures alii post eum scripserint.* Bartholomaeus Logotheta: *Quatuor libros super Sententias.* Bernardus Guidonis: *Scripsit etiam super quatuor libros Sententiarum Scripta quatuor: primum videlicet, et secundum, et tertium, et quartum: opus siquidem stylo disertum, intellectu profundum, intelligentia clarum, et novis articulis dilatatum.*

Hocce Commentariorum opus, quos in Gymnasio nostro Parisiensi dictavit e suggestu, proprioque stylo in scripta relegit Aquinas, quam magno florentissima in illa Academia habitum fuerit in pretio, satis testantur elogia, quae testes adhibiti proferunt, Guillelmus de Tocco, Joannes de Columna, Bernardus Guidonis. Bibliographi quem primo loco memoravimus, haec insuper verba sunt loco citato: *Factus autem Bacellareus, cum coepisset legendo effundere quae taciturnitate deliberaverat occultare; Deus tantam ei infudit scientiam, et in labiis ejus tanta divinitus est effusa doctrina, ut omnes etiam Magistros videretur excedere, et claritate doctrinae Scholares plus ceteris ad amorem scientiae provocare. Erat enim novos in sua lectione movens articulos, novum modum et clarum determinandi inveniens, et novas reducens in determinationibus rationes.* Laudem omnem verba denique superant Alexandri IV. Summi Pontificis, quae in Litteris anno 1256, die 3 Martii, ad Universitatis Parisiensis Cancellarium datis habentur: *Delectabile est nobis auditu percipere, quod Dilecto filio Fratri Thomae de Aquino Ordinis Praedicatorum, Viro utique nobilitate generis et morum honestate conspicuo, ac thesaurum litteralis Scientiae per Dei gratiam assecuto etc.* Quae sine dubio magnam nominis famam litterarumque peritiam luculentissime significant, qua praecedentibus annis legerat ille in Parisiensi Gymnasio *Magistri Sententias,* easque explanaverat.

II. Hanc praestitam Parisiis ab Aquinate operam pro dignitate ut illustremus, vigentem studiorum rationem in Nobilissima Academia, florentes etiam scholas nostras, Candidatorum sacrae Theologiae varios gradus, orta dissidia, eademque composita, paullo fusiore enarrare liceat sermone. Ptolomaei Lucensis verba superius allata jam repeto. *Post hoc,* inquit ille (postquam scilicet *multo tempore Coloniae fuit Aquinas*) *vadit Parisios. Annorum 25 erat, cum primum venit Parisios: ubi infra trigesimum annum Sententias legit.* Accuratioribus chronographiae calculis non consentiunt anni illi aetatis Thomae, quos *quinque et viginti* numerat Ptolomaeus. Carcere namque eductus, quo ipsum

fere biennio tenuere inclusum irati fratres ejus, post Parisinum iter, Coloniam missus est, sub disciplina Alberti Magni erudiendus: quod accidisse cadente an. 1244 docet Echardus, vel etiam incepto anno insequente 1245 haud levi conjectura nos confecimus in nostra adversus Benedictinum Monachatum ejus Dissertatione. Eodem anno 1245 circa mensem Octobrem, quo fieri Scholarum instauratio consueverat, Parisios venit, Theologicam doctrinam accepturus ab eodem Alberto, qui ad legendum *Sententias* in Parisiensi Gymnasio nostro designatus fuerat. Completo post triennium cursu, ut moris erat, Coloniam anno 1248 ambo remigravere: novum ibi studium generale recturus Albertus, qui lauream Doctoralem Parisiensem receperat: in eoque Philosophiam, sacram Scripturam, et Sententias sub ipso Magistro Alberto explanaturus Thomas. Hisce muneribus qui fungebantur, appellari *Magistri Studentum* solebant, ac *Lectores*, sive *Biblici* sive *Cursores*, sive *Theologiae secundarii*. Haec vero diutum est illa mora, quam *Coloniae* traxisse Thomam, adnotat Ptolomaeus, praedicta scilicet explentem munera ad annum usque 1252.

Magnam ipse cum sibi de litterarum peritia famam comparasset, ad gradus percurrendos in Academia Parisiensi illum designavit, Magistro Alberto incentore, Joannes Theutonicus Generalis totius Ordinis Magister. Rem narrat Guillelmus de Tocco: *Post haec autem cum Frater Thomas sic mirabiliter in scientia et vita proficeret* (sacras Coloniae litteras tradendo) *et Magistro Alberto ex commissione B. P. F. Joannis* (Theutonici) *Magistri Ordinis incumberet, ut Parisiensi studio de Bacelario provideret: Magister praedicti sui discipuli* (Aquinatis, qui munere secundarii sub ipso in Gymnasio Coloniensi Theologiae lectoris fungebatur) *providens velocem in doctrina profectum, suasit per litteras Magistro Ordinis, ut dictum Fratrem Thomam Parisios mitteret. Quem cum non duceret acceptandum, ignorans ejus sufficientiam: suasu Hugonis Cardinalis, cui erat de ipso per litteras intimatum, praedictus Magister ipsum in Bacelarium Parisiensem acceptavit; scribens ei, ut statim Parisios se conferret, et ad legendum Sententias se pararet.* Datae sine dubio ad Aquinatem praedictae litterae fuerunt ante diem 4 Novembris anni 1252 qua vita mortali Joannes functus est.

Itaque *annorum vigintiquinque erat* (Ptolomaei Lucensis verba sunt) *cum primum venit Parisios: ubi infra trigesimum annum Sententias legit.* Illa verba , *cum primum venit Parisios* , cave , ne absolute et universim accipias: jam enim Parisios ipse venerat anno 1244 cadente, vel ineunte 1245, inde profecturus Coloniam, ut litteris operam daret sub Alberto Magno: iterumque eodem anno 1245, ad finem vergente in amplissimam urbem remigravit, Theologiae cursum sub laudati Alberti disciplina completurus. Adventum ejus in urbem Parisiensem vocat *primum* Ptolomaeus: cum primo nempe illuc missus est ad publice legendum docendumque sacras litteras, gradusque Academicos percurrendos. Annos aetatis ejus cum numerat *quinque et viginti*, praeconceptae inhaeret sententiae de Thomae aetate annorum *octo et quadraginta*, cum anno Christi 1274 ad caelitum gloriam evolavit; qua posita chronographia, calculos accurate si subducas, *annos vigintiquinque*, eosdemque completos, natus esse debuit, cum anno Christi 1252 ad finem vergente *Parisios venit*. Sed annum vigesimum septimum jam tunc egisse Thomam, alibi probabiliore conjectura confecimus: quam ejus aetatem notula quaedam confirmat, quae legitur in vetusto Codice Bibliothecae SS. Joannis et Pauli, ubi *Chronicon Breve Capitulorum Generalium* continetur: ad Annum quippe 1251 quo Metis Generale Capitulum celebratum fuit, haec habentur: *Circa istum annum S. Thomas fuit factus Bachallarius Parisius ad mandatum hujus Magistri* (Joannis Theutonici): *et erat S. Thomas tunc aetatis jam annorum* XXVII: quod ego monumentum debeo humanissimo viro, Dominico Mariae Berardello, ejusdem Coenobii alumno, et Bibliothecario. Sed haec luculentioribus argumentis firmanda inferius est aetatis Thomae chronotaxis.

Florebant aevo isto Scholae Parisienses. Celeberrimo Academicorum coetui aggregati fuerant nostrates: duaeque patebant in Coenobio Sanjacobaeo Theologicae Scholae. Erecta prima fuit anno 1228 quam primus rexit Joannes Ægidius Anglus: patuitque altera post annum 1231: ut scilicet quemadmodum Franciae sodales in priore excolebantur, ita externarum Provinciarum alumni doctrina Facultatis Parisiensis imbuti in altera, eam copiose apud nationes suas refunderent. Hinc privatas distingue Scholas in Coenobiis, ac publicas, quas loci Universitas adprobaverat: privatosque Lectores distingue, ac publice legentes, qui gradus percurrebant, ut Academicorum denique coetui adscriberentur. Hinc etiam factum, ut qui sacras litteras in privatis scholis tradiderunt, Academicos postea gradus percurrendos aggrederentur; quive post emensos gradus illos laurea doctorali donabantur, privatas in Coenobiis regerent scholas, tironesque sodales Philosophicis ac Theologicis doctrinis imbuerent. Doctissimum Echardum consule in Elogiis Joannis Ægidii, Alberti Magni, et Sancti Thomae.

Post plura idoneitatis specimina, quae suis in Provinciis ac gymnasiis edebant Fratres extranei, postque similes litterarios agones, quos intranei subire debebant, ad gradus promovebantur, qui plures erant. *Lectoris Biblici* primus vocabatur: quem et *Baccalaureum cursorem Bibliorum* appellabant. Magisterii stadium proprie dictum sequebatur, integro conclusum triennio. Qui Biblia explanaverat, primo hujusce triennii anno *Baccalaureus Sententiarius*, vel *Sententiarum* evadebat: cujus munus erat, *Sententias* Petri Lombardi legere in alicujus Magistri Schola. Hoc est, Scholam quamlibet regebat Magister: in ejusdemque Magistri Schola, ejusque sub regimine, explanare Sententias tenebatur Baccalaureus, ad Magisterium promovendus. De *Baccalaurei* etymo Ducangium consule in Glossario mediae et infimae latinitatis.

Anno primo expleto, Sanjacobaei Coenobii Prior, ac Magistri actu legentes Cancellario Universitatis offerebant Baccalaureum, juramento adserentes, pro digno illum se habere, qui *Licentiam* acciperet: cui videlicet facultas docendi fieret, tamquam Magistro. Accepta licentia, principium solemne in Aula Episcopali habendum fuerat, adstante Sacrae Theologiae Magistrorum omnium conventu: idque dici propterea consueverat, *Aulam suam habere*, vel *Conventum in Theologia recipere.* Hinc rude donatus ille, declaratusque Magister, pergebat anno altero explanare *Sententias* in Schola tunc sua: quam ipse videlicet regebat, tamquam Magister. Tertio demum adhuc

anno scholam moderabatur, quaestiones quasdam pro libito pertractando, generales habendo disputationes, vel respondendo *de Quodlibetis*, ut inquiebant: simulque in schola sua Baccalaureum habebat, sub suo ductu legentem *Sententias*, cui in fine anni de peritia et idoneitate testimonium reddebat, ipsumque licentiandum pro more praesentabat. Emenso triennio *Magister emeritus* habebatur: regebatque deinceps privatas Coenobiorum Scholas, Sacrae Facultatis Parisiensis doctrinam traditurus; iterumque ad ipsas publicas Parisienses scholas regendas, non raro pro meritorum praestantia advocabatur, ut infra dicendum de Aquinate. Haec compendio collecta, latiore sermone locis citatis enarrat laudatus Echardus.

III. De gradibus Academicis, quos memoravimus, ac vocant *Baccalaureatum*, *Licentiam*, et *Doctoratum*, eorumque nominibus ac etymo agit Ducangius. Eorumdem institutionem referunt Scriptores ad Gratianum qui sacros Canones in Corpus unum collegit: diciturque Eugenius Papa III. illos adprobasse, ac ornasse privilegiis, ut hocce specioso titulo ad jus Canonicum addiscendum juvenes excitarentur. Communis etiam fert opinio, Petrum Lombardum, Gratiani imitatione, Parisiis in Theologicae disciplinae cursum eos invexisse.

Erat is natione Italus et Insuber, patria Novariensis. Bononiae studiis operam dedit. Litterarum amore vehementer accensus, ut scientiarum supellectilem augeret, in Galliam, et Parisios demum, ubi florentissimae patebant Scholae, se contulit. Adeo sacris in litteris profecit, ut ipse docendi magisterium, consentientibus Academicis, sibi sumpserit, eoque in munere magnam laudem comparaverit. Universam Theologiam, qua late patet, in summam contraxit, libris quatuor comprehensam, divinorum eloquiorum et sanctorum Patrum sententiis contextam. Hinc *libri Sententiarum* dicti sunt: ipseque *Magistri Sententiarum* nomen promeruit. Quo in opere concinnando, plagii a quibusdam accusatum Lombardum egregie vindicat Casimirus Oudinus. Id attamen genus opera, quae sententias decerptas ex Patribus, certumque in ordinem digestas complectantur, remotiore etiam aevo prodisse, constat: cujusmodi certe nemo ignorat confecta fuisse ab Isidoro Hispalensi, Leontio Cyprio, Joanne Damasceno, aliisque. Itemque exemplo suo Petrus Abaelardus praeivit Lombardo, *Sententiarum libris* ab ipso editis: eodemque pariter aevo, *Sententias* compilarunt non pauci, Simon Tornacensis, Petrus Pictaviensis, Gilbertus Porretanus, et alii. At Lombardi nostri denique opus maximam prae caeteris celebritatem obtinuit: mosque invaluit, ut in Parisina Academia, ceterisque Theologorum gymnasiis, ejus *libri Sententiarum* legerentur, ac editis illustrarentur Commentariis. Hinc vero factum, ut fere innumera in eosdem libros volumina commentariorum prodierint, quos Baccalaurei in Theologico stadio scribere tenebantur, perficiebantque Magistri effecti. Infulas Ecclesiae Parisiensis anno 1159 obtinuit Lombardus: quas brevi tempore gestavit, insequente anno 1160, fato communi sublatus. Non omnes Viri clarissimi sententias Theologicas receptas esse, pluresque consono Theologorum calculo explosas, docet index, quem in calce libri *Sententiarum* quarti editiones exhibent. Naevos omnes ad quatuordecim capita revocat S. Antoninus in Summa, Part. 4, Titulo 11, capite 8.

Sed hanc *Sententiarum Petri Lombardi* lectionem seu explanationem, quae in scholis a Baccalaureis et Magistris coram audientibus habebatur, non ita accipiendam esse animadverto, ac si scripta sua ex quaternione auditoribus discipulisque traderent ipsi, ac dictarent. Morem alium apud veteres illos vigentem pandit saepe laudatus Echardus. Lectiones videlicet suas, jam summo studio prius compositas, memoriae mandatas proferebant e suggestu: easque excipiebant ex ore dicentis redigebantque in scripta, qui celeri ad scribendum inter auditores manu valebant. Haec porro scripto excepta opera, dicebantur *Reportata*: quibus, utpote frequentius imperfectis, fides non habebatur, donec ab Auctore diligentius recognita, ac serio emendata fuissent. Id genus Scripta, ex ore divi Thomae dicentis e suggestu excepta ab aliis, ab eodemque postmodum correcta et adprobata, hactenus non pauca memoravimus. Mos denique ille invaluit, ut quae in quaternione scripserant Baccalaurei, vel Magistri, ea legendo traderent auditoribus: ejusdemque moris in Academia Parisiensi tempus notat Echardus annum 1452. Cave tamen, Commentarios de quibus agimus, *Reportatos* ab aliis existimes. Ipsos confecit, proprioque stylo scripsit Aquinas, ante Magisterium inchoatos, completosque post lauream receptam Doctoratus.

CAPUT II.

Dissidium ortum contra Fratres Praedicatores aliosque Mendicantium Ordines in Academia Parisiensi: compositumque. Commentarii ab Aquinate in Sententias elucubrati tempus.

Ad *Sententias* explanandas in Parisiensibus Sanjacobaei Coenobii Scholis designatus Aquinas a Joanne Teutonico Ordinis Magistro, partes implere coepit suas anno 1252 quo Lectorem seu Baccalaureum *Biblicum* egit. Insequente anno 1253 in consueta studiorum instauratione, Baccalaureus *Sententiarum* effectus, explanationem *Sententiarum* Petri Lombardi aggressus in Schola Fratris Eliae Bruneti Petragoricensis, qui secundum Magisterii gradum decurrebat. Ait vero Ptolomaeus de Luca: *Venit Parisios* Thomas, *ubi infra trigesimum annum Sententias legit, et Conventum in Theologia sive Licentiam recepit. Infra autem Magisterium quatuor Libros fecit super Sententias.* Quo loco historiam detruncat ille: reticetque dissidia, quae tunc temporis eruperant. Res ita se habuit. Danda pro more Aquinati *licentia* fuerat anno 1254 in Scholarum instauratione, ut pro secundo ineunte stadii Theologici anno *Sententias*, tamquam Magister, legere et explanare pergeret. Quominus vero *conventum* ipse in *Theologia reciperet*, suumque *principium solemne in Aula Episcopali haberet* coram omnibus Academiae Magistris, orta dissidia fecerunt.

Praecedente anno 1253 tempore Quadragesimae, turbae ab eisdem Academicis motae jam fuerant contra Fratres Praedicatores, ac si legibus Academiae subesse nollent: ejectique sunt gradu suo. Bonus homo Brito, et Elias Brunetus, tametsi *aulam suam* habuissent, regerentque Scholas tamquam Magistri, ille intraneam, extraneam iste: adeoque Hugoni Merensi, qui Sententias legerat in schola Bonhominis, eodem anno 1253 denegata licentia, ac etiam Thomae Aquinati anno insequente 1254.

Dissidium auxit editus a Guillelmo de Sancto

Amore libellus contra Fratres Praedicatores, aliosque Mendicantium Ordines, inscriptus: *De periculis novissimorum temporum.* Is erat ob soli natalis Oppido apud Sequanos nuncupatus *de Sancto Amore*, Canonicus Bellovacensis in Sacra Parisiensi Facultate Doctor Theologus. In ejus Operum editione Parisina anni 1632 dicitur *e celeberrima Domo Sorbonica;* quod oppido falsum notat Carolus Duplessis Dargentré, Sorbonicus Doctor, et Episcopus Tutelensis, Tomo I. de Novissimis erroribus; propterea quod in Sacra Facultate Magisterium jam obtinuisset Guillelmus: *antequam Sorbonicae Domus fundamenta jacta essent.* Erectum quippe Sorbonicum gymnasium anno 1252 refert Echardus in Elogio Joannis Ægidii: illudque dignum addit animadversione, Scholas plures diversis in locis aevo illo patuisse Parisiis, saeculares alias, alias intra Coenobia Regularium, quibus Universitas Parisiensis coalescebat: maximeque celebritate et vetustate floruisse Scholam Ecclesiae, seu Claustri Ecclesiae Episcopalis, quam tres ejusdem Canonici, vel ab iis instituti Magistri regebant. Joannem Launojum consule De Scholis celebrioribus, Capite 59, Articulo 5.

Guillelmo pervicaci viro adhaerebant Odo de Duaco, Nicolaus Decanus de Barro super Albam, Christianus Bellovacensis, aliique Magistri: factoque agmine, ex Academiae gremio Fratres Praedicatores, aliosque Mendicantes, pelli curabant totis viribus. Extingui sub Innocentio Papa IV. exorta lis non potuit: eademque delata ad Alexandrum IV. anno 1254 electum coronatumque, cum libello Guillelmi de Santo-Amore. Plures hac de re quas idem Summus Pontifex edidit constitutiones, prostant Tomo I. Bullarii Ordinis Praedicatorum, egregiis illustratae notis ab Doctissimo Viro, Antonino Bremond. Ex his integram ac sinceram hujusce dissidii concinnari historiam, ac saepe non integrae fidei redargui ac revinci Bullaeum posse, qui Parisiensis Universitatis Historiam scripsit, verissime laudatus Bremondus animadvertit.

Suas interea lectiones publice prosequebatur Sanctus Thomas, ipsumque initio anni 1256, qui tertius inceptus Magisterii annus esse debuerat, *licentiam* obtinuisse ab Cancellario, dubitare non sinunt Alexandri IV. litterae ad ipsum datae V. *Idus Martii, Pontificatus anno secundo*, vulgaris aerae 1256, stylo novo. Verba sunt: « Delectabile nobis est auditu percipere, quod te in his promptum reddis et vigilem, quae pietatem continent, vel sapiunt honestatem, prout patenter agnoscitur: quod Dilecto Filio *Fratri Thomae de Aquino* Ordinis Praedicatorum, Viro utique nobilitate generis et morum honestate conspicuo, ac thesaurum litteralis scientiae per Dei gratiam asseculo, dedisti *licentiam* in Theologica Facultate docendi, priusquam illuc nostrae litterae pervenirent, quas tibi super hoc specialiter mittebamus. Quia vero condecens est, ut hujusmodi negotium, a te laudabiliter inchoatum, festinum habeat exitum et felicem; devotionem tuam attente rogandum duximus et monendam, per Apostolica tibi scripta mandantes: quatenus eumdem Fratrem in praedicta Facultate cito facias *regiminis habere principium.* » Habita scilicet *licentia*, opus deinde erat, ut in Aula Episcopali *solemne sui regiminis principium* coram Magistris haberet, qui munere Baccalaurei functus, ad *Sententias* legendas, tamquam Magister, promovebatur. Non habitum ab Aquinate hocce regiminis principium, quamplurimis repugnantibus Academicis, quos in partem traxerat Guillelmus de Sancto-Amore, discimus ex ejusdem summi Pontificis Bulla, *Anagniae* data 15 *Kal. Julii* (die 17 Junii) *Pontificatus anno secundo* (Christi 1256), ubi haec habentur: *Quid plura? Praedicti Magistri et Scholares hujusmodi concordiam, stimulis discordiae circumscriptam* (quam bono pacis a Fratribus Praedicatoribus initam cum Parisiensibus Magistris, rescindit ea Constitutione Pontifex), *observare, sicut accepimus, non curarunt: illis, qui volunt Fratrum ipsorum lectiones ac disputationes et praedicationes audire; nec non et illis, qui dilecti Filii Fratris Thomae de Aquino voluerunt interesse principio, se nequiter opponendo.*

Hinc in Italiam ad Summum Pontificem Anagniae degentem se contulit Aquinas. Aderant etiam Albertus Magnus, et Sanctus Bonaventura: communemque cum Fratribus Minoribus causam adversum Parisienses Magistros, maximeque Guillelmum de Sancto Amore, strenue propugnavit Thomas. Eodem anno 1256, die 5 Octobris, lata sententia est contra Libellum *de periculis Novissimorum temporum.* Die 18 ejusdem mensis plura Legatis Theologicae Facultatis Parisiensis, qui negotium apud Summum Pontificem agebant, facta mandata: alterumque erat, *quod Fratres Praedicatores et Minores Parisios degentes, Magistros et auditores eorum, et specialiter ac nominatim Fratres, Thomam de Aquino de Ordine Praedicatorum, et Bonaventuram de Ordine Minorum, Doctores Theologiae ex tunc, quantum in eis esset, in Societatem Scholasticam, et ad Universitatem Parisiensem reciperent.* Haec verba legimus in Pontificia Constitutione *die* 2 *Octobris anni* 1257 data, qua demum dissidiis optatissimus finis impositus est.

II. In urbem ergo Parisinam redux Thomas, *principium regiminis* habuit in Aula Episcopali, *conventumque recepit* in Theologia, ac Parisiensis Magister agnitus est: quod alii accidisse putant eodem Mense Octobri anni 1256, alii anno insequente, post editam *die* 2 *Octobris* memoratam Constitutionem. Biennium inde Magisterii de more peregit Aquinas; atque anno primo, cum jam *Sententias* anno 1255 et 1256, turbarum tempore explanasset, earum loco *Quaestiones de Veritate*, ut appellantur, pertractavit: alteroque succedente anno, generales disputationes habuit, in quibus *sex Quodlibeta*, ut ajebant, determinavit: qua de re latius suo loco agendum. Hinc vero de tempore, quo Thomas Commentarium *in Sententias* edidit, agens Ptolomaeus de Luca: *Infra trigesimum annum*, inquit, *Sententias legit, et conventum in Theologia, sive licentiam recipit.* Legit nempe *Sententias* ab anno 1253 cadente ad annum 1256. Hoc anno 1256 ineunte, data eidem ab Cancellario Universitatis *licentia*: minime tamen *regiminis principium* ab eo habitum ob illa dissidia, quae narravimus. Compositis denique fluctibus, Magister agnitus anno cadente 1256, vel insequente, biennium Magisterii inchoavit perfecitque. Porro *infra Magisterium* (laudati Ptolomaei verba sunt) *quatuor libros fecit super Sententias.* Jam ergo scripti ab Aquinate Commentarii definitum tempus habes, quo annum aetatis tricesimum agebat ille, si eidem Ptolomaeo credimus, qui totius vitae solum numerat annos

quadraginta et octo: vel potius aetatis annum 52, ut probabilior fert sententia de vita Thomae ad annos 49, vel etiam 50, inchoatos protensa.

CAPUT III.

Quamplurimae praeclari Operis editiones, quae prostant, labe omni depravationis invecta immunes vindicantur. Vindiciae pro Cosma Morelles.

I. Operis praeclarissimi Codices Mss. quamplures adservant Bibliothecae: postque invectam Typographiam plurimae prostant editiones. Jacobum Echardum hac de re uberrime disserentem consule. Calumniam amoliri liceat, quam Sodalibus impactam video: acsi typis edita exempla interpolatrice manu violata prodire curaverint. Insignem tanti facinoris locum exhibent, depromptum ex tertio Sententiarum libro, Dist. 3, q. 1, art. 1, quaestiunc. 2, ubi sic edita habent: *Dicendum, quod sanctificatio Beatae Virginis non potuit esse decenter ante infusionem animae, quia gratiae capax nondum erat; sed nec etiam in ipso instanti infusionis, ut scilicet per gratiam tunc sibi infusam conservaretur, ne culpam originalem incurreret.* Addita inquiunt verba illa, *Sed nec etiam in ipso instanti infusionis etc.* quae piam exhibent opinionem: deque additamento incusant Dominicanos. Ad piam quod attinet opinionem, obsequentissimo animo mandata Ecclesiae Sanctae Romanae amplector: invectam pernego a Dominicanis interpolationem. Age vero: audacissimum interpolatorem ut prodas, postulo. Petrus de Alva incusat Bartholomaeum de Spina, qui novam hujus operis editionem anno 1534 accuravit: Thomam Nerium, paullo sequioris aevi ornatissimum Virum, Silvester de Saavedra. Accusatores jam habeo dissidentes. Rursum criminis reus non fuerit Nerius, cum in priore anni 1534, editione verba illa habeantur: sed neque incusari de interpolatione Bartholomaeus de Spina potest, propterea quod eadem verba in suo *de Veritate conceptionis* Tractatu, Parte VI, Capite 13, praecedente saeculo descripserat Joannes de Turrecremata. Hinc in Virum hunc celeberrimum corruptelae invidiam refert Petrus de Alva; sua nempe in accusatione sibi minime constans. At integram Turrecrematae fidem vindicat Capreolus, anno 1444 denatus, qui praedicta Divi Thomae verba, ac illa etiam quae ad invidiam traducuntur, profert omnia in eadem Distinctione tertia, Quaest. unica, Articulo primo.

Vetustas in hujusce rei confirmationem praetermitto editiones. Vetustissimus quaestionem dirimit Codex ms. quem *ex Bibliotheca Abbatiae Parcensis prope Lovanium* affert Franciscus Janssens Elinga in Opuscolo, quod inscriptum, *Auctoritas Divi Thomae Aquinatis etc.* typis prodiit *Gandavi apud Maximilianum Craet anno* 1664. Venerandam Codicis antiquitatem probat nota sequens, quae in calce ipsius Codicis legitur, publici Notarii fide munita: *Hic liber consummatus est anno Domini* 1282, *in vigilia Beati Andreae Apostoli: quem scribi fecit F. Wilhelmus de Libbeke ad suam et communem Fratrum Ecclesiae de Parco utilitatem.* Octo post Aquinatis obitum annis manu codicem exaratum intelligis: in quo omnia et singula habentur verba Thomistici textus, quo de agitur. Eademque demum verba legere licet in Volumine membranaceo ms. in Veneta SS. Joannis et Pauli Bibliotheca adservato, quod *librum tertium Sententiarum* complectitur. Haec habentur in calce: *Explicit tertius Sententiarum sancti Thomae*: ubi verba illa, *Sententiarum Sancti Thomae*, manu recentiore scripta sunt. Quae prius, totius codicis charactere, exarata fuerant, deleta videntur: unde puto, primigenia manu scriptum fuisse, *Fratris Thomae de Aquino.* Hinc vetustatem codicis habes, quae genuino Aquinatis textui fidem omnem conciliet.

II. Festiva sequitur historiola, quam narrat Theophilus Raynaudus Tomo 8 in *Pietate Lugdunensi* pag. 291, ut invectae in Opera Divi Thomae corruptelae reum agat et evincat Cosmam Morelles, qui Antuerpiensem, seu potius Coloniensem Operum ejus editionem anno 1612 accuravit. Locum integrum refero. « Sanctus itaque Thomas in 1, Dist. « 44, Quaest. unica, Artic. 3, ad 3, sic scribit: « *Dicendum, quod puritas intenditur per recessum* « *a contrario: et ideo potest aliquid creatum in-* « *veniri, quo nihil purius esse possit in rebus creatis,* « *si nulla contagione peccati sit inquinatum. Et talis* « *fuit puritas Beatae Virginis, quae a peccato o-* « *riginali et actuali immunis fuit. Fuit tamen sub* « *Deo, inquantum erat in potentia ad peccandum.* « Sic habet hic locus in editione Romana jussu « Pii V. emaculata, et in editionibus Parisiensibus « anni 1529, et 1532, nec non in editione Veneta « anni 1555. Et cum bona anima Claudii Donyoli « ex eo loco a me commonstrato, pro immaculata « conceptione, Divi Thomae auctoritatem urgeret « apud D. Chrysantum, Cartusiae cujusdam in ex- « trema Arecomica ora Priorem; res digna Priori « visa est, pro qua textus ipse Sancti Thomae « adiretur. Factum est: sumpto in manus Volumine « *ex editione Antuerpiensi per Keerbergium emissa* « *anno* 1612. Sed nihil tale in textu apparet, quale « in aliis editionibus: unde parum abfuit, quin « bonus ille Nathanael audiret impostor. Verum « non ita multo post, alii multi codices prolati « sunt, quibus fides allegantis est liberata, non « absque sugillatione *audaciae Cosmae Morelles* « *Dominicani*, qui editioni Antuerpiensi praefuerat. » Haec eadem paucis verbis intentata ab eodem Raynaudo accusatio legitur sub nomine Petri a Valle clausa in Diatriba 6, *de immunitate Auctorum Cyriacorum a censura.*

Ita sane: audaciae, temeritatis, imposturae iniquissimae reus agitur Cosmas Morelles, si sua quidem Antuerpiensi in editione expunxerit praedicta verba *a peccato originali*, quae in Romana jussu Pii V. curata, aliisque in editionibus habentur. Praesto mihi tamen est Commentarii in quatuor Sententiarum libros *editio nova, quamplurimis quibus scatebat mendis correcta . . . per R. P. F. Cosmam Morelles Ordinis Praedicatorum, Antuerpiae apud Joannem Koerbergium anno* 1612, in fol. Oculis metipsis video, lustro, perlego *distinctionem quadragesimam quartam* libri primi, et *quaestionem unicam, et articulum tertium*, et *responsionem ad tertium;* eaque verba, quae per nimiam Morelli audaciam expuncta dicuntur, minime expuncta deprehendo, sed nitidis expressa characteribus lego: *et talis fuit puritas Beatae Virginis, quae a peccato originali et actuali immunis fuit.* Quis ergo in hominem, qui putidissima haec mendacia, ut Dominicanis invidiam creet, pudore omni abjecto, venditat, non irascatur? Satis imo fuerit, Morelli fidem

optimam, Editionemque operum Thomae ab ipso curatam, omni prorsus interpolationis labe immunem, miti animo demonstrasse. At mirum denique est, eadem legi recusa Commenta in Opere, quod inscribitur: *Innocentia vindicata etc.* §. 1, *num.* 1.

Siste Lector. Malam fidem quam pridem *Joannes Nicolai, et alii Parisienses Magistri, allegantes exemplar unum illiusmet Editionis* Morellianae, *quod penes ipsos erat*, adamussim Romanae Editioni conforme, opposuerant Theophilo Raynaudo, is amoliri abs se studet, vindiciis actis in Syntagmate de Libris propriis num 53. « Non erit, inquit, operosum, hanc labem detergere. Verissimum igitur est, quod dixi de *adulteratione textus* praedicti Thomae, facta per Cosmam Morelles. Causa autem, cur inventum sit *exemplar* ejusdem editionis *sincerum*, ista est. *D. Bernardus de Thoro* Doctor Hispanus, qui Romae negotium Conceptionis urgebat, deprehensa illa Sancti Thomae depravatione per dictum Fratrem Morelles, *dicam illi impegit apud Paulum* V. a quo Frater praedictus increpitus et multatus *mutavit folium illud*; adulteratione sublata. Ceterum extare *dicuntur* in his oris et alibi varia Exemplaria ejusdem Editionis depravatae, ut Villananovae cis Avenionem in Cartusia Vallis Benedictionis, et Anesii apud Allobroges, et Aquis Sextiis apud Salyos. Ex quibus liquet, me nihil imposuisse Cosmae Morelles, sed adulterationem ab eo factam esse rite convictam. »

Rite convictum ais Cosmam Morelles de falsato Sancti Thomae textu, pluribus expunctis verbis? Id ejus iniquum facinus quomodo probas? Bernardus de Thoro, inquis, dicam Cosmae Morelles impegit apud Paulum V. Summum Pontificem; is increpuit ipsum, ipsumque multavit; increpitus ille multatusque mutavit folium, depravatione sublata; hinc vero Exemplarium discrimen, quorum alia sincera, non alia. Facta, et quidem plura, habeo. Scriptores probati, ac testes convenientes adduci debent, qui eadem testati fuerint, ac scripto reliquerint. ut sibi constent. Scriptorem vero testemque, neque unum affert Raynaudus. Num haec ipsi narranti credendum fuerit, quem sine dubio convictum tenemus de pluribus aliis in Aquinatem, in consodales ejus excogitatis mendaciis? Non pauca nostris in Dissertationibus exempla prostant.

Plura mihi praesto sunt, quibus historiolam excogitatam convellam. Alia editionis a Cosma Morelles curatae exemplaria sincera esse, inquis, quae scilicet habent *folium mutatum*; alia depravata, quae *folio mutato* carent. Pronum erat, ut depravata proferrentur exemplaria, quae adhuc extare plurima deberent, locis indicatis quae adire cuique liceret, ut propria oculorum experientia depravationem deprehenderet. Profert ne aliqua Raynaudus? Astutiam hominis animadverte: *Caeterum*, inquientis, *extare dicuntur in his oris et alibi varia exemplaria ejusdem editionis depravatae.* Cur inquis *extare dicuntur?* Id minime satis. Historiola ut constet, omnino opus est, ut *reipsa extent* alicubi depravata exemplaria. Haec tamen nullibi videre Raynaudus potuit; neque probatos, quos nominaret, viros invenit, qui certo rem testarentur. Quidpiam tamen reponendum fuerat; unde *dicuntur*, inquit, *extare in his oris et alibi varia exemplaria editionis depravatae.*

At ubinam *extare* demum *dicuntur?* Reponit ille: *Villananovae cis Avenionem in Cartusia Vallis Benedictionis.* Festivam utique rem animadverte. Primum *depravatae editionis* exemplum inventum fuisse narrat Raynaudus in Pietate Lugdunensi, *in Cartusia quadam in extrema ora*; invenitur alterum *in Cartusia Vallis Benedictionis cis Avenionem.* Ad pios ergo Ascetas Cartusianos pergendum est, ut de facinore convincatur Cosmas Morelles. Ceterum locum ubi haec posterior Cartusia, non *Villananovam* vocant Geographi, sed *Villam-novam.* Josephus Merotius in Theatro Chronologico Sacri Cartusiensis Ordinis, *Cartusiam* appellat *Villa nova juxta Avenionem, et Villanovanam, et Vallis Benedictionis de Villanova.* Item depravatum extare exemplum ais *Anesii apud Allobroges, et Aquis Sextiis apud Salyos.* Parum erat admonere, *Anesium civitatem* esse *Allobrogum*, et *Salyorum aquas Sextias*; exposcebat diligentis viri bona fides, ut locus, vel Coenobium, vel Bibliotheca indicaretur, ubi Anesii et Aquis Sextiis adservaretur quaerendumque foret depravatae editionis exemplar. Joannes Nicolaius exemplar, quod nullam habet depravationem, indicavit Parisiis extare apud suos Consodales. Simile profero ego, quod in nostro Veneto sub nuncupatione Rosarii Coenobio adservatur. Exemplaria quae vidit, memorat Vincentius Baronius in Libro Apologetico 4, Sectione 2, §. 3, pag. 73, ubi sic ait: *Vellem, docuisset nos* (Raynaudus), *quibus verbis hunc locum corruperit Morelles cum Editio illius consentiat ceteris: nec appareat, quibus verbis possit haec corruptela adhaerere.* Fugit denique depravata haec editio, quae alicubi exstaret, solertissimos diligentissimosque Quetifum et Echardum in Elogio ejusdem Morelles.

Pergit suam texere apologiam Raynaudus: *Bernardus de Thoro*, inquiens, *qui Romae negotium Conceptionis urgebat, deprehensa illa Sancti Thomae depravatione per dictum Fratrem Morelles, dicam illi impegit apud Paulum Quintum a quo praedictus Frater increpitus et multatus mutavit folium.* Haec Raynaudo sine teste narranti opponere liceat Thomam Strozzium S. I. qui cum in Controversia Conceptionis historice descripta diligentissime ea omnia referat, Libro 9, quae Romae sub Paulo V. acciderunt, dicae Cosmae Morelles impactae, mutatique ab eo folii mentionem nullam ingerit. Eodem Strozzio teste pag. 510 et 531 degebat Romae Bernardus de Thoro *anno* 1618, *Mense Decembri,* quo in Urbem adventavit Antonius de Trejo, Orator a Philippo III Hispaniarum Rege missus; eaque etiam in Urbe moras trahebat anno 1622, Sedem Apostolicam tenente Gregorio XV. qui anno praecedente Paulo successerat Mense Februario. Suae historiolae color aliquis ut inesset, annus erat Raynaudo definiendus, quo Morellio dica impacta fuit, quove ipse multatus coactusque, ut folium mutaret. Animadverte, Opera Thomae Aquinatis, ipso Morellio curante, anno 1612 prodiisse; abhinc vero intervallum sex annorum haberi ad annum usque 1618: ac plurima sine dubio Editionis, quae depravata dicitur, distrahi debuisse exemplaria a Joanne Keerbergio Typographo, et Bibliopola. Cur ergo frequentissima non occurrant depravata hujusmodi exemplaria? Cur tria vel quatuor dumtaxat extare dicuntur, quae si cuique videre in votis esset, pergendum illi foret *Anesium, Aquas Sextias, Avenionem, et in extremam Arecomicam oram?* Figmentum nemo non videt.

At *anno* eodem 1618 *die* 24 *Maji* ab Apostolica Sede datus fuerat Cosmas Morelles, ut Echardus narrat in ejus Elogio, Generalis Fidei inquisitor in Tractu Rhenano, sive Archidioecesibus Moguntina, Trevirensi, et Coloniensi; quod ipse munus strenue prudentissimeque gessit plures annos. An vero Summus Pontifex hominem jam falsarium convictum tam splendido munere cumulasset? An qui morum candore, peritia litterarum, et zelo fidei dignum se praebuit, ut munere praeclarissimo in negotio Religionis ab Apostolica Sede honestaretur, genuinum Thomae textum supprimere ausus aliquando fuerit? Praeterea quaerendum est, num Bernardus de Thoro, qui Romae degebat, dicam impegerit praesenti, vel absenti Morellio? Num ipsum praesentem increpuerit Paulus V, an increpatorias litteras ab absentem ipsum in Belgium transmiserit? Circumstantiae sunt, quae factum quo de agimus, intime afficiunt; at illas satis non indicat Raynaudus. Neque ita in abscondito haec fieri potuerunt, quin eorum fama longe lateque diffunderetur; attamen unus est Bernardus de Thoro, qui haec scriverit; unus est, qui haec resciverit, Theophilus Raynaudus! Quae certa sunt, pandam ego Viri Clarissimi gesta, Quetifum et Echardum secutus; patria scilicet Catalanum fuisse, et alumnum Sancti Onufrii prope Valentiam Aragoniae; Sacras litteras in Academia Coloniensi professum esse, vitamque suam in Belgii partibus egisse, Heterodoxis arguendis redigendisque ad fidem catholicam totum addictum; ac demum anno 1618 Quaesitorem Fidei in Tractu Rhenano a Sede Apostolica renunciatum, partes commissi muneris explesse omnes. Haec evincunt innoxiam Cosmae Morelles fidem: deque impostura tum excogitata, tum defensa convincunt Raynaudum. His addere demum praestat, rationem adfuisse nullam, qua permotus germanum Aquinatis textum suppTimeret Morelles: nihil enim verbis Thomae inesse, quod Immaculatae Conceptioni conferat, jam adnotavit Joannes Nicolai.

CAPUT IV.

Innoxia thesis ostenditur, quam Franciscinus Curtius, et Jo. Antonius Summontius audacissime notarunt, veluti damnatam in Concilio Constantiensi. Refellitur nupera pro Summontio Apologia. Animadversio.

Theseos cujusdam ab Angelico Doctore in Commentario in secundum librum Sententiarum propugnatae veritatem integritatemque recentium Operum ejus editionum, ut hoc loco vindicem latiore sermone, nimia facit nuperrimi Scriptoris confidentia. Is est Scipio Christophori Neapolitanus in Vita Jo. Antonii Summontii. Regni Neapolitani Historicus iste narraverat facinus Comitis de Caserta, qui cum in Castris Manfredi Regis militaret, situsque difficilissimi custodiam adsumpsisset, aditu non arcuit advenientes Caroli Andegavensis copias, suasitque Comiti Jordano Lanciae, ut transitum permitteret. Proditorium facinus, quod non pauci execrantur, purgare studet Summontius, Thomae nostri (inepte sine dubio) adhibita doctrina, quam mox anathemate ecclesiastico percussam ait. Vindicias Thomae egerat Raphael Maria Filamondus Ordinis Praedicatorum: Vindicemque modo aggreditur Scipio Christophori, illatam Aquinatis doctrinae injuriam propugnans, recentesque Operum ejus editiones veluti detruncatas traducens.

Res ab ovo pertractanda mihi est miti animo, gravi serioque certamine instituto, argumentorum robore. Summontii verba sunt Tomo 2, libro 2 (secunda utor editione anni 1675): « San Tommaso « d' Aquino, avendo forse riguardo a questo caso « del Zio (*Rinaldi Aquinatis, quem vocat, Comitis* « *de Caserta*), disse una cosa più forte e mira- « bile *in* 2 *Sent., Art. penult.*, ch' era opra lecita « et meritoria al vassallo in questo caso uccidere « il Signore. Però in contrario a questo tenne A- « gostino d' Ancona nel *Trattato della potestà Ec-* « *clesiastica* nella *q.* 54, *art.* 3, *vers. Omnia au-* « *tem ista*: e contro l' opinione di San Tommaso « fu nel Concilio Constantiense determinato, come « referisce nel medesimo luogo Curzio (*de Feu-* « *dis in sexta parte*). » Pro carne et sanguine strinxerit ergo calamum Thomas Aquinas, locum si habeat Summontii conjectatio: quod est Viri sanctissimi integritatem, castissimamque doctrinam denigrare. Nolim ego diligentius perquirere, num Comes ille de Caserta ad nobilissimam gentem Aquinatem pertineret, ac patruus esset Thomae Angelici, seu frater Landulphi patris. Hunc sanguinis nexum tuetur ille auctoritate Matthaei Jovenatii, Joannis Villanii, et Cypriani Manentis, alisque vetustis quibusdam chartis, quas attentiore mente expendere non vacat. Contra sentientem laudat ipse Historicus Ammiralum, diligentissimum hujusmodi rerum indagatorem: cui addiderim ego Camillum Peregrinum, qui in Historia principum Longobardorum *in Partem* 6 *Anonymi Salernitani*, perillustre genus Thomae Aquinatis, data opera, scrutatur, gentis ejusdem facit Comites Acerranos, Comitumque de Caserta nullam ingerit mentionem. De patria et familia Divi Thomae de Aquino consule Franciscum M. Pratillum Tom. 2 Historiae Principum Longobardorum in peculiari dissertatione, quae in ejusdem Tomi calce prostat, edita Neapoli an. 1750. At pertinuerit iste *Comes de Caserta*, ad gentem Aquinatem: in gratiam ejus quidpiam scripsisse Thomam, consanguinitatis affectu ductum, suspicio foret putidissima.

Locum ubi indicata perquirenda sit doctrina Thomae, denotat Summontius *in* 2 *Sent., art. penult.* Nempe textum certissime adluit, qui habetur *in* 2 *Sententiarum, Dist.* 44, *Quaest.* 2, *Art.* 2, (is est penultimus totius libri secundi) *ad* 5. Verba sunt: *Tullius* (qui *in libro de Officiis salvat eos qui Julium Caesarem interfecerunt, quamvis amicum et familiarem, quia quasi tyrannus jura imperii usurpaverat*), *loquitur in casu illo, quando aliquis dominium sibi per violentiam surripit, nolentibus subditis, vel etiam ad consensum coactis, et quando non est recursus ad superiorem, per quem judicium de invasore possit fieri: tunc enim qui ad liberationem patriae tyrannum occidit, laudatur, et praemium accipit.* Animadverte illa apud Summontium verba italice, *ch' è opra lecita e meritoria;* et illa apud Aquinatem latine, *laudatur, et praemium accipit:* quae certissimos de indicato textu Thomae nos efficiunt. Haec vero Comitis Casertani facinori favere, ejusque in gratiam scripta fortasse fuisse, putat Summontius. At facinus illud ad annum 1266 spectat: suos vero Commentarios in Sententiarum libros, adhuc junior, elucubraverat Thomas ab anno

1255, ad annum 1257. Quis deinde non videat, nonnisi ineptissime hanc Thomae doctrinam adhiberi posse ad purgandum facinus Comitis de Caserta, qui Manfredo Regi fidem obstrinxerat, in ejus castris militabat, simulabatque fidem, loci custodiam pro suo munere adsumpsit, advenientibus Ducis Andegavensis copiis non obstitit, aditum transitumque suadet sub specie boni consilii, idque demum agit incestum uxori a Manfredo Sororio illatum ulturus? Circumstantias hujusmodi, nonnullas alii, alii simul omnes narrant Scriptores probatissimi, Nicolaus de Jamsilla, Ricordanus Malespina, Joannes Villanius, Summontius ipse, Odoricus Raynaldus, alii plures: quas vel in ipsius tyranni, qui nullo plane titulo imperium invadit, occisione execratur Thomas, ut infra dicendum. Casertani Comitis facinus scrutari diligentius hoc loco non vacat: illudque memorare mihi liceat, quale ipse etiam Summontius narrat, vel ex historia, quam ipse adprobat et amplectitur, depromi contra ipsum arma queant.

Verum admonet Historicus, propugnatae a Thoma sententiae refragari Augustinum Triumphum Anconitanum Ordinis S. Augustini: definitionemque contra illam haberi, in Concilio Constantiensi latam. Quis non admiretur solertiam Historici, qui doctrinam affert a Doctissimo Triumpho propulsatam, et in Concilio Constantiensi percussam anathemate, ut facinus Comitis de Caserta vitio purget? Adversari Triumphum inquis doctrinae Aquinatis? Non ita. Locum ab ipso Summontio indicatum expendamus *qu.* 54, *artic.* 3. Integrum profero: « Dicendum, quod aliqui dicunt, personam a qua furtive aliquid accipitur, aut publicam esse, et de stipendiis communitatis vivere, vel privatam. Et si est publica, dupliciter: quia vel habet dominium tyrannicum (per injustam invasionem absque ullo titulo), vel justo titulo adquisitum. Utroque modo dicunt, quod licitum est furari a persona publica in casu necessitatis propriae, vel alienae: quia non est contra legem naturae tyrannum spoliare, quem honestum est necare, ut dicit Tullius *de Officiis.* Similiter licitum est furari de bonis publicae personae, habentis dominium justo titulo adquisitum, quia bona ejus stipendia sunt Communitatis . . . . Omnia autem ista (*Nota locum a Summontio indicatum*) non videntur esse bene dicta. Quamvis enim hostem vel tyrannum spoliare licitum sit auctoritate superioris, non est tamen licitum propria voluntate, ut dicit Augustinus. Bona vero publicae personae, habentis dominium justo titulo adquisitum, licet sint stipendia communia; sunt tamen sibi appropriata pro communi administratione, quam exercet; unde ea ratione non est licitum furari de bonis ejus. » Haec disserit ille, a me descripta ex editione *Romana* in quarto *in domo Nobilis Viri Francisci de Cinquinis apud S. Mariam de populo* curata *anno Domini M. CCCC. LXXIX, die* 20 *Decembris.* Oscitabat, dormiebatque sine dubio Summontius, cum locum istum Triumphi sibi videbatur Aquinati adversum videre. Agit ille de spoliatione bonorum: agit iste de occisione, eoque magis de furto. Occidi licite posse, adeoque et spoliari bonis tyrannum, qui absque titulo alienum invadit imperium, habito prius *recursu* (si fieri possit) *ad superiorem*, ceterisque servatis candidi et moderati animi conditionibus, Thomae doctrina est loco citato. Non repugnat, convenit apprime doctrina Triumphi: *Hostem*, inquientis, *vel tyrannum* (jure nullo alienum imperium invadentem) *spoliare licitum est auctoritate superioris, non est tamen licitum propria voluntate et auctoritate.* Soporem excute, aperi oculos, locum utrumque compara, fac ut intelligas: capiesque perfectissimam consonantiam. Id unum si quod est, afferri discrimen potest, quod Ciceronis auctoritatem Triumphus insuper habet: exponit eam Aquinas, rectoque sensu donat. Quod si de tyranno sermo sit, qui cum justo potiatur titulo, sive hereditario, sive per conventiones et Reipublicae consensum adquisito, tyrannice tamen regit subditos: verissimam uterque sententiam tenet, illicitum fore, nec ullo modo impune ferendam, si quae intentaretur, occisionem ejus, bonorumque spoliationem. Clarissima sunt Triumphi verba superius allata. Æque splendida ac sane luculentiora docet Aquinas articulo 2 citato: ac primum in argumento prolusorio, allegata Petri Apostoli auctoritate, Epist. 1, cap. 2, vers. 1: *Servi, subditi estote in omni timore dominis, non solum bonis et modestis, sed etiam dyscolis;* et Apostoli Pauli ad Rom. capite 13, vers. 2: *Qui resistit potestati, Dei ordinationi resistit;* et in corpore, quod vocant, Articuli, ubi aptissima documenta traduntur, ac etiam tituli accedentes numerantur, quibus justum effici dominium potest, quod per injustam violentiam adquisitum est, *vel per consensum subditorum, vel per auctoritatem superioris.*

Pars altera censurae acerbior est, qua Thomae doctrina notatur, veluti adversa decreto Synodi Constantiensis. Putas ne, Concilii Constantiensis decretum, doctrinamque Thomae expenderit Summontius, ipsumque, ut par erat, attigerit fontem? Nihil minus. Francischini Curtii, quem laudat, latina verba italice transcribebat: minime sane ad judicandum idoneus num vera, num falsa Curtius proferret. En egregii jureconsulti verba in sexta parte de Feudis, inter Tractatus universi juris Tom. XI Parte II: *Imo fortius et mirabilius dixit S. Thomas in secundo Sententiarum, artic. pen., quod licitum et meritorium est, ipsum (dominum intolerabiliter opprimentem vassallos) interficere. Sed contrarium in hoc tenet Augustinus de Ancona in Tractatu de Potestate Ecclesiastica, qu.* 54, *art.* 3, § « *Omnia autem ista* » *et contra B. Thomam fuit decisum in Concilio Constantiensi.* Neque id Curtius dicebat, proprio accuratoque edoctus studio; *secundum Brixensem*, ut addit, *in Repertorio.* Pudet litterariam committere pugnam cum imperitis hisce hominibus. Augustini Triumphi mentem haud illos attigisse certissime constat. Constantiense decretum proferendum est, quo etiam turpissime abutuntur. Sessione 15, quae habita fuit *Sabbato die sexta, mensis Julii,* anno 1415, post anathema latum in Joannis Hussi theses decretum sequitur in hanc adsertionem: *Quilibet tyrannus potest et debet licite et meritorie occidi per quemcumque vassallum suum, vel subditum, etiam per clanculares insidias, et subtiles blanditias, vel adulationes, non obstante quocumque praestito juramento seu confoederatione factis cum eo, non expectata sententia vel mandato judicis cujuscumque.* Cum dira et execranda, justoque percussa anathemate adsertione comparemus Aquinatis doctrinam. *Quemlibet tyrannum* universim effert thesis damnata, sive sit

titulo et jure dominii tyrannus, sive sola administratione ac modo regendi: unum tyrannum titulo, qui jure nullo *dominium sibi per violentiam*, aut injusto moto bello *surripit* spectat doctrina Thomae. De *quolibet tyranno* agebat Auctor theseos damnatae, tametsi proinde accesserit postmodum subditorum consensus, vel auctoritas superioris: id in ipso etiam qui jure dominii tyrannus est, excipiendum docet Aquinas, *nisi forte*, inquiens, *postmodum dominus verus effectus sit vel per consensum subditorum, vel per auctoritatem superioris.* Minime *expectari debere sententiam, vel mandatum judicis cujuscumque*, dira thesis enunciat: id eo tantum casu, si quidem contingeret, licitum Thomas ait, *quando non est recursus ad superiorem, per quem judicium de invasore possit fieri.* Adprobat theseos Auctor *clanculares insidias, subtiles blanditias, adulationes;* factamque *confoederationem, praestitumque juramentum* nihil habendum indicit. Hisce impiis de facinoribus verbum nullum apud Aquinatem, qui locis quampluribus aliis toto ea pectore execratur. Hinc vero damnatam in Concilio Constantiensi thesim rejicit universa Theologorum natio, quae simul attamen Thomae sententiam amplectitur ac tuetur. Summa Theologorum capita satis est recensere, Cajetanum 2-2, quaest. 64, art. 3; Dominicum Soto de justitia et jure Libro 5, qu. 1, art. 8; Alphonsum a Castro adversus Haereses § *Tyrannus*; Petrum de Aragon, et Michaelem Bartholomaeum Salonium, loco citato 2-2, qu. 64, art. 3; itemque Franciscum Sylvium, Gregorium Valentiam, Tomo III, disp. 5, quaest. 8, de Homicidio, puncto 3; caeteros omnes, nemine excepto: quibus adde Hugonem Grotium, Henricum Henninges, Jo. Gottl. Heineccium. Quid! quod Joannes Gersonius, qui maximam contulit operam, ut eam adsertionem damnaret Concilium Constantiense, lati anathematis aequitatem vindicat Sancti Thomae doctrina, pluribus indicatis locis, ac illo etiam de quo agimus. Verba ejus accipe, quae habentur in Sermone 2, contra assertiones Magistri Joannis Parvi, parte 2: « Promiseramus inducere rationes cum auctoritatibus, et historiis .... Continentur in Summa Confessorum super his vocabulis, « *bellum, homicidium, insidia, perjurium.* Sanctus « Thomas ad idem 2-2, quaest. 64, multis Articulis; et *quaest. de insidiis* (40, art. 3), et *quaest.* « *de juramento* (89), item *penult. secundi.* » Mendum corrige, et lege: *ult. qu. penult. art.* libri *secundi* sententiarum, ubi quaestionem pertractat, *utrum Christiani teneantur obedire potestatibus saecularibus, et maxime tyrannis.* Truncus esto, qui haec tam clara, tam diserta non intelligat; aut nimia certe confidentia percitus fuerit, qui Thomae doctrinam Constantiensis Concilii decreto damnatam suspicetur.

II. Aquinatis vindicias egerat Raphael Maria Filamondus in Opere quod inscriptum legitur, *il Genio bellicoso di Napoli*, in calce secundae Partis anno 1694, typis editae: « Primieramente è dannata l'assertiva (quam adhibet Summontius), con cui « egli (idem Historicus) scusa il Conte di Caserta. « Volerla poi corroborare con la presunta autorità « dell' Angelico, è sfrontataggine da vergognarsene « ogni più grossolana ignoranza: non bisognando « per confonderla, che leggere il testo di S. Tommaso *in* 1 *Sentent.*, *dist.* 44, *quaest.* 2, *art.* 2, « ove dimanda, *utrum Christiani teneantur obedire* « *potestatibus saecularibus, et maxime tyrannis?* « Risponde che si ne' precetti non contrarj alla « virtù, adducendo nell' argomento che si dice « *Sed contra*, l' autorità di S. Pietro: *Servi sub-* « *diti estote in omni timore dominis, non tantum* « *bonis et modestis, sed etiam discolis:* spiegandolo con riflessioni bellissime, alle quali rimette « il Lettore. Che se darà un' occhiata ad un altro « testo, 2-2, quaest. 64, art. 4 (3) *utrum occidere* « *hominem malefactorem* (peccatorem), *liceat pri-* « *vatae personae;* et ivi il Cardinal Gaetano § *ad* « *hoc dicitur:* conoscerà non esser parola nell' e- « retica proposizione di Giovanni Hus dannata nel « Concilio di Costanza, l' anno 1414, che non si « confuti con la dottrina insegnata in que' luoghi « da San Tommaso ..... Falsamente ancora cita « l' eruditissimo Monsignor Sagrista F. Agostino « Trionfo d' Ancona, che nel Trattato *de Potestate* « *Ecclesiastica* in tutto si regola con la dottrina « di San Tommaso .... Guardisi d' incontrarsi in « quelle autorità di Scrittori, che Giovanantonio « (Summonte) riferisce, o mancanti, o contrarie « alle lor parole. » Ad rei summam quod attinet, paucis ac luculentissimis verbis apologiam Thomae ornavit Filamondus. Textum ejus indicatum a Summontio non exprimit; satis vero denotat verbis illis, *con la presente autorità dell' Angelico*, et illis etiam, *in quelle autorità, che riferisce, o mancanti, o contrarie alle lor proprie parole;* atque demum cum Lectorem remittit ad Cajetani commentarium, ubi data agitur opera de praedicto Aquinatis textu, quem a Summontio indicatum legimus, his verbis: *Dubium occurrit: nam Auctor in* 2 *Sent.*, *dist.* 44, *art. penult. ad ultimum* (seu ad 5), *dicit etc.* Minuta quaedam Filamondi menda expurganda sunt. Theseos a Synodo Constantiensi damnatae auctor fuerat Joannes Parvus, non *Joannes Hus.* Latum anathema est, Sessione 15, quam non *anno* 1414, sed insequente 1415, celebraverunt Patres *Sabbato die sexta mensis Julii.* Quo demum jure munus *Pontificii Sacristatus* tribuatur Augustino Triumpho, ignotum mihi. Angelus Rocca officium illud ab anno 1500 ad haec usque tempora Fratres Ordinis Eremitarum S. Augustini nullo unquam tempore interrupto exercuisse narrat in Chronistoria de Apostolico Sacrario: elenchum Sacristarum texit a tempore Alexandri VI et ab anno Domini 1501, aliosque remotioris aetatis, quos invenire potuit recenset: Augustini Triumphi non meminit, qui ad annum 1328 superstes fuit, Ejusdem praeclarissimi Viri opera memorat in indice Theologico et Scripturali, ac ejus elogium scribit, nulla muneris ejusdem injecta mentione; idemque silentium altissimum apud Dominicum Antonium Gandolfum in Dissertatione historica de ducentis celeberrimis Augustinianis Scriptoribus, itemque Trithemium, Miraeum, Bellarminum, Labbeum.

Pro Summontio aggredi Filamondum, pretium operae duxit Scipio Christophori, scriptor nuperrimus, in ejusdem Summontii vita. Consilium ejus praestat ex ipso excipere. Quod ad vindicias attinet, quas pro Comite Casertano egit Summontius, rejicit eas, utpote nixas truci opinione, quae anathema subiit in Concilio Constantiensi, adversaturque juri naturae, divino, humano. Quod attinet ad Aquinatis textum ab eodem Historico indicatum, veluti praefatae opinioni faventem; nihil dubitat, in operibus Thomae extare: suaque tamen e re non esse ait.

pulverem theologicum movetur, ut perquirat, *quo sensu intelligi* debeat Aquinas. Tum Filamondum, Thomae vindicem, his verbis insequitur: « Surse alto romoreggiando il P. Filamondo per l'osservazione fatta, che nelle edizioni più recenti da lui vedute, de' libri delle Sentenze dell'Angelico, il luogo indicato dal Summonte, non solo affatto non si rinveniva: ma che all'opposito nella sua Somma il Santo Dottore istesso era di un sentimento contrario direttamente a quello che gli attribuiva il nostro Storico. Per la qual cosa non cessò dopo averlo chiamato *Notajo lacerato, Teologo degno di satire, e pieno di soverchia audacia ecc.* di assordare l'aere co' suoi lamenti, e di trattarlo come menzognero, e falso apportatore di autorità non veraci. Ma con buona pace nondimeno del P. Filamondo, noi confessiamo di non sapere per qual cagione egli del Summonte per l'addotta autorità di San Tommaso lagnossi, mentre, quantunque sia vero, che nelle edizioni più moderne dell'Opere dell'Angelico non si legga nel luogo additato del secondo libro delle Sentenze il passo da quello recato, altresì è verissimo ancora che nelle più antiche edizioni dell'Opere del suddetto Padre si ritrova: la qual cosa fa argomentare, essere stato per giusti motivi da nuovi editori dell'Opere di quello, un tal passo tronco e mutilato. Or ciò posto, siccome riluce assai chiara l'innocenza del nostro Storico, che non citò un passo falso per imposturare la gente; così poi patentemente si discovre la trascuraggine del Filamondo, il quale per non aversi voluto prendere alquanto la briga di ricercare l'edizioni antiche di San Tommaso, non senza lezzo e nausea volle caratterizzare il Summonte come frodolento e mentitore, per avere arrecato nella sua Storia un passo falso dell'Angelico, quando quello chiaro e sfolgorante nelle prische edizioni delle Opere del Santo Dottore si rinviene. Essendo dunque manifesto, che abbia S. Tommaso una sì fatta opinione tenuta, sebben duretta alquanto, non riscrisse male il Summonte, siccome vuol pure ingiustamente il Filamondo, che Agostino d'Ancona, o sia il celebre Agostino Trionfo Apostolico Sagrista nel libro della Potestà ecclesiastica, fosse contrario all'opinione di quel Padre; giacchè essendo stato San Tommaso del sentimento di sopra espresso, giustamente il Trionfo, che diversamente dall'Angelico avea scritto, dovea riputarsi a quel Santo Dottore in opinione contrario. Il Filamondo però non trovando in San Tommaso il passo indicato, anzi nella Somma del medesimo leggendo l'opposito, trattò giustamente da impostore il Summonte anche intorno alla contrarietà del Trionfo all'Angelico; mentre giusta il suo principio, il suddetto Autore era seguace della dottrina di quello, facendo quindi baldoria e tripudio della sua trascuraggine, e della scarsa sua critica. »

Haec Scipio Cristophori, verba nempe, et verba plura, quae taedium ingerunt, praetereaque nihil. Age vero: *causam ignoras, cur de Summontio ob illatam Thomae auctoritatem querelas agerit Filamondus?* Causa patet: quod traditam ab Aquinate sententiam fuisse, pro certo habuerit, quae in praesidium diris devotae opinionis advocari possit. Quis non indignetur? Textus ille quem Summontius memorabat, notavitque verbis illis, *ch' è opera lecita e meritoria*, non alius utique fuerit, nisi qui legitur 2 Sent. dist. 44, qu. 2, art. 2, seu *penultimo totius ejusdem secundi libri*, ad 5, ubi haec habentur consona verba, *laudatur, et praemium accipit.* Sed hunc miscere textum cum damnata opinione, summam esse dementiam, jam superius ostensum est. *Locum a Summontio indicatum Filamondus animadvertit in recentibus Commentariis in secundum Sententiarum librum editionibus non inveniri.* Haec a Filamondo dicta nuspiam lego. Cur imponis? Id unum ait, sententiam Thomae tribui, aut traditam a Thoma ita intelligi, ut damnatae opinioni faveat, facinus esse temeritatis plenum. Verius nihil dici poterat. *Imo Filamondi animadversio est in Summa Theologica doctrinam ab Aquinate tradi, quae adversatur sententiae a Summontio indicatae.* Imo etiam ex *penultimo articulo secundi Sententiarum libri* arma promi, quae damnatam opinionem jugulant, rectissime Filamondus admonet: hanc enim evertit textus indicatus, sive per seipsum sumptus, sive cum argumento prolusorio, et cum integra articuli doctrina connexus.

Atqui *verissimum est, in antiquioribus operum Thomae editionibus textum reperiri, quem indicat Summontius.* Viro egregie critico satis fuit, antiquas universim memorare editiones: tua fuerit, lector, lustrare Bibliothecas, atque inter vetustas editiones plures illam invenire, quae textum Aquinatis indicatum praestet. At hujusmodi textus, de quo agitur, vel ille ipsissimus est, qui 2 Sentent., Distinct. 44, Quaest. 2, Art. 2 ad 5 legitur: vel alius quislibet. Si prior ille: quid opus, vetustas perscrutari editiones, cum ipsum sicut antiquae, ita recentes praeferant omnes? Quod si alius quislibet: hunc demum afferas, ac vetustam editionem indica, ubi habeatur. *Hinc argumentari licet, novus editores novas mutilasse editiones, quae textu illo carent.* Calumnia est, quae probatissimis affingitur recentioribus operum Thomae editoribus. Indicatum a Summontio textum, quem supra descripsimus, praestant editiones, Romana anni 1570 sub Pio V; Veneta 1593 typis Dominici Niccolini; Antuerpiensis (seu Coloniensis) 1612 cura ac studio Cosmae Morelles; Parisina 1660 accurante Joanne Nicolaio; Veneta demum quae nunc prodit praeviis admonitionibus, quae singulis Tomis insunt, abs me elucubratis munita. Recentes alias et antiquas recenseo editiones, quae textum indicatum habent, Venetam 1586 apud Haeredem Hieronymi Scoti; Venetam aliam 1529 mandato et expensis Heredum Nobilis viri D. Octaviani Scoti; Lugdunensem 1520 typis Jacobi Myt; Venetam 1505 per Simonem de Luere pro D. Andrea Torresano de Asula. Cur antiquiores diligentius perquisiverim, cum tot inter se omnino consonae suspicionem iniquae manus, quae quidpiam detruncaverit, abjiciant omnem? *Itaque Summontii integra fides constat, qui textum falsum non indicavit, ut aurito gregi fucum faceret.* Hujusce probri Summontium non insimulavit Filamondus, in ea qua de agimus quaestione. Audaciam arguit, qua innoxiam Thomae doctrinam adduxit, veluti damnatae opinioni faventem: additque postremo loco animadversionem, in ejusdem Historici universo opere indicata quaedam aliorum Scriptorum loca aut reperta non esse, aut perperam intellecta. *Innotescit etiam Filamondi negligentia, qui textum a Summontio indicatum exquirere in vetustis Thomae edi-*

tionibus praetermisit. Eadem semper oberras chorda. Indicatus Aquinatis textus cur in vetustis editionibus a Filamondo diligentiore cura perquirendus erat, quem invenerat legebatque in ea, sive recenti, sive antiqua, qua utebatur editione? Locum etiam Cajetani refert, ubi textus ejusdem, rectissima et innoxia sententia exponitur. *At idem textus in editionibus priscis prostat splendidissimus.* Prostat etiam in recentiore editione qualibet: ac plena calumniae suspicio est, quae de mutilatis recentibus Thomae operum editionibus ingeritur. *In hanc ergo opinionem, tametsi duriusculam, abierat Aquinas.* Verissimam a Thoma traditam opinionem, gratulamur. Tu *duriusculam* vocas, quam moderatione plenam, et tranquillo Dominorum regimini, et paci publicae faventem pronunciant doctissimi Theologi quique. Illam scilicet intelligimus, quam propriis oculis legere cuique pronum est in 2 Sent., Dist. 44, Quaest. 2, Art. 2 in argumento prolusorio, in corpore articuli, et in responsione ad 5. Hanc indicaverat Thomae sententiam Summontius, qua adversus Doctoris mentem abutitur. Num alium ipse ejusdem Praeceptoris Angelici textum mente versas, quem traducas in invidiam? *Putat Filamondus, Thomae doctrinae, et opinioni non adversari Augustinum Triumphum Apostolici Sacrarii custodem:* qua in re *arte critica* destitutum se prodit. Impacto vitio te laborantem video, qui erras cum Filamondo, novum Apostolici Sacrarii custodem creans Augustinum Triumphum. Hujusce amplissimi Viri doctrinam in *Summa de Potestate Ecclesiae* adamussim convenire Aquinatis opinioni, judicium est Filamondi verissimum: id si tu inficias iveris, aut in dubium vocaveris, minime Theologum, neque criticum, ut mitissime dicam, te praebes. Consule Triumphi locum superius descriptum. Quid est vero, quod imbecillum imparatumque adversarium pluribus insequamur? Thomistici namque textus, quem Curtius et Summontius indicaverant, omnino ignarum se prodere videtur Scipio Christophori: fingendumque fuit, in vetustis, quas minime vidit ipse, nec lustravit, inveniri editionibus, quem non extare in recentibus pari fictione excogitavit. Apage nugas.

III. Post editam typis apologiam nostram, qua innoxia thesis a Sancto Thoma Aquinate adserta contra Io. Antonium Summontium, et recentiorum Commentarii in alterum Sententiarum librum editionum fides ac integritas, atque demum brevis Raphaelis Mariae Philamondi defensio contra Scipionem Christophori ineluctabilibus (me judice) argumentis vindicatae sunt; foliola ecce duo in quarti forma Neapoli transmissa Venetias in manus pervenere: quorum primum paginas exhibet 429 et 430, libri tertii *dell' Historia di Napoli*, a Summontio elucubratae: et alterum paginam 67 vitae *dell' Autore*, ipsius Summontii, a Scipione Christophori digestae. Paginae 429 subjecta in margine adnotatio legitur, quam sive confectam, sive propositam audio a Josepho Terralavoro, Neriani Instituti sacerdote, pietate ac doctrina viro praestantissimo. Integram propriis Italicis verbis describere, sua cuique ut laus constet, hoc loco praestat: *La dottrina, che qui propone il Summonte, e pretende poi autenticare col passo di San Tommaso d' Aquino dell' articolo penult. nel secondo libro delle Sentenze, è dallo stesso Angelico Dottore riprovata nel passo medesimo dal Summonte addotto. Poichè il vero senso, ch' esprimono le parole del testo, è tutt' altro da quello, che mal intese lo Storico: il che chiaro apparisce a chiunque da vero Teologo o Leggista lo considera. Quindi nasce primieramente, che al Santo Dottore non potè mai nel commentare il Maestro delle Sentenze, cadere in pens'ero quel riguardo, che il nostro Autore par che voglia supporsi. Ed in secondo luogo, che non è stata mai opinione di San Tommaso, ma di Giovanni Parvo, quella, che fu condannata dal Concilio di Constanza nella Sessione 15. Qual sia poi il vero senso del suddetto luogo dell' Angelico Dottore, ci viene dottamente rapportato dal Gaetano, dal Bannez, dal Salonio, dall' Aragonio, dal Lessio, e da altri chiarissimi Theologi in 2-2, Quaest. 64, art. 3, ove fanno menzione di questo luogo del secondo libro delle Sentenze.* Haec ille pauca, at luculentissima: quibus addere par est, censuram a Summontio latam, non ipsi veluti auctori adscribendam, sed ex Francischino Curtio Jureconsulto, italice reddita αὐτολεξεὶ desumptam esse.

Alterius folii pagina 67 quae ad vitam Summontii pertinet, novi quidpiam invectum prodit, de quo monendus lector est. Novis excusa typis, longe differt ab illa quae in eadem Summontii vita ante menses Venetias transmissa prostat. Nova enim, quam dixero, pagina haec 67 sex lineas paginae prius editae praestat, hisque immediate subjectas lineas quindecim, quibus praedictae vitae in integra prima editione finis imponitur, suppressis atque eliminatis majore paginae 67 prius editae parte, integris etiam paginis 68 et 69 ac decem denique lineis paginae 70 postremae. Nova pagina 67 haec legenda primum offert: *alle leggi divine ed umane, perchè sorgente di rovine, di scandali, e di sconvolgimenti grandissimi* (dira, et iniqua opinatio notatur, quam Summontius tenuerat): *e per la qual cosa concordemente riprovata da' Teologi, da' Moralisti, da' Filosofi, da' Giureconsulti, e da tutti coloro che trattarono del diritto naturale e e pubblico.* His novi typi, medio nullo, lineas quindecim subjiciunt, quae paginae 70 in priore integra editione locum postremum obtinent: nempe, *Fu il Summonte uomo di bello aspetto, di carnagione vermiglia etc.* At eadem pagina 67 prout primis e typis emersit, post sex lineas priores jam descriptas, haec immediate verba legentibus exhibet: *Ma se una tale opinione, perchè assurda, e pregiudiziale, cagionò ragionevolmente il divieto della Storia del Summonte; l' autorità poi da lui recata di S. Tommaso, il quale forse attendendo il successo dell' Aquino, ch' esser dovea strettamente a lui congiunto per sangue, nell' articolo penultimo del secondo libro delle Sentenze, non solo sostenne l' opinione medesima, ma fra le opere meritorie un somigliante trascorso annoverò; soggettollo alle derisioni e beffeggiamenti, anzi alle rampogne ed alle Satire del P. Filamondo.* Alia adjiciuntur pauca, atque tum singula et omnia verba quae italice, prout eadem scripsit Auctor, nostra prostant in apologia: nempe, *Certa cosa è però, che surse alto romoreggiando il Padre Filamondo etc.*

Quorsum haec vero? Ad me pertinet alterum, alterumque ad Auctorem vitae Summontii. Fucus unquam ne fieri alicui possit, sancte testor ego, ad me Venetias integram Summontii vitam, septuaginta comprehensam paginis, transmissam fuisse, eamdemque in publica Coenobii Bibliotheca repo-

situm custodiri, in qua singula habentur et omnia, non addito verbo, non detracto, quae concinnatae abs me apologiae interserta sunt. Quid? quod integra prius edita exemplaria, quae aut clanculum aut palam Neapoli ab aliis empta, aliis dono data, bene multa adservantur, luculentissimum integras fidei meae hodieque reddunt, futurisque temporibus testimonium dabunt. Auctori vitae Summontii demum (quod alterum est) gratulor ego ipse, gratulentur omnes, qui meliora sentiens, quaecumque permotus ex causa fuerit, quae primum in Angelicum Praeceptorem scripserat, revocanda, supprimenda, averruncanda (quis enim id ab aliis intentatum suspicetur?) optimo consilio duxit.

CAPUT V.

Secundum inchoavit in Sententias Commentarium Sanctus Thomas, qui periit. Qui vero typis editus est, non est germanus Aquinatis foetus, sed Annibaldi Ordinis Praedicatorum, et S. R. E. Cardinalis.

I. Ad ipsum Thomam sermo redit, qui Parisiis in Italiam, *secundum scriptum in Sententiarum libros* aggressus est. Nempe in Parisino Sanjacobaeo Coenobio post dissidia composita anno 1256 vel insequente 1257 tamquam Magister ac primarius regens, externam scholam moderabatur: sub eoque sententias, tamquam Baccalaureus, explanavit fortasse Hannibaldus, postea S. R. E. Cardinalis ex ordine nostro adsumptus. Vetusta praeterea monumenta apud Echardum docent, conciones Aquinatem habuisse Parisiis in Quadragesima anni 1258, qui stylo novo numerandus est 1259, et ad Pentecostem sequentem, die prima Junii, Valencennis interfuisse Generali Provincialium capitulo, vel ut Socium Romanae suae Provinciae, vel graviores ob alias causas accersitum Tum discessit, remigravitque in Italiam anno 1261, quo in Petri sedem Urbanus IV. conscenderat, teste Ptolomaeo de Luca, libro XXII. Histor. Eccl. Capite 23 et 24.

Scholas Theologicas apud nostrates regebat Thomas in iis ocis ubi diversabatur: ac primo quidem Romae eo munere functus est. Ptolomaei de Luca verba accipe libro XXII. citato Hist. Eccl., Capite 24. *Isto autem tempore Thomas studium Romae etc.* Et libro XXIII. Cap. 15: *Scripsit etiam eo tempore, quo fuit Romae, de quo supra dictum est, jam Magister existens, primum super Sententias: quem ego vidi Lucae; sed inde subtractum nusquam ulterius vidi.* Manum admovisse Thomam addiscimus, ut novum in sententias Commentarium elucubraret: explanasse vero earumdem Sententiarum librum primum, sed hanc malo fato explanationem periisse. Commentarium primum recenset Bernardus Guidonis, deque altero incepto sic habet: *Cumque post tres annos sui Magisterii, rediisset in Italiam tempore Urbani Papae; existens Romae, scripsit iterum Scriptum super primum Sententiarum, sicut testatur in sua Chronica F. Ptolomaeus Episcopus Torcellanus, qui discipulus et auditor fuit: asserens, se vidisse illud in Conventu Lucano: quod nunc non invenitur, quia furto sublatum esse creditur, et ideo non fuit multiplicatum.* Paria scribit in chronico S. Antoninus Parte III. Titulo 18, cap. 10, §. 1. Quis ergo non doleat novi operis irreparabilem jacturam?

II. At in editione tamen Romana Tomo XVII. recensitum editumque post Opuscula legitur *Divi Thomae Aquinatis Doctoris Angelici Scriptum secundum in quatuor libros Sententiarum ad Annibaldum Annibaldensem Romanum Ordinis Praedicat. S. E. Episcopum Cardinalem.* Quod opus nemo diversum ab eo non agnoscat, quod loco citato memorat Ptolomaeus: cum istud *scriptum* fuerit *super primum* dumtaxat *Sententiarum*, maloque fato sublatum periisse dicatur, proque deperdito haberetur tum Bernardi Guidonis aevo, tum etiam S. Antonini. Hinc mota quaestio, num inter germanos Divi Thomae foetus debeat accenseri, quod in editis prostat.

Publicam vice prima vidit lucem laudatus Commentarius *Basileae* typis *Nicolai Keser*, vel *Kesler anno* 1492 fol. « Quam primam editionem (Echardi « verba refero in Elogio Hannibaldi) videtur igno« rasse Thomas Nerius noster, cum hortatu Pauli IV. « tum adhuc in minoribus constituti, suam ador« navit Parisiis apud Michaelem Sonnium circa « 1560 sub hoc titulo: *Divi Thomae Aquinatis « Ordinis Praedicatorum Doctoris Angelici Secun« dum Scriptum appellatum super IV. libros Sen« tentiarum ad Hannibaldensem S. R. E. Cardi« nalem, nunc primum in lucem editum cum duobus « etc.* Quo loquendi modo, se ex codicibus manu« scriptis dare satis indicat. » Nerii verba in Praefatione haec sunt: *Quoniam Sanctissimi Domini nostri Domini Pauli quarti Pontificis Maximi, cum esset adhuc in minoribus, pium desiderium fuit cunctis prodesse, hoc Divi Thomae aureum opus, quod diu quasi sub terra latuerat, in lucem ejus providentia extulit, quod veluti totius sacrae Theologiae summarium quoddam est . . . Placuit eidem Sanctissimo Domino nostro, ut in marginibus alia tibi assignarem loca, in quibus eadem Divus Thomas pertractat; et copiosum insuper principalium magisque notabilium propositionum indicem huic praemitterem operi.* Veluti ac si hoc Opus tum primo emerserit e tenebris, disertissime praefatur Nerius: ipsumque, cum pro germano Aquinatis foetu haberet, *Secundum Scriptum* appellavit *in quatuor Sententiarum libros.*

Nerium sequuti sunt quamplures. Vielmius haec habet: *Deinde vero aetate provectior* (Thomas) *ad Anibaldum Cardinalem magnopere efflagitantem, contracte et pressim illustravit opus Petri Lombardi, quod Sententiarum inscribitur.* Illud inter genuina opera recensuerunt editores Romani: eademque est sententia Ferdinandi Castillii, Michaelis Pii, et Pauli Nazarii. Joannes Nicolaius in Praefatione sic habet: « Sed quoniam et illud scriptum « in gratiam ejusdem Hannibaldi ea methodo di« spositum a Sancto ipso Thoma, eidemque dicatum, « Ptolomaeus Lucensis noster, discipulus ipsius « profitetur; nec alioquin, tam Angelico ingenio in« dignum, ut nec caetera, existimari potest, indu« bitatum remaneat contra quamlibet conjecturam, « ac legitimam Thomistici operis cum ceteris « auctoritatem retineat; nec esse Hannibaldi, velut « ab ipso scriptum existimetur, sed inscriptum « dumtaxat *Hannibaldo.* » His accedit Bellarminus.

Mirum sane, in hanc illos injecto dubio nullo sententiam ivisse, quam veterum S. Thomae operum Nomenclatorum silentium satis convellit, profligatque disertissimum Ptolomaei de Luca testimonium: quo, si rite recteque expendatur, germanum adse-

ritur opus ipsius Hannibaldi, postea S. R. E. Cardinalis. Ptolomaci verba sunt libro XXII. Hist. Eccl. capite 25 « Hic (Urbanus IV) fecit duas ordina-« tiones, in quibus fuerunt creati duo Cardinales, « quorum unus fuit nepos suus, vocatus Dominus « Anicherius: alter fuit nepos Domini Richardi de « Anibaldis, qui vocatus est F. Anibaldus (de Ani-« baldis) de Ordine Fratrum Praedicatorum. Qui « fuit Magister in Theologia, et fuit vir magnae « humilitatis et veritatis, et sanctus homo: quem « Frater Thomas multum dilexit. Fecitque scripta « super Sententias, quae intitulantur Domino Ani-« baldo: quae nihil aliud sunt, quam abbreviatio « dictorum Fratris Thomae. » Agit hoc loco Ptolomaeus de Hannibaldo, et nobilissima Hannibaldensium gente Romana prognato, Ordinis Praedicatorum alumno, litterarum peritia moribusque sanctissimis ornatissimo, ad sacram purpuram evecto: obiterque adnotat, dignum ipsum fuisse, quem sanctus Thomas *multum diligeret*. Hinc verba quae sequuntur, *Fecitque scripta super Sententias,* ad ipsum Hannibaldum pertinent, minime ad Thomam. *Fecit* itaque, auctore Ptolomaeo, ipse Hannibaldus *scripta super Sententias*. Thomae Aquinati huncce commentarium si tribueret Ptolomaeus, quam inepta, quam ridicula foret haec ejus locutio: *Fecitque* (Frater Thomas) *scripta super Sententias . . . quae nihil aliud sunt, quam abbreviatio dictorum Fratris Thomae!* Cohaerent vero omnia, si *Hannibaldus* dicatur *fecisse scripta*, quae nihil aliud sint, quam brevis epitome fusioris commentarii, *a Fratre Thoma* elucubrati.

Sponte sequitur, alia ea verba, *Quae intitulantur Domino Annibaldo,* vel intelligi ita debere, ut Frater Hannibaldus confecerit Commentarios, quos nuncupaverit *Domino* Richardo *Annibaldo*, patruo suo, S. R. E. Cardinali: vel ita potius, ut Commentarii, quos ipse Frater Hannibaldus elucubravit, vulgo circumferrentur sub honorifico titulo *Domini Hannibaldi*, ipsius nempe Fratris Hannibaldi ad sacram purpuram evecti. Priorem sensum amplexus fuerat Jacobus Echardus: quo postea repudiato, adhaesit alteri, ea permotus ratione, quod Codicem nancisci potuerit nullum, in quo epistola nuncupatoria ad Richardum Hannibaldensem prostaret. Hunc et ego sensum amplector: neque obstat verbum illud, *intitulantur*, cum perinde sit, atque *inscribuntur*, seu *feruntur sub titulo* Domini Hannibaldi: quo pariter sensu ajebat S. Antoninus in Chronico Parte III. Titulo 18, cap. 10, §. 11 *postillas super Genesim, et Ecclesiastem vidi, sibi* (Thomae) *intitulatas*; hoc est, attributas, minime nuncupatas dicatasque: *et Compendium Theologiae Beato Thomae aliqui intitulent;* idest, inscribunt, adjudicant, feruntque sub ejus nomine ac titulo. In re per sese clara ac splendida piget diutius immorari.

Hinc vero corrigendus venit Casimirus Oudinus qui priore sensu adoptato, nimia confidentia scribit Capite 14, Dissert. de Scriptis Divi Thomae. Hunc « Commentarium ex Ptolomaeo Lucensi inscriben-« dum esse, *Annibaldi Commentarius in quatuor* « *libros Sententiarum ad Annibaldum S. R. E. Car-* « *dinalem.* » Imo codex nullus praedicto Operis titulo favet: quotquot vero hactenus adinveniri ac lustrari potuerunt, sequentem exhibent: *Opus Annibaldi super Sententias*, vel *Scriptum Hannibaldi super Sententias*, vel demum *Quaestiones Magistri Hannibaldi super* 1, 2, 3 *et* 4 *Sententiarum*. Egent quoque spongia, quae verba legimus in elogio ejusdem Hannibaldi apud Ciaconium in Vitis Pontificum et S. R. E. Cardinalium: « Tanti fecit Han-« nibaldum Cardinalem Angelicus Doctor Divus « Thomas, ut doctas *in quatuor Sententiarum libros* « lucubrationes illi dicandas judicaverit. Vir hic « multae lectionis, atque indefessi studii, scripsit, « cum Lutetiae Theologiam profiteretur, *Commenta-* « *ria in quatuor libros Sententiarum*, in quibus « Divi Thomae *Summam* emedulasse videtur ». Partem primam a vero abludere, demonstratum hactenus est. Verum falsumque miscet pars altera; cum elucubraverit quidem Hannibaldus commentarios in Sententiarum libros, quibus attamen non *Theologicam sancti Thomae summam*, sed opus ipsius in eosdem *quatuor Sententiarum libros* emedullavit, ac veluti contraxit, quod illis verbis Ptolomaeus Lucensis prodit: *Quae nihil aliud sunt, quam abbreviatio dictorum Fratris Thomae*; scilicet in Sententiis ab eo explanatis; ut inita collatione facile quisque deprehendat.

Sed opus denique istud, quod *in Sententias* concinnavit Hannibaldus, illud ipsum esse, quod in editis prostat sub titulo *secundi scripti* Divi Thomae, peremptoria praesto sunt argumenta. Manuscriptum profert Echardus catalogum Codicum Bibliothecae Sorbonicae, *quadringentis circiter* ab hinc *annis* confectum, in quo haec habentur: *Item opus Hannibaldi super Sententias, ex legato Magistri Stephani Burgundi. Incipit* (folio 2). *Subjecti cujus.* Haec insuper legere est: *Item tres sexterni quaestionum magistri Hannibaldi supra 4 Sententiarum* (quorum initium fol. 2), *sine medio.* Atqui vero allegata verba, *sine medio*, habentur in edito Commentario, quo de agimus, libro quarto, prima Distinctione, articulo secundo, ad primum: et illa rursum, *subjecti cujus*, libro primo, quaestione prima, post prologum, articulo secundo, in argumento secundo. Accedit Rainerius de Pisis ordinis Praedicatorum alumnus quartodecimo saeculo clarus, qui in Pantheologia V. *Claves Ecclesiae,* capite 1, sic ait: « Haec Beatus Thomas 4 Sent., dist. 18, « *de Clavibus,* quaest. 1, art. 1, quaestiunc. 1, *u-* « *trum debeant esse claves in Ecclesia.* Et Petrus « de Tarantasia, et Dominus Hannibaldus Romanus « Ordinis Praedicatorum idem dicit ibidem. » Quae porro a Rainerio describuntur verba, totidem legimus in hocce Commentario, dist. 18, q. 1, art. 1, nempe: *Haec autem potestas est triplex: quaedam auctoritatis . . . quaedam excellentiae . . . altera ministerii etc.* Dionysium Carthusianum addo, cujus haec verba sunt libro 1 Sent., dist. 1, q. 1, pag. 9: « Denique Hannibal (seu Hannibaldus): *Omnis,* « inquit, *res, cujus essentia non est suum esse,* « *habet esse suum ab alio sibi influxum: quia si* « *esse rei est praeter essentiam ejus, oportet quod* « *ei conjungatur per aliquam causam . . .* Haec « Hannibal. » Quae scilicet omnia et singula in Commentario legimus libro 2, dist. 1, q. 1, art. 2. Paria sunt, quae frequentius allegantur apud eumdem Carthusianum. An vero, quod inde promitur argumentum, Pauli Nazarii eludi queat effugio: *Quod autem Dionysius*, inquientis, *illud alleget sub nomine Anibalis, facile fieri potuit, aut ex falso codicis titulo, aut quia nimia vetustate conscripta esset inscriptio*? Pro genio scilicet praeconceptum opinionem tuetur Nazarius, quam penitus convulsam profligatamque puto.

DISSERTATIO II.

DE CENSURIS, QUAE PARISIIS ET OXONII LATAE FERUNTUR ADVERSUS NONNULLA S. THOMAE THEOLOGICA ET PHILOSOPHICA DOGMATA: DEQUE VINDICIIS ADORNATIS, AC CENSURAE PARISIENSIS REVOCATIONE.

CAPUT I.

Thesium censura, per Episcopos Parisienses Guillelmum et Stephanum Tempier latae, confirmataeque a Roberto de Kildwardbi Archiepiscopo Cantuariensi in Anglia, recensentur. Nonnulla doctrinae a S. Thoma traditae Capita per easdem notari, audax et imperita quorumdam opinio: praecipui Divi Thomae vindices, an etiam Ægidius de Columna. Specimen Operis quod inscribitur, Correctorium Corruptorii.

I. Dum germana Divi Thomae Aquinatis Opera criticis Dissertationibus expendimus et vindicamus, dubia revocamus ad examen, rejicimusque supposita; non ita nobis angustos praefigi cancellos putavimus, ut si quae sunt audacium Censorum judicia in ipsam Thomae doctrinam, intacta praetermittere, inita nulla discussione, deberemus. Pugnavimus ergo in Dissertatione de Commentario « in Epistolas « Divi Pauli, » contra Erasmum, et Ricardum Simonium, qui nonnulla doctrinae ab Aquinate traditae capita nimium acerba et iniqua notarunt censura: pluresque Sacrae Scripturae Interpretes ac Bibliographos insequuti in ea sumus, quae de Commentariis « in Isaiam, et Jeremiam » inscribitur: methodum ab eodem Aquinate servatam in explanandis Veteris Testamenti prophetiis atque typis, tutantes et vindicantes. Similes non paucas occasione data peractas vindicias aliae complectuntur Dissertationes. Adversarii succedunt, qui aperto marte dogmata plura, quae Theologicis in Operibus suis tradit Thomas, traducere in invidiam conati sunt: adhibentque censuras quasdam Parisienses et Oxonienses, ac si aut errores per eas damnatos instauraverit Thomas, aut Thomae sententiae quaedam per easdem confixae fuerint. Piaculum foret, haec surda aure et immoto calamo praeterire.

Memoratas primo loco Censuras recenseo earumque auctores; ac tempora definio, quibus ipsae latae sunt. Primus adest Guillelmus Parisiensis Episcopus, qui « anno Domini 1240, in Octava « Epiphaniae » (die 13 Januarii) « errores » quamplures « detestabiles contra Catholicam veri- « tatem, repertos in quibusdam Scriptis, » nigrotheta notavit damnavitque. Is est Guillelmus, hujus nominis « tertius » in Parisiensibus Tabulis, dictus « Arvernus. » Annus ille 1240, stylo vetere, numerandus, est stylo novo insequens 1241, ab Calendis Januariis inchoatus. Theses condemnatas refert omnes Carolus Duplessis d' Argentré, Sorbonicus Doctor, et Episcopus Tutelensis, in Collectione Judiciorum de novis erroribus, Tomo I, pag. 186. Nimium sibi indulgebant lascivientia nonnullorum Academicorum ingenia, quorum licentia censurarum freno cohiberi debuit. De quodam errore per hanc censuram damnato, quem instauratum ab Aquinate putarunt olim adversarii, agendum in Dissertatione sequente.

Segetem errorum amplissimam, qui ab Academicis vulgabantur, haud satis amputaverat Guillelmus Parisiensis Antistes. Curas diligentiores adhibuit Stephanus Tempier, ejusdem Ecclesiae Episcopus, qui Romani Pontificis litteris admonitus permotusque, theses plurimas notavit, « novemdecim ac « ducentas » ab aliquibus numeratas, ab aliis, « duas et viginti supra ducentum, » quas imposterum Academicorum nemo traderet ac teneret: easdemque Oxoniensi in Anglia Academia, ac insuper plures alias, exulare jussit, Robertus de Kildwardbi, Archiepiscopus Cantuariensis, ex Ordine Praedicatorum adsumptus, sacra etiam purpura donatus.

Post initum confectumque examen, coram palamque vulgata demum est Censura Parisiensis, datis ab Stephano litteris « anno Domini 1276, « die Dominica, qua cantatur, » Laetare Jerusalem, « in Curia Parisiensi: » dataeque leguntur Roberti de Kildwardbi litterae « die Jovis proxima ante « Festum Sancti Cuthberti in Quadragesima anno « Domini 1276. » Litteras praedictas, erroresque damnatos, diligenti facta collatione cum manuscriptis codicibus Sorbonicis, recenset loco citato laudatus Dargentraeus. Annum 1276 stylo vetere intellige computatum ab Incarnatione, vel a Pascate, qui civilis et Julianus, novo stylo, numerandus est 1277. Hoc anno, littera Dominicali C. insignito, incidit Sanctum Pascha die 28 Martii. Hinc die 7 ejusdem Martii, « Dominica Laetare, » Stephani Parisiensis censura vulgata est: et die 18 Martii, seu « die Jovis » post Dominicam in Passione, « proxima ante festum Sancti Cuthberti, » quod insequenti die celebratur, suam Oxonii tulit censuram Robertus Cantuariensis. Hinc etiam in prioris censurae Parisiensis epocha dissidium nullum in Codicibus, quorum alii apud Dargentraeum notant annum 1276, alii 1277. Stylum veterem novumque animadverte: ac antilogia evanescit omnis. Sed eadem Stephani censura perperam editis aliquibus in exemplis, quae referunt laudatus Carolus Duplessis, et Franciscus Sylvius in Oratione apologetica pro S. Thoma Aquinate habita Duaci anno 1624, die 7 Martii, lata legitur « anno » 1226 aut 1227. Aut enim altera cifra 2, pro 7, typo errante, substituta fuit: aut in anno Romanis numeris expresso 1226, littera 50 excidit: aut quacumque demum ex causa prodierit, corrigendum mendum est. Quae libuit hoc loco diligentius adnotare, ut dogmatum Divi Thomae vindices elumbe noverint argumentum, quod ipse Sylvius aliique promunt ex epocha illius anni 1226, aut 1227, quo Thomas Aquinas non modo nihil scripserat docueratque, quod Parisienses et Oxonienses Doctores notarent; sed in hanc mundi lucem vix anno praedicto emissus ille fuerat.

II. Jamvero « circiter decimus ab Aquinatis « obitu labebatur annus (aerae vulgaris 1284, « verba sunt Sylvii loco citato), cum ecce lucu-

« brationes ejus audaculus quispiam ad suum tri« bunal, tamquam censor, citavit: et insigni pariter « inscitia et petulantia « correxit, » ut quidem ipse « loquebatur: librumque edidit, « Correctorium « Thomae » inscriptum: » censurasque memoratas, quas Guillelmus et Stephanus Parisienses tulerant, adhibebat, ut dogmata nonnulla ab Aquinate tradita pro damnatis habenda ostenderet. Is est Guillelmus « la Mare, » vel « de Mare, » vel « de la Mare, » Anglus natione, Doctor Oxoniensis; de quo Wadingus in Annalibus verba facit ad An. 1290. num. 18 ipsumque vocat « serium nimis « indagatorem eorum, quae objicere possent contra « S. Thomam. » Praecipua doctrinae capita, quae oppugnari posse, veluti praedictis Censuris jam notata, putavit ille, infra dabimus et vindicabimus.

In arenam pro Thoma contra Lamaraeum descenderunt consodales plures, qui doctrinae praestantia aevo illo florebant. Memorant Laurentius Pignon, Leander Albertus, et aliis insignes, ab Riccardo Knapvvel, seu Clapoel, Anglo, Sacrae Theologiae Magistro Oxoniensi, elucubratum sub finem saeculi 13 opus, « contra Corruptorium Fratris Thomae de Aquino ». Nempe « Correctorium » ab Guillelmo Lamaraeo inscriptum, vocitari solebat « Corruptorium. » Similis argumenti opus, « contra Cor« ruptorem Sancti Thomae, » Joanni Parisiensi, quem « secundum » hujus nominis appellant, ad antiquioris descrimen, qui « Pungens asinum » cognominabatur, adjudicant veteres Nomenclatores. Anno Christi 1300 florebat ille. Liber prodiit Venetiis, qui « Correctorium Corruptorii Fratris Thomae » inscribitur, Typis Octaviani Scoti anno 1516 f. sub nomine « Fr. Ægidii de Columna Romani, » Ordinis Sancti Augustini, Archiepiscopi Bituricensis, anno 1316 denati. Operis initium est: « Quare detraxi« stis sermonibus veritatis, cum ex vobis nullus « sit, qui possit me arguere? » Job 6. Quaestio pro« posita optime in persona F. Thomae de Aquino « Doctoris eximii, cujus doctrina fulget Ecclesia, « proponi potest quibusdam, qui ejus doctrinam, « imo veritatem, quam docuit Parisius sermonibus « veritate plenis, et Spiritu veritatis instigante con« scripsit, detrahentes depravare nituntur etc. » Venetam priorem aliam anni 1501 hujusce operis editionem memorat Guillelmus Cave; aliamque Coloniensem aevo sequiore, seu anno 1624 curavit Gualterus Strevesdorf Coloniensis Eremitarum Sancti Augustini Prior: ac recentior Neapolitana demum prostat anno 1644 accurata. Prodierunt omnes sub ejusdem Ægidii de Columna nomine; suamque foedavit editionem Strevesdorffius interpolationibus, animadvertente Carolo Duplessis d'Argentré, « Sancti et Angelici Doctoris » adjecto cognomento, quoties Thomam nominari contingit contra fidem Codicum MSS. qui Sorbonensi in Bibliotheca adservantur, novumque titulum commentus est, scilicet « Defen« sorium seu Correctorium librorum Sancti Thomae « contra Guillelmi Lamarensis Thomae mastygis « Corruptorium. »

Atqui vero plura ac solida proferunt argumenta Dargentraeus loco citato, et Echardus tomo I Scriptorum Ordinis Praedicatorum, pag. 503, quibus ab Ægidio idem opus abjudicatur, tribuendumque evincitur cuidam Ordinis Praedicatorum alumno: an Richardo Clapoelo, an Joanni Parisiensi II incertum. Nihilominus veteres recentesque praesto sunt Scriptores, qui paris argumenti lucubrationem laudato Ægidio de Columna abjudicant. Dignum illud animadversione: ab Joanne Pico Mirandulano in Apologia, quaest. 1 « de descensu Christi ad « inferos, » ipsum induci Ægidium, qui adnotet, de Parisiensibus articulis abs Stephano damnatis « nihil esse curandum, quia fuerunt facti, non con« vocatis omnibus Doctoribus Parisiensibus, sed ad « requisitionem quorumdam Capitulorum » (sic nempe ibidem). Quae verba, cum, Dargentraeo teste, non reperiantur nec in « Sententiarum » libris, nec in « Quodlibetis » ab Ægidio elucubratis, nec in edito sub ejus nomine « Defensorio S. « Thomae », aliud opus indicare videntur, quod ipse pro Aquinate elucubraverit.

III. Manuscriptum praetermittere non licet « Correctorium » quoddam « Corruptorii » in Sorbonensi Bibliotheca adservatum, quod incipit: « Scien« dum est igitur: 1 p. Summae, quaestiunc. 22, « quaerit S. Thomas etc. ». Durando de Aureliaco, qui vulgo « Durandellus » dicebatur, opus attribuit Echardus: non illi, sed alteri Scriptori adjudicandum censet ac evincere videtur Dargentraeus. Ipsum consule Virum doctissimum. Simile opus praestat Codex Membranaceus in 4, in Veneta ss. Joannis et Pauli Bibliotheca, quem propriis oculis ac manibus, favente humanissime Dominico Berardello Bibliothecae praefecto, inspicere licuit, ac tractare. Primum in eo prostat « Littera, quam Ven. Epi« scopus Fr. Petrus de Palude Ord. Praed. doctor « in utroque jure, et Magister in Theologia, ac Pa« triarcha Jerosolymitanus, transmisit fratri Hugoni « de Balsa (de Vauceman) Magistro Ordinis prae« fati, qui ab eodem consilium petebat per litteram: « si, quomodo, qualiter, et quando Fratres dicti « Ordinis possint redditus, et anniversaria habere « et retinere. » Sequuntur « Sermones » plures, qui « de Mortuis » inscribuntur. Tertio demum habentur loco « Quaestiones Correctorii contra Cor« ruptorium Fratris Thomae de Aquino Ordinis « Praedicatorum ». Opuscula sunt in unum quidem compacta Volumen, diverso tamen charactere: sequioris aetatis priora duo, ac remotioris utique postremum.

Incipit vero: « Circa Quaestionem XII (primae « partis artic. 2), dicitur in principali responsione, « quod requiritur ad videndum Deum aliqua simili« tudo Dei, seu lumen gloriae. » Desinit: « Et sic po« test responderi ad ea, quae objiciuntur contra « Fr. Thomam in prima parte, et in prima se« cundae: et sunt 45 contra primam partem, et « 10 contra primam secundae, et sic in universo « 55 instantia. » Natalis Alexander Dissertatione 6 in Historiam Eccl. saeculi XIII. et XIV. de Summa scriptisque ceteris S. Thomae Aquinatis, articulo 2, adnotat Guillelmum de la Mare « suo in libro, qua« draginta novem Articulos ex prima parte Summae, « duodecim ex prima secundae, sexdecim ex Se« cunda secundae reprehendisse. » An ergo mancum et imperfectum fuerit opus quod recensemus? An illas tantum, non alias vindicias egerit Auctor?

Ante *quaestionum*, quae in Opere pertractantur, elenchum, Nota legitur his verbis: « Nota, quod « ab Adam usque ad diluvium fuerunt anni 2242. « A diluvio usque ad Abraham anni fuerunt 1174. « Ab Abraham usque ad Moysem fuerunt anni 445. « A Moyse usque ad Christum fuerunt anni 1655. « A Christo usque modo (Pascha fuit videlicet 7 « exeunte Martio). 1285. Summa 6775. Usque in

« tionem mundi incertum habemus numerum. » Primae et secundae aetatis, ab Adamo ad diluvium, ac inde ad Abrahamum, computantur anni juxta Chronologiam versionis graecae τῶν LXX. Summa totalis 6675, vitio laborat: singulae namque Summae accuratiore calculo collectae Summam efficiunt 6781. Annus aerae vulgaris 1285, incedebat insignitus Cyclo lunae 15, et Cyclo Solis 6, et littera Dominicali G: unde sacrum Pascha anno 1285 celebratum fuit « die 7 exeunte Martio, » seu die 25 ejusdem Mensis, Dominica. juxta computandi morem qui aevo illo obtinebat. Annum a Paschate ad Pascha numerabat Auctor aut Notarius stylo vetere: scriptusque Codex, aut completum opus innotescit post diem 25 Martii, ex qua initium sumebat annus 1285, stylo vetere. Hinc animadverte aut Codicis, aut certe Operis antiquitatem. Guillelmus de la Mare suum contra Thomam Aquinatem anno 1284 protulerat in lucem « Correctorium: » suasque anno insequente vindicias opposuit Auctor.

Verba illa, « die 7, exeunte Martio, » peculiarem indicant modum numerandi dies Mensis, qui post annum Christi Millesimum frequentissimus occurrit in Membranis. Sed hunc attamen longe vetustiorem exhibet charta, ex Archivio Archiepiscopali Lucensi deprompta apud Doctissimum Muratorium in Antiquitatibus Italicis medii aevi Tomo III. Dissert. 37: « In nomine Domini nostri. Re- « gnante Domino nostro Desiderio Rege, anno Re- « gni ejus, Deo propitio, primo, quinto die intrante « Mense Novembrio, Indictione XI. feliciter » (anno Christi 757). Expositionem subjicere liceat Rolandini, Saeculi tertiidecimi Scriptoris, quam apud Cangium, Mabillonium aliosque cum aliqua verborum diversitate descriptam lego. In Tractatu « Notula- « rum » sive de arte Notariae, haec habet verba: « De publicationibus instrumentorum, » in Editione Augustae Taurinorum 1607, pag. 714: « Ponitur « dies in Instrumentis diversimode. Uno modo se- « cundum consuetudinem Bononiensem, ut in hoc « exemplo: primo die Maji, (secundo die intrante « Majo), et ita de singulis usque ad 16. Transactis « autem 16 (diebus), ponunt hanc dictionem: 15 « die exeunte Majo (14 die exeunte Majo), et « sic de singulis usque ad penultimum diem; ubi « dicitur, penultimo die Maji; et similiter dicitur, « ultimo die Maji. Et ita de singulis Mensibus qui « habent 31 dies. In illis vero qui habent 30 « dies, procedunt similiter usque ad 15, per hanc « dictionem, *intrante*; et finitis 15 diebus primis, « descenditur per alios 15, cum hac dictione, *exe- « unte*. Semper tamen in prima die cujuslibet « Mensis non ponitur, *intrante*; et in penultimo « non ponitur, *exeunte*. » Prima nempe pars Mensis ordine consueto dinumerabatur, sumpto initio a primo ejusdem die: pars altera, principio sumptò, non a Calendis aut primo die succedentis Mensis, ut apud Romanos; sed ab ultimo Mensis die, ordine retrogrado. Hinc vero « die 7 exeunte Martio » est dies 25 ejusdem Mensis.

Operae dispendium non erit, elenchum « Quae- « stionum » describere, quae in Opere quo de agimus, vocantur ad examen; ut Philosophica ac Theologica ab Aquinate propugnata dogmata innotescant, quae censura notari posse putabant veteres Censores. Elenchus incipit: « Isti sunt tituli quae- « stionum Correctorii contra Corruptorium. »

« 1. Utrum ad videndum Deum requiratur aliqua similitudo Dei.

« 2. Utrum intellectus noster cognoscat singularia.

« 3. Utrum scientia Dei dici possit futurorum contingentium.

« 4. Utrum omnia quae Deus noscit, sint idem in Deo.

« 5. Utrum universum possit esse melius, quibusdam suppositis.

« 6. Utrum mundum incepisse sit de articulis fidei.

« 7. Utrum in rebus incorruptibilibus sit solum unum individuum in una specie.

« 8. Utrum sit possibile esse aliam terram quam istam.

« 9. Utrum Angelus sit compositus ex materia et forma.

« 10. Utrum sit possibile, esse duos Angelos unius speciei.

« 11. Utrum et quomodo genus et differentia accipiantur in rebus materialibus.

« 12. Utrum multiplicatio secundum numerum intendatur ab agente.

« 13. Utrum Angelus per naturam suam sit incorruptibilis.

« 14. Utrum Angelus possit transire ab extremo ad extremum, non pertransito medio.

« 15. Utrum sit impossibile, quod aliquid in toto tempore praecedenti quiescat in uno termino, postea in uno instanti illius temporis sit in alio termino.

« 16. Utrum omnes species per quas Angeli intelligunt, sint omnes universales.

« 17. Utrum Angelus possit intelligere per species abstractas.

« 18. Utrum quanto Angelus est superior, per pauciores, et universaliores species intelligat.

« 19. Utrum secundum gradus naturalium data sint Angelis dona gratiarum.

« 20. Utrum Angeli mereantur praemium accidentale.

« 21. Utrum fuerit aliqua mora inter creationem Angeli et lapsum ejus.

« 22. Utrum vis appetitiva in omnibus proportionetur apprehensivae.

« 23. Utrum apprehensio Angeli differat ab apprehensione hominis.

« 24. Utrum aliquis locus sit poenalis Angelo vel animae.

« 25. Utrum informitas materiae tempore praecedat ejus formationem.

« 26. Utrum anima sit composita ex materia et forma.

« 27. Utrum Angelus et anima sint unius speciei.

« 28. Utrum anima possit habere sub se multa individua.

« 29. Utrum in homine sit una forma substantialis.

« 30. Utrum aliquae dispositiones accidentales praecedant formam in materia.

« 31. Utrum memoria sit in parte intellectiva, vel spirituali tantum.

« 32. Utrum intellectus sit eminentior quam voluntas.

« 33. Utrum quanto corpus est melius dispositum, tanto recipiat meliorem formam.

« 34. Utrum anima separata intelligat per species innatas, vel abstractas, vel influxas.

« 35. Utrum anima separata seipsam per seipsam intelligat.
« 36. Utrum anima separata intelligat per influxum specierum a divino lumine.
« 37. Utrum praemium essentiale respondeat quantitati caritatis, et non quantitati operationis.
« 38. Utrum aliquid redigatur omnino in nihilum.
« 39. Utrum superiores quidquid a Deo recipiunt, impertiantur inferioribus.
« 40. Utrum distantia localis faciat impedimentum in locutione Angeli.
« 41. Utrum omnes Angeli sint inaequales.
« 42. Utrum Angeli, qui sunt . . . duorum ordinum, magis . . . quam unus eorum cum aliis sui ordinis.
« 43. Utrum ens per accidens habeat causam.
« 44. Utrum omnes humani intellectus sint unius gradus in ordine naturae.
« 45. Utrum quaelibet additio ad formam corporalem variet speciem.

Contra Primam secundae Partis instantia.

« 46. Quae requirantur ad beatitudinem, et quomodo.
« 47. Utrum in anima humana remaneat esse compositi per distructionem corporis.
« 48. Utrum resumpto corpore, beatitudo crescat intensive, vel extensive.
« 49. Utrum homo sit dominus sui actus.
« 50. Utrum homo per rationem determinet se ad volendum hoc vel illud, quod est vere bonum, vel apparens bonum.
« 51. Utrum imperare sit actus rationis, praesupposito actu voluntatis.
« 52. Utrum primum movens in viribus animae ad exercitium actus, sit voluntas.
« 53. Utrum voluntas sit subjectum libertatis, et ratio sit causa.
« 54. Utrum ratio sit principium mali actus.
« 55. Utrum Matrimonium fuerit in veteri lege Sacramentum conjunctionis Christi et Ecclesiae. »

Constitutas ab Angelico Praeceptore in ejusmodi « Quaestionum » examine « Conclusiones, » quae ad utramque, Revelatam et Naturalem, Theologiam pertinent, atque Ontologiam, vellicare et refellere nisus est Guillelmus Lamaraeus. Vindicias pro Aquinatis doctrina strenui laudati Viri egerunt, egitque Auctor Anonymus, quem illustramus. Ea servata methodus est, ut primo loco Adversarii, ut vocat, « calumnias » diligentissime referat; tum Aquinatis « theses » in invidiam traductas germano sensu exponat, luculentioribus ex Operibus ejus in medium productis testimoniis; ac demum « objectiones » refellat, longeque dissitas ostendat damnatas Parisiis et Oxonii propositiones, quae Thomae doctrinam exhibere imperite dicebantur. Specimen « Operis, » quod exhibeo, Vindiciarum specimen praestat, quas Viri doctissimi pro virili egerunt contra Lamaraeum.

CAPUT II.

De peculiari Thesium agitur censura, quam tulit Robertus de Kildwardbi, confirmavitque et auxit Joannes Pekamus in Sedem Cantuariensem suffectus. Recentes alii doctrinae ab Aquinate traditae Censores, ejusque vindices. Animadversiones generales in Censorium Stephani Tempier Antistitis Parisiensis judicium.

1. Praeter « articulos, » vulgo « Parisienses » dictos, quamplures alii, qui triginta et unus numerantur, damnati prostant in Oxoniensis censura, nomine Roberti de Kildwardbi Archiepiscopi Cantuariensis lata, ad « Grammaticam, » ad « Logicam, » ad « Philosophiam » spectantes. Theses aliquae Divi Thomae notatae videbantur; quae nempe ad « unam « substantialem in homine formam » adstruendam pertinent. Kildwardbio in eamdem sedem Cantuariensem anno 1279, suffectus est Joannes Pekamus Ordinis Minorum, qui latam a Praecessore censuram confirmavit anno 1284. Hanc refert laudatus Dargentraeus Tomo I. citato pag. 234; in eaque, paullo commutatis verbis, triginta recensentur articuli. Pekamum olim aemulum fuisse Thomae Aquinatis, Lutetiae Parisiorum secunda vice scholam regentis, contraque ipsum in publicis dispensationibus obluctantem, narrat Bartholomaeus Logotheta Regni Siciliae in processu Canonizationis apud Bollandi Continuatores Capite 9, num. 77. Verba ejus sunt: « Item dixit idem testis (Logotheta) se au- « divisse a pluribus Patribus Praedicatoribus fide « dignis; quod quando idem Frater Thomas una « vice disputabat Parisiis, ubi erat Frater Joannes « de Pizano (de Pekamo) ordinis Fratrum Mino- « rum qui fuit postea Archiepiscopus Cantuariensis; « quantumcumque dictus Frater Joannes exaspe- « raret eumdem Fratrem Thomam verbis ampul- « losis et tumidis, nunquam tamen ipse Frater « Thomas restrinxit verbum humilitatis; sed sem- « per cum dulcedine et humanitate respondit. » Laudati Bollandiani in Notis ex Wadingo habent, adservari Oxonii in Collegio Mettonensi « Manuscri- « ptas disceptationes » Thomae, et Pekami.

Latam vulgatamque a Kilwardbio censuram, et a Pekamo confirmatam, aegre tulerunt Nostrates consodales, aliique Doctores. Guillelmus de Morbeka, qui libros Aristotelis, postulante et urgente Thoma, de graeco in latinum verterat, Archiepiscopus Corinthiis datus ab Innocentio V. vel a Joanne XX dicto XXI, acres litteras dedit Kildwardbio, de suae levitate censurae ipsum admonens, ejusdemque saniorem declarationem serio postulans. Repositam a Cantuariensi Archiepiscopo « epistolam « ad Archiepiscopum Corinthi de Articulis condem- « natis in Anglia » praestant Codices MSS. Anglicanus alter, et alter Florentinus apud Echardum, cum sequente inscriptione: « F. Roberti Cantua- « riensis ad Archiepiscopum Corinthi declaratio « falsitatis quorumdam articulorum Oxoniae con- « demnatorum. » Ab Florentinis consodalibus irrito voto perquivisimus, num hocce scripto praeconceptam sententiam signaret Robertus, an palinodiam caneret. Hac de re Guillelmus Ochamus in Dialogis 1 P., lib. 2, cap. 24, sic habet: « Ma- « gister . . . De primo (Kildwardbio) diversis « modis dicitur a diversis. Dicunt enim quidam, « quod damnatio sua temeraria existebat, eo quod

« veritates, ut dicunt, condemnavit. Unde et quidam alius Archiepiscopus (Corinthi) ipsum de « dicta damnatione acriter reprehendit; scribens ei « epistolam, in qua manifeste asseruit, quod veri- « tates damnaverat. » Neque solum nostrae gentis hominum hocce judicium erat; sed et « plures alii « ipsam » (censuram) « fuisse temerariam pu- « tarunt » (laudati Okami verba sunt). « Plures « enim Parisienses Doctores et Scholares assertio- « nes damnatas a dicto Archiepiscopo publice te- « nuerunt. »

Adversarios Pekamus non paucos, nostrates et exteros, nactus est, quos inter eminuit Ricardus Clapoel Ordinis Praedicatorum, quem addictissimum Thomae, ejusque doctrinae nobilem vindicem contra Guillelmum de Lamare superius laudavimus. Articulos octo, quos ipse, pro Thoma vindicias agens, palam e suggestu docuit, veluti totidem errores aut haereses, ad Pekami Archiepiscopi tribunal detulerunt aemuli. Coetum Magistrorum «Lon- « dini in Ecclesiae Beatae Mariae de Arcubus» coegit ille « anno 1286, indictione 14, ultimo die Mensis « Aprilis;» praedictosque articulos, tamquam «hae- « reses declaravit, et pronunciavit esse damnatos.» Spelmannum consule inter Concilia Orbis Brittannici, et Labbaeum in Collectione Conciliorum. Dargentraei animadversionem addere hoc loco praestat: « Manifestum est, inquientis, in octavo Arti- « culo sententiam S. Thomae de una substantiali « forma hominis, qui animus sit ad informandum « corpus destinatus, enunciari; quae quidem teme- « re improbatur a Pekamo. Reliqui autem articu- « li, partim consectarii sunt hujus propositionis, « (qui nempe differentiam enuntiant inter homi- « nis corpus vivum et mortuum): partim falso « impositi (cujusmodi sunt, in quibus eadem ab- « solute ac universim differentia statuitur inter « vivum Christi corpus et mortuum). Quare hoc « judicium Joannis Pekem, cui Oxonienses Magi- « stri, tum Ordinis Fratrum Praedicatorum, tum « aliarum Familiarum, palam contradixerunt, nul- « lam obtinuit auctoritatem. » Ampliora dabimus sequente in Dissertatione.

II. Veterem hanc adversus Thomae dogmata cantilenam aevo sequiore instaurarunt Censores alii: « Prodiit siquidem (inquiebat Sylvius loco citato) « anno superiore (1623), liber Apologeticus pro « Scoto, Scotique vindice; in quo hujus Beati « (Thomae) doctrina mirifice sugillatur et tra- « ducitur; quasi vero non potuerit Auctor Scotum « extollere vel defendere, nisi Thomam deprime- « ret. » Hostem pro meritis castigat idem Sylvius in Oratione Apologetica Duaci anno insequente 1624 habita. Ad haec tempora spectat « Fr. Der- « mitii Thadaei Nitela Franciscanae Religionis, » quae « Lugduni » prodiit anno 1227, 4.

Succedit Petrus de Alva et Astorga, qui pluribus editis Opusculis acerrimam pugnam movit; illudque recensere hoc loco satis fuerit, quod inscribitur, «Nodus indissolubilis de conceptu mentis et « ventris, typis editum Bruxellis anno 1662 apud Philippum Cleugaert. Pugnam egregie sustinuerunt pro Aquinate Franciscus Janssens Elinga, Vincentius Baron, Bernardus Guyard, Seraphinus Piccinardus, aliique. Festivum denique non praetermitto commentum, quod Joannes Baptista Poza excogitavit in « Elucidario Deiparae, » ejusdemque operis Apologiis. Notam inurit ille nullam Aquinati, dogmatibusque ejus, quae vel ore dictavit vel calamo scripsit; at in ejusdem tamen Opera plurimas contendit irrepsisse theses, vel prelo errante, vel amanuensium oscitantia, vel interpolatricis manus fraude, quae aut « falsa » dici debeant, aut « erronea ac « damnata ab Ecclesia » aut « aliena a communi « Doctorum sensu. » Edita ab hoc Auctore Opuscula nemo nescit proscripta fuisse a Romana Sancti Officii Congregatione, et inquisitione Hispanica; pluresque jam prostant a Doctissimis Viris adornatae vindiciae.

III. Ad censuram Parisiensem redit sermo a Stephano Tempier Episcopo latam, ex qua validissima in Aquinatis doctrinam depromi arma posse, putavit olim Guillelmus de la Mare, putarunt alii, qui aevo sequiore insurrexerunt hostes. Vindiciae, quas adornare libet, ut modum habeant ac ordinem, generales quaedam praemittendae sunt in eamdem Censuram animadversiones, ut quaenam illa fuerit, qua polleat auctoritate, quove in pretio habita sit, splendide innotescat.

Ac primo totius Universitatis Parisiensis judicium perperam ac falso appellatur. Id evincit Dargentraeus ex ipsis litteris, quas dedit Stephanus Tempier, quae unum ipsum Antistitem, ac alios nonnullos in Facultate Theologica Magistros exhibent censurae auctores. In litteris apud Bulaeum vulgatis hac habent. « Nos tam Praelatorum quam « Doctorum Sacrae paginae, et aliorum prudentum « viroram consilio. » Quae paulo aliter efferuntur verba in Mss. Sorbonico Codice: « Nos tam Docto- « rum sacrae Scripturae, quam aliorum communi- « cato consilio. »

Articulus porro occurrit nullus, qui veluti a Thoma traditus notetur, damneturque. Equidem in Stephani litteris num. 8, et in collectione errorum in Anglia et Parisiis proscriptorum, Capite 7, num. 17, quibusdam in editionibus thesis legitur his concepta verbis: « Quod quia intelligentiae non ha- « bent materiam, Deus non potest plures ejusdem « speciei facere: contra Fr. Thomam. » Verumenimvero, diligentissima collatione facta cum « tri- « bus Codicibus Manuscriptis Sorbonae, » postrema desiderari illa verba testatur Dargentraeus: eisdemque omissis, referunt eumdem articulum, et expendunt Henricus de Gandavo Quodlib. II, qu. 8, et Quodlib. XI, qu. 1; et Ægidius Romanus Quodlib. VII, quaest. 2. Hinc invidiosum illud additamentum aemulorum fraude et malo dolo irrepsit.

Ipse Stephanus, auctor Censurae, cum in Praefatione generali quadam indicet notione eos qui damnatos articulos tradiderunt, Thomam etiam Aquinatem accensendum verbo nullo, indicio nullo significat. Ait enim: « Magnorum et gravium per- « sonarum crebra, zeloque fidei accensa relatio in- « sinuavit; quod nonnulli Parisius studentes in ar- « tibus, propriae facultatis limites excedentes, quos- « dam manifestos et execrabiles errores, imo potius « vanitates et insanias falsas, in rotulo, seu cedulis, « praesentibus his annexo, sive annexis, contentos, « quasi dubitabiles in Scholis tractare et disputare « praesumunt. » An inter eos locum habuerit Aquinas, qui « artibus » operam dabant in Academia Parisiensi, ac « studentes » erant? An ex illis fuerit, qui « propriae facultatis » (neque enim aut Magistri, aut candidati Theologiae erant) « limites « excederent? » Scioli quidam indicantur, petulantesque « artium studentes, » qui ut ingenii acu-

men ostenderent, propositiones tuendas adsumebant aut vanas et insanas, aut execrabiles et erroneas: dictaque Magistrorum nonnulla, quae per sese innocua erant, pravo sensu intellecta vulgabant.

Codicem Sorbonicum affert Dargentraeus in cujus calce haec habentur adnotata: « Principalis assertor istorum articulorum fuit quidam Clericus « Bettus (vel Beccus) appellatus » Nempe suspicatur laudatus doctissimus Auctor, intelligendum esse « Joannem Brescainum, seu de Brescain, » sophistem quemdam impudentem, Peripateticae Philosophiae et Arabum interpretum commentis nimium addictum, ipsosque eorum errores in Scholis Parisiensibus vulgantem. Damnaverat ipsum anno 1247, expuleratque academia Odo Tusculanus Episcopus, Apostolicae Sedis legatus. Latam ab eo sententiam lege apud Dargentraeum Tomo I. citato. Paris indolis audacis, petulantisque ingenii fuerant, qui articulos damnatos procuderant.

At floruit demum in Parisiensi Universitate, sive cum primo ad scientias addiscendas Lutetiam venit Aquinas, sive cum in eadem gradus percurreret traderetque sacras litteras, sive cum altera vice ab anno 1269 ad annum 1271, scholam regeret, et probitatis et sanae doctrinae opinione; ut in ejus dogmata nonnulla, aut philosophica aut theologica, ferre censuram Doctores voluisse, nemo facile credat. Splendidissimum suppeditant argumentum totius praestantissimae Universitatis litterae, quibus obitum ejus indoluit ipsa, missae ad Comitia Generalia anno 1274, celebrata Lugduni ad Pentecostem, die 20 Maji. Servantur illae in MS. Codice Ludovici Valleoletani, ex quo depromptas in publicam lucem edidit Egassius Bulaeus Tomo III. Historiae Universitatis Parisiensis: easdemque legere est apud Stephanum de Sampaio in Stemmate Praedicatorum, et Franciscum Sylvium in laudata apologetica Oratione, et Casimirum Oudinum in dissertatione de Scriptis Divi Thomae Capite 26. Digna sunt animadversione quae sequuntur: « Cum eum « (Fratrem Thomam de Aquino) a nostro Col« legio, Generali Capitulo vestro Florentiae cele« brato » (anno 1272, die 12 Junii) « licet « requisissemus instanter, proh dolor! non potui« mus obtinere » (utpote Neapolim a Carolo Rege accersitum ad regendam Theologiae Scholam). Sui nempe desiderium, cum altera vice Parisiis professus esset Aquinas, reliquerat Universitati. Hinc ejus nomine litterae memoratae, quae perierunt, datae fuere, quibus Thomam sibi reddi, et Parisios remitti Doctorum Universitas postulabat. Haec rursum profero verba: « Ipsius defuncti ossa a vobis « humiliter pro maximo munere postulamus. Quo« niam omnino est indecens et indignum ut altera « natio aut locus, quam omnium studiorum nobi« lissima Parisiensis Civitas, quae ipsum diu edu« cavit, nutrivit et fovit, et postmodum ab eodem « doctrinae documenta et ineffabilia fomenta su« scepit, ossa inhumata habeat et sepulta. » Laetabundam gratulationem animadverte de Thomae doctrina accepta. Luculentiora sunt, quae scribere pergunt: « Humiliter supplicamus, ut cum quaedam « scripta, ad Philosophiam pertinentia et spectan« tia, Parisius inchoata ab eo, in suo recessu re« liquerit imperfecta . . . nobis benevolentia ve« stra communicari procuretis. » Tam magno in pretio opera Thomae habebant, ut minimis etiam philosophicis carere quibusdam tractatibus, Parisiis ab eo inchoatis, alibi completis in Italia, non paterentur: « Datae epistolae sunt Parisius anno Do« mini 1274, die Mercurii ante inventionem sanctae « Crucis. » Insignitus littera Dominicali G. incedebat annus ille; unde « Mercurii dies, » seu feria quarta incidebat in diem 2 Maii ante diem tertiam Cruci Sanctae inventae sacram. An ergo, cum Parisiensis Universitas per amplissimas epistolas tot laudum praeconiis Thomam Aquinatem celebraverit, commendaveritque doctrinam ejus, et scripta, ipsa etiam philosophica; tribus post annis dogmata quaedam, et theologica et philosophica, quae tradidit ipse, tam acerba notare censura voluerit Facultas Theologiae? Id credat Judaeus Apella.

CAPUT III.

Stephani Tempier judicium ab altero Stephano de Bourretto Episcopo Parisiensi abrogatum, quatenus doctrinam Sancti Thomae tangebat, aut tangere adserebatur. Revocatoriae praedictae litterae sunt genuinae, et vindicantur.

Haud ego inficias iverim, articulos nonullos in eadem censura legi, qui, litterae cortice spectato, in Operibus Divi Thomae, totidem fere verbis, reperiuntur. Viri doctissimi sunt qui pro certo habent, longe dissito sensu damnatos eos esse a Parisiensibus eosdemque a Thoma scriptos traditosque: sunt alii vero qui existimant, unum vel alterum eodem sensu et ab Aquinate traditum fuisse, et abs Stephano Tempier damnatum. Thesim in exemplum adducunt, quam Capite superiore protulimus: « Quod « quia intelligentiae non habent materiam, Deus « non posset plures ejusdem speciei facere. » Utraque vigebat opinio in Parisiensi Universitate, aevo Stephani de Bourretto, qui in serie ejus Ecclesiae Episcoporum tertius hoc nomine appellatur, sedemque conscendit anno 1320 quam ad octavum Cal. Decembris anni 1325 tenuit, ut adnotant Monachi Sancti Mauri in Gallia Christiana. Doctoris sanctissimi famam audaculi quidam denigrabant, dogmata nonnulla vulgantes, quae pari verborum tenore tum in operibus Thomae legebantur, tum in censura Stephani Tempier praecessoris: quod aegre ferens Bourrettus, re mature deliberata, priorem abrogat censuram, « inquantum tangit aut « tangere asseritur suam doctrinam Sancti Tho« mae. » Hinc satis utrisque factum, quorum alii nonnulla doctrinae Tomisticae capita per eam censuram « tangi » existimabant; putabant alii, ab aliquibus aemulis malevolisque perperam ac falso « asseri tacta, » longissimo tametsi intervallo differrent.

Revocatoriae litterae incipiunt: « Magistra re« rum experientia certis indiciis evidenter demon« strata. » Datae vero sunt « apud Gentiliacum « anno Domini M. CCC. XXIV. die Jovis ante sa« cros cineres. » Stylo novo, civilis Julianus annus est 1325, quo pascha incidit in diem 7 Aprilis: dies cinerum in 22 Februarii, et « dies Jovis ante « sacros cineres » in diem 14 ejusdem Februarii, littera Dominicali F. currente. Hinc Didacum Alvarez in opere de Auxiliis disput. 5 notantem annum 1325, immerito castigat Petrus de Alva; castigandus ipse, qui pro sua inscitia vel oscitantia stylum veterem Ecclesiasticum non distinxit a stylo novo.

Quae dignissima sunt animadversione in eisdem litteris, jam profero. Haec vero habentur: « Dudum siquidem memoriae felicis quidam praedecessores nostri Parisienses Episcopi quosdam articulos, ne forsitan eos male intelligentes caderent in errorem tamquam erroneos, per excommunicationis sententiam damnaverunt, et interdixerunt expresse: quorum tamen nonnulli doctrinam eximii Doctoris B. Thomae de Aquino « de Ordine Fratrum Praedicatorum tangere ab aliquibus asseruntur. » Praecessores illos Parisienses Antistites intellige Guillelmum, et Stephanum Tempier. Jamvero animadverte, articulos quosdam in eorum censuris contentos, pro innoxiis reputari: eaque proscriptos ratione fuisse, quod pravo sensu intellecti vulgabantur: eosdemque demum, vel eorum spectata littera, D. Thomae non attribui, « sed ab aliquibus » attributos « adseri. »

« Quam articulorum et sententiarum promulgationem Venerabiles Viri, Decanus et Capitulum « Ecclesiae Dominae nostrae, sicut veritatis zelatores, intimius considerantes; nec non doctrinae « ac famae B. Thomae praedicti injustam denigrationem, veritatis occultationem, et S. R. Ecclesiae « aliqualem dehonorationem (pariter considerantes); per Venerabilem Virum Magistrum Annibaldum Decanum Atrebatensem Archidiaconum « Sacrae Theologiae Doctorem, et D. Petrum de « Fagello Parisiensem Canonicum, eorum propter « hoc nuntios ad nos specialiter deputatos, non requisierunt etc. » Quo loco notatos habes aemulos Divi Thomae, qui obtentu censurae abs Stephano Tempier latae, « doctrinam et famam ejus « injuste denigrabant. » Habes etiam, per hanc iniquam doctrinae Aquinatis denigrationem incommoda duo sequi posse, et « veritatis occultationem, « et aequalem Sanctae Romanae Ecclesiae, » quae ipsum inter Caelites retulerat, « dehonorationem. »

« Nos requisierunt, nobisque supplicaverunt: « quatenus vocatis omnibus Sacrae Theologiae Doctoribus, et cum eisdem communicato consilio, et « deliberatione habita diligenti, et cum aliis etiam « qui de talibus et in talibus possunt, veritatis viam « aperiremus: per quam in praedictis articulis, inquantum doctrinam B. Thomae Doctoris egregii « tangere possunt, et Sanctae Romanae Ecclesiae et « Sancti praedicti Doctoris Venerabilis honorem ac « reverentiam servaremus. » Dogmata nonnulla ab Aquinate tradita per eam « tangi » censuram, putabant alii: non ita arbitrabantur alii, tametsi « tac- « tam » ea esse vulgarent aemuli. Itaque ad examen vocatum est, num articulorum damnatio « doc- « trinam Beati Thomae Doctoris egregii tangere « posset. »

Itaque « per Venerabiles ac dilectos Consiliarios « nostros fideles, Magistrum Hugonem de Bisontio « Cantorem Parisiensem, Magistrum Stephanum de « Nova villa, et D. Odonem de Zenonis Canonicum « Parisiensem, inquisitione facta super dictis articulis apud Doctores Theologicae Facultatis, in « eorum Congregatione generali, Regentium et « non Regentium, Saecularium et Regularium, ad « hoc specialiter convocata. » Patet, judicium, quo de agimus, non ad integram pertinere Parisiensem Universitatem, sed ad « Facultatem » solummodo « Theologicam. » Sed hanc Theologorum congregationem plura sunt quae spectabilem reddunt. Decanus et Canonici Parisienses promovent negotium; illudque adsumitur ab Stephano Episcopo, cum tribus « Consiliariis » spectatissimis Viris, qua de re generalis « Theologicae Facultatis » congregatio celebratur: initurque examen per Magistros, « Re- « gentes » alios, seu actuales, aliosque non « Re- « gentes, » seu emeritos, tam « Saeculares quam « Regulares, » ut momentum omne ferenda sententia habeat.

Tam seria ac matura habita deliberatione « compertum » denique « fuit; dictum Confessorem « Beatum et Doctorem egregium nihil sensisse seu « scripsisse, quod scientiae fidei vel bonis moribus « adversetur. » Luculentissimum sanae doctrinae ab Aquinate traditae elogium, celeberrimae Facultatis calculis omnibus comprobatum.

Nondum vero satis. Ad examen coetus nobilissimus procedit ipsius censurae abs Stephano Tempier latae: expediturque, num per ipsam Thomae doctrina tacta fuerit, aut merito tacta a quibusdam jactaretur? Pro eadem doctrina judicium denique fertur: ipsaque censura, sive « tangat » eam, sive quidpiam contineat, quod occasionem aemulis dederit ut eadem « lata » adsereretur, irrita declaratur. Quae sequuntur, accipe verba: « De consilio « Venerabilium Virorum, Decani et Capituli Parisiensis, et Ven. Patris Domini Guillelmi Dei gra- « tia Viennensis Archiepiscopi Sacrae Theologiae « professoris, et aliorum vigintitrium Magistrorum « in Theologia . . . nec non et trigintanovem Bac- « calaureorum in Theologia . . . et aliorum discre- « torum solemni ac maturo consilio super hoc ha- « bito. » Numerum animadverte, dignitatem ac praestantiam eorum, qui Thomae doctrinam, censuramque Stephani examine versarunt: « Supra- « dictam articulorum condemnationem, et excom- « municationis sententiam, inquantum tangunt vel « tangere asseruntur sanam doctrinam Sancti Tho- « mae praedicti et Doctoris eximii, ex certa scientia, « tenore praesentium, totaliter annullamus. » Partes duas distingue: ac prima illa est, qua aemuli doctrinae Divi Thomae cohibentur, qui nonnulla ejus dogmata vulgabant per eam Parisiensem censuram confixa: pars altera ipsam censuram respicit, eamque irritam nullamque declarat, si quidem ipsa eamdem tangeret doctrinam Thomae. Litteras easdem superius memoratas referunt integras « Ca- « rolus Duplessis d' Argentré » in Collectione judiciorum de Novis erroribus Tomo 1, pag. 222; et « Edmundus Martene » in Thesauro Novo Anecdotor. Tom. 1, pag. 1372. In eisdem variantes aliquae occurrunt lectiones.

II. Tam egregium et insigne documentum, quo immunis omni censura pronuntiatur S. Thomae doctrina, in dubium vocat Petrus de Alva in suo Nodo indissolubili: imo confictum a Fatre quodam Praedicatore illud esse, nullus dubitat. Praecipua, quae profert, haec sunt argumenta: 1. Ab aerae vulgaris anno 1325, quo Stephanus de Bouretto litteras illas dedisse fertur, mentio earumdem occurrit nulla ad annum usque 1387 quo Joannes de Montesono in arduo negotio, quod cum Parisiensis Universitate habuit, doctrinae suae vindicias agens, praedictas litteras ex arca protulit, apud Fratres Praedicatores adservata. An illas, verae ac genuinae si forent, Universitatis archivium non servasset? An fratrum Praedicatorum arca una custodierit? An in fastis ejusdem Universitatis tam altum silentium? 2. Cum litteras has Montesonus pro-

tulisset, suspicionem invaluisse de figmento, testantur Monumenta ad ejusdem Montesoni causam spectantia: easdemque, veluti fictas, rejecerunt eo tempore Doctores duo, Joannes Alanus, et Joannes Vitalis, Ordinis Minorum alumni. Scriptum namque reliquit ille in Tractatu de Conceptione Beatae Mariae Virginis: « Sed est verisimile, eos habere verum litteram Domini Stephani Episcopi Parisiensis, « quia iste damnavit plures articulos ejus ad sensum Sancti Thomae. Ideo nonnulli dicunt quod « littera ejus, quam ostendunt, aut subreptitia est, « vel a veritate aliena. » Paria sunt alterius verba in simili de Conceptione Beatae Virginis Tractatu, quae descripsit Petrus de Alva ex Codicibus Bibliothecae olim Colbertinae. 3. Quae demum vel ipsae litterae figmentum indicant, propterea quod consona minime sunt quae proferuntur exempla. Sequentem clausulam habent aliqua: « articulos « ipsos non propter hoc approbando, nec etiam « reprobando, sed eosdem discussioni scholasticae « libere relinquendo; » quae in aliis desiderantur verba. « Flos doctorum » in aliquibus appellatur Sanctus Thomas: « Doctorum fontem » habent alia. In aliquibus demum editionibus praeter Stephani Bouretti litteras, aliae prostant nomine « Universitatis Parisiensis » insignitae, quae sicuti fide nulla veterum innituntur, ita veluti fictitiae rejici debent.

Egregias pro litterarum sinceritate vindicias egerunt Nostrates, Franciscus Janssens, Bernardus Guyardus, Seraphinus Piccinardus, aliique: quibus exterum addo, litterarum peritia ac dignitatum splendore celeberrimum Virum, Carolum Duplessis d' Argentré, Sorbonicum Doctorem, et Episcopum Tutelensem, in collectione judiciorum de novis erroribus Tomo 1. Fatentur illi, fateor ego, laudatas revocatorias a Stephano de Bouretto datas litteras, prima vice coram palamque vulgatas in eo negotio fuisse, quod inter Joannem Montesonum et Theologos Academicos anno 1397 intercessit. Verumenimvero autographum ipsum exhibuit Montesonus, ac inde fido calamo transumptum apographum: qua de re publico Notario mandatum fuit ut instrumentum conficeret, suoque nomine, fide, ac juramento muniret. Sacrae Facultatis acta sic habent apud Jacobum Echardum in Joanne de Montesono: « In nomine Domini Amen. Per hoc praesens publi« cum instrumentum cunctis pateat evidenter: quod « anno ejusdem Dom. M. CCC. LXXXVII. Indictione « X, Mensis Junii die 13, Pontif. SS. in C. P. et « D. D. N. Clementis divina providentia Papae VII. « anno 9, in Venerabilium et circumspectorum Vi« rorum Dominorum et Magistrorum .... prae« sentia, personaliter constitutus venerabilis et Re« ligiosus vir F. Joannes de Montesono .... tenens « in suis manibus quasdam litteras, signo publici « notarii non signatas, sigillo Domini Stephani o« lim Parisiensis Episcopi; necnon Vidimus ejusdem « litterae, sigillo Domini Guillelmi olim Parisiensis « Episcopi; eorum sigillis sigillatas .... Et quia ego « Joannes Coustelli etc. »

Litteras hujusmodi Stephani Parisiensis Episcopi earumque apographum Guillelmi ejusdem urbis Antistitis munitum sigillo, illas esse de quibus agimus, infra constabit. Dicuntur « signo publici no« tarii non signatae: » quia ut adhuc mos est, sic olim in usu erat, litteris cujusque Episcopi ejus sigillo munitis fidem adhiberi sine testimonio publici Notarii sive Magistratus, ut verissime animadvertit Dargentraeus. Pars illa actorum, « necnon « Vidimus ejusdem litterae, » fucum Piccinardo aliisque fecit, qui corruptum putavere locum, mancum, et imperfectum. Aut latebat eos, aut fugit, vocem illam, « Vidimus, » pro apographo sumi consuevisse, quod viso et inspecto originali confectum esse, persona publica testabatur, Princeps, Episcopus, Magistratus, Notarius; ut adnotant Mabillonius Libro 1 de Re Diplomatica, Capite 7, num. 2 et 3, et Abbas Gottwicensis in Prodomo ad Chronicon Gottwici Tomo 1, libro 2, pag. 81. Rem eamdem hujus aevi chartis et exemplis comprobat Ducangius in Glossario mediae et infimae latinitatis. Testamentum accipe Philippi Boni apud Miraeum, in quo haec habentur: « Volumus denique, ut lit« teris publicationis, aut earum apographis, vulgo « Vidimus dictis etc. » Hinc actorum nostrorum conspicuus patet sensus: Joannem de Montesono Deputatis Theologis « praesentasse, » tum « lit« teras Stephani Parisiensis » cum ejusdem sigillo, tum earumdem apographum transumptumque exemplum, Guillelmi pariter Episcopi Parisiensis munitum sigillo. Hunc vero « Guillelmum » intellige Stephani de Bouretto successorem in Sede Parisiensi; nempe Guillelmum de Chanaco, hujus nominis quintum, anno 1332, electum 15 Cal. Septembris. Quod instrumentum demum in acta redegit « Joannes Coustelli » Notarius.

Ex utroque, litterarum Stephani exemplari, et apographo, desumptum ab ipso Joanne Coustello Notario aliud exemplum fuisse, Instrumentum docet quod sequitur, a Dargentraeo typis editum: « In nomine Domini Amen. Noverint universi, quod « haec est transumpta copia, sive exemplum, sum« ptum per me Notarium publicum infrascriptum « ex quibusdam originalibus litteris felicis memo« riae Domini Stephani olim Parisiensis Episcopi; « nec non Vidimus (idest, ex apographo) ejusdem « litterae sigillo Domini Guillelmi olim Parisiensis « Episcopi eorum sigillis, sigillatis, ut prima facie « apparebat, et signo alicujus Notarii publici non « signatis. Quarum tenor de verbo ad verbum se« quitur, et est talis: Universis praesentes lit« teras inspecturis, Stephanus permissione divina « Parisiensis Episcopus, salutem in omnium Sal« vatore. Magistra rerum experientia .... Et ego « Joannes Coustelli, Remensis Dioecesis Clericus, « publicus Apostolica et imperiali auctoritate ac « venerabilis Universitatis studii Parisiensis Nota« rius juratus, praesens transcriptum ex dictis o« riginalibus litteris sumpsi fideliter, et transcripsi; « nihil addens aut minuens quod sensum immutet, « aut variet intellectum; diligentemque de dictis « originalibus cum discreto viro Ægidio Massardi, « Clerico Atrebatensis Dioecesis, publico et impe« riali auctoritate Notario, collationem feci; et quia « utrumque concordare inveni, ideo praesenti pu« blico instrumento, aliena manu scripto, me sub« scripsi, signumque meum apposui consuetum « rogatus. Actum Parisiis, in domo habitationis « ejusdem Notarii praefati, sita in vico Nucum, « anno Domini Millesimo trecentesimo octogesimo « septimo, Indictione decima, Mensis Julii die tertia « (13); Pontificatus Sanctissimi in Christo Patris « ac Domini nostri Domini Clementis, divina pro« videntia Papae septimi, anno nono: praesentibus « ad haec discretis viris, Magistro Nicolao de Sou« lon Magistro in artibus, et Ægidio Imperatore

« Subbedello Facultatis Theologiae, Parisiis commorantibus, testibus ad praemissa vocatis et requisitis etc. »

Solemni publici Notarii ac testium rogatorum fide jam constat, abrogatorias laudatas Stephani de Bourretto Episcopi Parisiensis litteras a Joanne de Montesono « originales » exhibitas fuisse, simulque traditum apographum earumdem exemplum, successoris Episcopi Parisiensis Guillelmi sigillo munitum: eademque fide rursum constat, novum desumptum descriptumque litterarum exemplum ex « originalibus » praedictis Stephani « litteris): » quae demum non una vice, sed ter « originales » appellantur. Ambigere de his, easque veluti fictitias rejicere si liceat, pereat humana fides oportet. Cur ergo in Archivio Universitatis Parisiensis, inquies, praedictae repositae ac repertae litterae non fuerint? Quidni exstiterent, reponam ego, et exciderint postea? Cur vero exstare debuerint, cum ad acta sacrae Facultatis Theologicae pertineant, non ipsius Universitatis, ut cum Dargentraeo jam animadvertimus: dataeque fuerint « apud Gentiliacum, » non Parisiis, nec « apud Sanctum Mathurinum, » nec « apud « Sanctum Julianum pauperem, » nec alibi, ubi Magistrorum universitas congregari ad negotia peragenda sua consueverat? Ad rem egregie facit Egassii Bulaei exemplum, qui in Historia ejusdem Universitatis refert acta fere omnia in causa Joannis de Montesono: sed primum attamen jam allegatum hujusce causae instrumentum omisit, quod « in Re« gestis Universitatis (Jacobi Echardi animadversio « est) forte non habeatur. » An illud, veluti falsum aut fictitium, idcirco rejicias? Inter summa vero Fratrum Praedicatorum negotia erat, ut Stephani de Bourretto litteras, quibus inlata dogmatibus Divi Thomae suspicio tollebatur omnis, « originales » custodirent: quorum ex arca si tandem aliquando prolatae in lucem fuerint, miratio nulla.

Atqui dubiam earumdem fidem, cum illas Montesonus exhibuit, habuisse Magistros, minime probant, ut ais, nec indicant monumenta, quae in ejusdem Montesoni negotio prostant. Quinimo eadem in causa cum frequentius protestati Academici fuerint, doctrinam Sancti Thomae non solum se non impugnare, sed et summe venerari; satis indicio et argumento est, cognitas illis fuisse Stephani de Bourretto litteras, quibus Praecessoris Stephani Tempier censura, si Thomae quidem dogmata tangeret, aut tangere videretur, emolliebatur, aut illi quippe in Instrumento anno 1388, die 14 Februarii confecto: « Nos autem millesies diximus.... « qualiter S. Thomae doctrinam in dicta nostra « condemnatione, (contra Montesonum lata) « nequaquam reprobamus. » Negotium facessit nullum Joannis Vitalis et Joannis Alani auctoritas, qui revocatorias praedictas litteras ut rejiciant, veluti « parum verisimiles; » imprudenter fingunt. « Do« minum Stephanum Episcopum Parisiensem, » a quo revocatorias anno 1325 datas litteras contendimus, unum esse eumdemque ac Stephanum Parisiensem pariter Episcopum, qui « condemnavit anno 1277, « plures articulos », nempe supra ducentos. Duos, ut par est, Parisiorum Antistites distingue, Stephanum alterum « Tempier » cognominatum, Stephanum « de Bourretto » alterum: ac omnis cum excogitato figmento difficultas evanescit.

Plurima posthac hujusmodi litterarum exempla prodiere, quae absque ulla falsitatis suspicione a Viris doctissimis allegata sunt: ipsaeque litterae frequentius Mediolani, Venetiis, Parisiis, Patavii, alibi, typis editae prostant. Interpolatrice manu foedata illa videntur exempla, cujusmodi est quod Bulaeus affert in Historia Universitatis Parisiensis, in quibus haec adjecta verba leguntur: « ipsos Articulos non « propter hoc approbando, nec etiam reprobando, « sed eosdem discussioni scholasticae libere relin« quendo ». Haec vero interpolationis fortasse origo. Refert namque saepe laudatus Dargentraeus, Parisiensem Episcopum Stephanum de Bourretto, teste Bulaeo Centuria V. qui Joannis Baeconis Angli testimonium profert, facultatem Parisiensibus Magistris fecisse, ut de doctrina Sancti Thomae disputarent: idque permissum illis, antequam decretum ejus pro ipsius Aquinatis doctrina prodiret. Rem eamdem indicat Bulaeus loco citato ad annum 1324, fide tamen non integra: ac si videlicet Antistes Parisiensis « impugnationem permiserit quo« rumdam articulorum a Thomae Aquinate colle« ctorum ». Hinc facillime contingere potuit ut ea clausula, qua dicuntur « articuli », qui Sancto Thomae tribuebantur, « disputationi scholasticae libere « relicti », in aliquod litterarum exemplum, interpolatoris cujusdam manu operam praestante, irreperet: quae tamen in aliis emendatioribus exemplis apud Dargentraeum aliosque desideratur. At ipso volente ac mandante Stephano de Bourretto, inserta ea verba fuerint. Non alium utique sensum efferunt, nisi Articulos illos, si quos docuerit Aquinas, censurae nota sublata, libere in Scholis tradi ac propugnari posse. Inde vero jam collige, laudatum Stephanum de Bourretto, qui Parisiensem Cathedram anno 1321 conscendit, ab ipso indeptae Sedis initio non ita Stephani Tempier litteras habuisse in pretio, quin articulos illos, quibus tangebatur aut tangi videbatur Thomae doctrina, liberae Magistrorum Doctorumque discussioni permitteret. Sed et antea, tempore Simonis de Buciaco, qui Sedem eamdem anno 1289 obtinuit, tenuitque ad annum 1304, Godefridus de Fontibus, insigne Sacrae Facultatis lumen, quaestionem moverat Quodlibeto XII, quaest. 5, « utrum Episcopus Pa« risiensis peccet in hoc quod omittit corrigere « quosdam articulos a Praedecessore suo (Stephano « Tempier) condemnatos ». Prolixum referunt locum Echardus in Elogio Sancti Thomae, et Dargentraeus Tomo I. citato. Pauca profero, quae sequuntur verba: « Sunt etiam in detrimentum « non modicum doctrinae studentibus perutilis « Reverendissimi et Excellentissimi Doctoris, scilicet « Fratris Thomae, quae ex praedictis articulis « minus juste aliqualiter diffamatur (quatenus « nempe doctrinam tangebant illi, aut potius tangere « adserebantur): quia articuli suprapositi et « quamplures alii videntur sumpti ex iis, quae tantus « Doctor scripsit in doctrina tam utili et solemni. « Et ideo in hoc quod tales articuli tamquam er« ronei reprobantur, dicta doctrina etiam suspecta « a simplicioribus habetur, quia tamquam erronea « et reprobabilis innuitur. Propter quod plures « possent habere occasionem retrahendi se a studio « in tali doctrina: in quo non solum ipsa doctrina « laederetur, sed et ipsi studentes vere damnum « maximum sustinerent. Quia salva reverentia ali« quorum Doctorum, excepta doctrina Sanctorum, « et eorum quorum dicta pro auctoritatibus alle« gantur, praedicta doctrina inter ceteras videtur

« utilior et laudabilior reputanda: ut vere Doctori, « qui hanc doctrinam scripsit, possit dici in sin- « gulari et illud quod Dominus dixit in plurali « Apostolis Matth. 5. « Vos estis sal terrae etc » « sub hac forma: « Tu es sal terrae: quod si sal « evanuerit, in quo salietur ? ». Quia per ea quae « in hac doctrina continentur, quasi omnium Docto- « rum aliorum doctrinae corriguntur, sapidae red- « duntur et condiuntur; et ideo si ista doctrina « de medio auferretur, studentes in doctrinis alio- « rum saporem modicum invenirent. » Quid un- quam ad Aquinatis ejusque doctrinae commenda- tionem dici illustrius potuit? Quod attamen elogium animadverte a Viro prodire, qui plus nimio Doctori Sancto addictus dici nequit, cum inter eos nume- retur, qui ejusdem sensa impugnarunt.

Levissima sequitur vocum illarum, « flos Do- « ctorum, » dissonantia: quam opponi potuisse mi- rum est, ut de litterarum Stephani de Bourretto falsitate injiceretur suspicio. At, inquis, fictas dubio procul omni alias esse, nomine « Universitatis Pa- « risiensis », eadem de re epistolas, quas cum laudati Stephani de Bourretto litteris junctas exhi- bent edita nonnulla exempla. Rem ego diligentius narro. Mediolani anno 1475, typis Christophori Valdarfer Ratisponensis prodit « Libellus . . . de « Veritate Conceptionis gloriosae Virginis Mariae, « cum Prooemio ad inclytum generosumque Comi- « tem Petrum de Gambara. » Nomen Auctoris abest, quem fuisse ignorat nemo Vincentium Bandellum de Castro novo in Dioecesi Dertonensi. « Petrum de « Vincentia » deceptus Dargentraeus appellat, « qui « Bandelli cognomen habebat. » Editum secundis curis hoc Opus Bononiae anno 1481, notat Dargen- traeus: in quo praeter genuinas litteras Stephani (inquit) alias litteras « nomine Universitatis Pari- « siensis » refert Auctor: « quae fictitiae sunt, et « nostris majoribus incognitae. »

Doleo peccata plura a Dargentraeo admissa. Non unum idemque opus Bandelli est, quod anno 1475, et quod Bononiae anno 1481 prodiit. In- scribitur illud, « Libellus recollectorius (seu re- « collectionis auctoritatum) de Veritate Conceptionis « etc. » Comiti Petro de Gambara nuncupatus. Titulum habet istud: « De singulari puritate et praerogativa « Conceptionis Salvatoris nostri Jesu Christi per « Fr. Vincentium de Castronovo etc. » in quo « disputatio continetur coram Hercule Estensi Fer- « rariae Duce in ejus Palatio facta». In ipso praeterea opere anno 1475 typis edito, praeter epistolas Stephani de Bourretto, prostant « litterae Univer- « sitatis Parisiensis, doctrinam Sancti Thomae de « Aquino Ordinis Praedicatorum approbantes; » unde ante annum 1481, lucem eas non vidisse, error est Dargentraei. Candide fateor, hujusmodi litteras perperam « Universitatis Parisiensis » no- mine insignitas, cum potius e calamo prodierint Doctorum quorumdam Theologicae Facultatis. At fictas easdem procusasque a Bandello, nimia fortasse confidentia putat Dargentraeus, adserit Petrus de Alva. Scite namque Piccinardus animadvertit, litteras istas in aliis denotari a Stephano datis per ea verba: « De consilio Venerabilium Virorum, Decani et « Capituli Parisiensis, et Ven. Patris Domini Gul- « lielmi Dei gratia Archiepiscopi Viennensis, Sacrae « Theologiae Professorum, et aliorum vigintitrium « Magistrorum in Theologia, una cum Reverendo « Patre praedicto in litteris sub eorum sigillis per « praefatos Commissarios nobis missis; nec non et « trigintanovem Bachalaureorum in Theologia, super « haec per litteras eorum propriis subscriptionibus « et sigillis munitas, nobis consulentium et rogan- « tium etc. » Litteras habes, alias Magistrorum in Theologia, alias Baccalaureorum, qui consulebant et rogabant, ut Stephanus habito consilio conde- mnationem articulorum, « inquantum tangant vel « tangere asseruntur sanam doctrinam Sancti Tho- mae, solemni judicio irritam nullamque pronun- tiaret. An vero mirabilis adeo res fuerit ut litteras hujusmodi delitescentes invenerit Bandellus, ac juris publici fecerit ? At deceptus demum ille fuerit: fides minime notat litterarum Stephani, quas tot munitas praesidiis ostendimus.

Hinc vero integritati doctrinae, quam suis in operibus tradidit S. Thomas, luculentissimum te- stimonium accedit ex allatis laudati Stephani de Bourretto abrogatoriis litteris, quas in dubium vo- care irrito voto et conatu severiores quidam critici homines voluere. Hocce de argumento, Thomae doctrina cum articulis censura notatis comparata, iterum novis curis diligentissime agendum mihi erit.

CAPUT IV.

Censura quondam recensetur in triginta et octo ex Alberto Magno et Thoma Aquinate decerptas theses, quae seculo XIV. lata dicitur, nomine Roberti de Bardis inscriptae. Rejicitur refel- liturque Philippus Villanius.

I. Ad examen postremo loco revocanda est censura quaedam, quae saeculo quartodecimo lata dicitur in triginta et octo theses ex Alberto Magno et Thoma Aquinate decerptas, nomine « Roberti de « Bardis » Florentini, et Cancellarii Parisiensis in- scripta. Hanc memorat Philippus Villanius in opere de Viris illustribus Florentinis « (le Vite d' Uomini « illustri Fiorentini:) » quod primus e tenebris in lucem protulit Joannes Maria Mazzuchellus Brixia- nus, typis Io. Baptistae Pasquali anno 1747. Flo- rebat Villanius anno 1343, et annum vidit 1405, eodem adnotante Mazzuchello. » In Vita « Roberti de « Bardis » haec narrat ille, latine reddita: « Theo- « logicae eruditioni addictus, Parisinam in urbem « et Academiam se contulit. Nomen et famam « subtilissimi Doctoris adeptus, Cancellarii munus « in studio Parisiensi annos circiter quadraginta « gessit. Ea pollebat ingenii perspicacia Vir cele- « berrimus, ut post Magistrum Sententiarum, reos « egerit de triginta et octo erroribus Albertum « Coloniensem et Thomam Aquinatem, damnaritque. « Errorum catalogus in hodiernum diem servatur: « latamque damnationem nemo hactenus rejicere « ausus est. »

Christophori Landini, qui eodem Saeculo XIV. floruit, ac paria narrat in Apologia Dantis et Flo- rentinorum, testimonium addit laudatus Mazzuchel- lus: qui pro ea, qua pollet eruditione, doctrina, et crisi, candide fatetur, sibi valde hanc censuram no- mine Roberti de Bardis inscriptam, suspectam esse; cum ejus nulla mentio occurrat apud Scriptores, quorum erat inter negotia, eamdem recensere ac rejicere, vel etiam venditare. Silent vero Thomae Discipuli, qui amplissimas pro Aquinate vindicias adornarunt. Vincentius Baronius, Joannes Casalas, Seraphinus Piccinardus, Franciscus Sylvius, Xantes

Mariales, aliique. Silet Caesar Egassius Bulaeus in Historia Universitatis Parisiensis, ubi dissidia quaeque inter Academicos exorta refert, ac plurima recenset quae ipsa Universitas aut Facultas Theologica tulerunt censoria judicia. Silent illi qui minus aequa aut iniqua in Thomam et in Ordinem Praedicatorum scripta vulgarunt, Petrus de Alva, Petrus a Valle clausa, Joannes Baptista Poza, Joannes Launoius; Casimirus Oudinus, aliique hujus farinae homines. In calce quatuor de Sententiis Petri Lombardi Librorum, et Tomo XXV. Lugdunensis Bibliothecae Patrum, quamplures prostant latae Pasisiis censurae: neque ullum occurrit in triginta et octo theses, veluti ex Alberto Magno et Thoma Aquinate decerptas, censorium judicium. Vulgo quidem jactabatur, theses nonnullas Divi Thomae, aut Philosophicas aut Theologicas, abs Stephano Tempier Episcopo Parisiensi censoria virgula notatas fuisse: sed hanc abrogatam censuram anno 1325, ab Stephano de Bourretto ejusdem Ecclesiae Antistite, « quatenus tangebat, aut tangere « asserebatur sanam doctrinam Sancti Thomae », superius adnotavimus. In causa demum Joannis de Montesono, quae magna animorum contentione anno 1387 agitata fuit. « Nos millies diximus », inquiebant Parisienses Doctores, « qualiter S. Thomae do- « ctrinam in dicta nostra condemnatione (contra Mon- « tesonum) nequaquam reprobamus: » eademque condemnatio quatuordecim dumtaxat articulos continet. Hinc « dubitandi locus est (Mazzuchelli verba « sunt) aut Villanii narrationem a vero abludere, « aut privato quodam judicio scriptoque Robertum « de Bardis triginta et octo theses a Thoma pro- « pugnatas improbasse, quae minime ipsi arride- « bant. »

II. Strenue pugnanti Mazzuchello vires addere liceat, ut quae censura a Villanio obtruditur, penitus convellatur. Amplissimam Carolus Duplessis d' Argentré saepe laudatus in lucem protulit « col- « lectionem judiciorum (Ecclesiae, et insignium « Academiarum, inter alias Parisiensis, et Oxoniensis « etc.) de novis erroribus, qui ab initio duodecimi « saeculi post Incarnationem Verbi usque ad annum « 1632, proscripti sunt et notati. » Sed inter haec judicia vestigium nullum censurae in Vita Roberti de Bardis memoratae. Hujusce Viri gesta plura refert Bulaeus Tomo IV. Historiae Universitatis Parisiensis, et in Catalogo illustrium Academicorum, qui prostat in calce ejusdem Tomi, ubi haec habentur: « Robertus de Bardis, Doctor in Theologia, « subscripsit anno 1332, determinationi Facultatis « Theologicae contra sententiam Joannis XXII, de « tarda visione beatifica. Idem anno 1336, factus « Cancellarius Universitatis. Obiit vero anno 1349, « eique successit M. Joannes de Assiaco. » Ad annum 1343, Litteras Clementis VI. Summi Pontificis refert idem Bulaeus, datas « Cancellario Ecclesiae Pari- « siensis », qui « tunc erat, » eodem Bulaeo adnotante, « Magister Robertus de Bardis », ut promoveret ad gradum Magisterii Rogerium de Palhariis. Haec vero, non alia, ejusdem Roberti gesta in laudata Universitatis Parisiensis historia recensentur: eoque temporis intervallo, cum plures in erroneos articulos latae fuerint censurae, nulla occurrit quae Alberti Magni ac Thomae Aquinatis theses notaverit.

Dignum est animadversione, Robertum de Bardis in ea anni 1332, contra sententiam de tarda visione beatifica Facultatis Theologicae « determina- « tione » subscriptum legi « Doctorem », nondum Cancellarium: quo tunc munere fungebatur Guillelmus Bernardus. Discimus vero ab laudato Bulaeo, munus istud ab anno 1349 administrasse Joannem de Assiaco ad annum 1360, Grimerium Bonifacii ad annum 1370, Joannem de Calore ad annum 1380, Joannem Blanchardum ad annum 1387, Joannem Guiguecurtium ad annum 1387, Petrum de Alliaco ad annum 1395, quo ipse Cancellariatum ejuravit in gratiam Joannis Gersonis. Quorsum haec omnia? Ut liquido pateat, errorem propinari a Villanio et Landino, qui Robertum de Bardis Cancellarii Parisiensis munere functum narrant annis quadraginta (« la quale Cancellaria governò circa « anni XL, » ait Villanius: « il quale fu Cancelliere « dello studio per lo spazio di quaranta anni », ait Landinus); quo ex numero sex et viginti anni demendi sunt. Mortem obiisse Robertum anno 1349, testatur Bulaeus: non apparet emortualis annus in Codice Villani, quem publici juris fecit Mazzuchellus: hunc vero annum Christi 1392, definiunt Michael Pocciantius saeculi sexti decimi scriptor, et Hieronymus Negri. An ergo Robertus anno 1349, quem designat emortualem Bulaeus, potius Cancellarii munus abdicaverit? Praesto mihi non sunt monumenta, queis difficultas, si qua est, tuto expediri queat. At si judicium censorium in articulos erroneos (dixerim ego) inveniri nullum potest, quod Roberto de Bardis, dum Cancellarii munere fungebatur, pro ea tribuendum sit, qua potiebantur, Bulaeo adnotante Tomo IV citato, Dissertatione prima, Concellarii Parisienses facultate; jam eo fidentius adserendum videtur, haud umquam censuram aliquam, maximeque in Aquinatem inter caelites recens cooptatum, latam ab eo fuisse, veluti Doctore Parisiensi; qui poterat quidem pro data occasione in consilium vocari, sententiam ferre ac definitionem non poterat.

Quid est vero quod ipse « post Magistrum Sen- « tentiarum (dopo il Maestro delle Sentenze », ut ait Villanius,) damnaverit etc.? An fuerit ipse, qui celeberrimi hujusce Auctoris naevos patefecerit, ac etiam notaverit? Ad « quatuordecim capita » eos revocat Sanctus Antoninus in Summa, Parte IV, titulo 11, Capita 8, et « sex supra viginti » numerantur in Additione ad ipsum Magistrum typis excusa, ut Bellarminus adnotat: at hujusmodi animadversiones nemo hactenus Roberto de Bardis adjudicavit. Quid est praeterea quod ipse « damna- « verit triginta et octo errores, ex Alberto Magno « et Thoma Aquinate decerptos ? » An solus ipse, an ab Antistite Parisiensi in consilium vocatus, an simplex Doctor et Magister, an Cancellarii munere fungens? Haec praeterit omnia Villanius. An solemnis haec fuerit condemnatio? Sed acta publica et monumenta proferuntur nulla. An privatum ipsius Roberti dici debeat examen et judicium? Illud ergo Villanius nimium amplificat. Ait enim: « Fu di tanta autorità » (ampullatur nempe), « che questa erronea dannazione » (utique erronea, et damnanda ipsa condemnatio foret) « nessuno « poi ha ardito in alcun passo riprovare » (pergit ampullas nimia confidentia projicere Villanius).

Tot ergo vitiis cum scateat narratio Florentini Historici; nullus dubito quin etiam cubet error in ea narrationis parte, quae latam censuram refert in triginta et octo Alberti Magni et Thomae Aquinatis theses. Fabellam ergo sciens et volens pro-

cuderit Villanius, quam alii post ipsum cecinere? Deceptus erravit: originemque erroris mihi videor detexisse. Paucis animadvertenda propono, quae latiore Sermone Capite 2 enarrata sunt: « Rober- « tum de Kildwardbi » Archiepiscopum Cantuariensem in Anglia « triginta et unum », vel « triginta », ut alii numerant, anno 1277, damnasse articulos, quorum nonnulli philosophica Thomae dogmata enunciabant: hanc censuram, tametsi ornatissimi Viri eam improbarent, a Joanne Pekamo in eamdem Sedem suffecto confirmatam esse anno 1284, et anno 1286 alios « octo » additos fuisse ab eodem Pekamo, damnatosque articulos, qui Thomae doctrinam de unitate formae substantialis in homine, ac inde deducta consectaria complectebantur. Nactus itaque fuerit Villanius manuscriptum quemdam Catalogum « triginta et octo » hujusmodi articulorum: inscriptum legerit « Robertum », istius censurae, quod ad majorem articulorum partem attinet, auctorem: ipsumque denique cognomen « de Kildwardbi », aut difficili compendiaria nota scriptum, aut litteris evanescentibus obscuratum, aut praecipiti oculo lectum, mutaverit in cognomen « de Bardi ». adeoque latam censuram illam a « Roberto de Bardis », dum Parisiis degeret, et Cancellarii fungeretur munere, crediderit. Quidni enim res ita se habeat? Articulorum « triginta et octo » numerus, « Thomae « Aquinatis » ac etiam Alberti doctrina in eisdem contenta nomenque « Roberti » qui censuram tulit, conveniunt: ac facile demum fuit, cognomen « de Kildwardbi » ob eas, quas innuimus, causas in illud commutare « de Bardi ». Haec satis.

DISSERTATIO III.

DE INNOXIA SANCTI THOMAE AQUINATIS DOCTRINA, QUAE PARISIENSIBUS ET OXONIENSIBUS CENSURIS PERPERAM ET IMPERITE ET PER INJURIAM NOTATA DICITUR.

CAPUT I.

Censura immune ostenditur Theologicum dogma de affluentiore dono gratiae, aliis et aliis Angelis concesso, pro naturae eorum discrimine. Itemque de potentia Dei, quae ad unum qui conditus est, coarctari mundum videtur.

I. Censurarum historiam, quae plures in articulos abs sciolis quibusdam ambitiosisque hominibus vulgatos propugnatosque, praehabito Magistrorum in Theologia consilio, Parisiis et Oxonii latae sunt a Gallis et Anglis Episcopis, tertiodecimo aerae christianae saeculo, diligentiore opera enarravimus superiore in Dissertatione. Censorias litteras illas, quae ab Stephano Tempier Parisiensi Episcopo anno 1277 datae fuerunt, cum per eas notata et confixa jactarentur non pauca Sancti Thomae, sive Philosophica, sive Theologica dogmata, supprimi, et aboleri jussit coepto saeculo insequente Stephanus alter de Bourretto ejusdem Ecclesiae antistes, « si Thomae » quidem « doctrina « tangerent. » Neque in hocce judicio haesit doctissimus Praesul; sed pro infectis revocatisque habendas esse litteras easdem, eo prudentissimo adhibito temperamento decrevit, « quatenus » eamdem Sanctissimi Praeceptoris doctrinam « tangere adse- « rebantur. » Abrogantes hujusmodi litteras loco memorato recensuimus, notisque illustravimus: earumque, cum in dubium vocatae fuerint, fidem, et αὐθεντίαν pro virili tutati sumus. Hinc vero nomini et famae et existimationi Thomae Aquinatis, ejusque doctrinae integritati satis superque consultum, nemo prudens ac doctus inficias ibit.

Sed adhuc Praeceptoris Angelici ejusque doctrinae celebritati nonnihil studii nostri litandum est. Seligere nonnullos liceat praecipuos articulos censoria Parisiensium et Oxoniensium judiciorum virgula olim notatos, adhibitosque contra Thomae doctrinam a Lamaraeo, aliisque aevi sequioris aemulis; eosque diligentissime conferre cum Thomae dogmatis iis, quae litterae cortice inspecto consona videntur; ut collatione facta, severoque instituto examine, splendidissime innotescat demum, nihil in ipsius Aquinatis doctrina inesse, quod vel ex levi etiam suspicione ad illas redigi censuras potuerit.

Age vero; rem ipsam aggrediamur. In Censura Guillelmi Parisiensis Episcopi, nonus damnatus Articulus his verbis effertur: « Qui habet meliora « naturalia, de necessitate habebit (al. *habet*) « majorem gratiam et gloriam. » Tum opposita exponitur veritas: « Quod secundum praeordina- « tionem et praedestinationem Dei, a Deo dabitur « gratia et gloria. » Errorem hunc ab Aquinate post ipsius Guillelmi censuram instauratum fuisse clamant, in 2, Distinct. 3; et 1 P., Qu. 62, Art. 6, et Qu. 108, Art. 4. Quo postremo in loco sic ait ille: « Angelis data sunt dona gratuita secundum capa- « citatem naturalium; quod non est in hominibus. » Rem hanc loco altero data opera pertractat: « Ra- « tionabile est, » inquiens, « quod Angeli qui me- « liorem naturam habuerunt, et etiam fortius et « efficacius ad Deum sint conversi . . . . Unde « videtur, quod Angeli qui habuerunt meliora na- « turalia, habuerunt plus de gratia et gloria. » Quibus demum paria sunt, quae habet loco primum citato, Qu. 1, Art. 6, in fine.

Oculi sint oportet caligine obruti, qui longe discrepantes theses non videant: ac praejudiciorum tenebris infuscata mens fuerit, quae damnatum Articulum confundat cum Sancti Thomae doctrina. Absolute et universim angelos et homines complectitur Articulus damnatus: de Angelis dumtaxat loquitur Aquinas. Erroris virus in eo positum est, quod « meliora naturalia, » sive Angeli sive hominis, tamquam dispositiones accipiuntur, quae proxime cum « gratia et gloria » proportionem habeant: ipsaque « gratia et gloria » conferri « de « necessitate » dicuntur juxta « meliorum natura- « lium » mensuram. Quam longe differt Thomisticum dogma! « Meliora » Angelorum « naturalia, » nonnisi ut occasionem quamdam remotam respici

a Deo docet Aquinas in elargitione gratiae; unamque promovet divinae Providentiae decentiam, quam sibi Deus in donorum supernaturalium distributione pro sua ipse libertate suaeque sapientiae consilio praestituerit. Hinc id esse « rationabile, » inquit ille: « diversosque » ait, « naturae Angelicae gradus videri, » (verbum animadverte crisi Theologica plenum) « ordinatos ad diversos gratiae et gloriae gradus. » Cur vero Angelos inter et homines discrimen posuerit Thomas? Francisci Sylvii Commentarium accipe, quo discriminis ratio egregie illustratur ibidem Q. 62, Art. 6: « Alia « ratio est de Angelis quam de hominibus. « 1. Quia Angelorum natura erat integra et incor- « rupta: homines vero dignitatem naturae suae « peccando amiserunt, adeo ut secundum corpus et « animam in deterius sint commutati. 2. Quia in « hominibus est aliquid quod potest impedire vel « retardare motum intellectivae partis, nimirum « inclinatio partis sensitivae; non autem in Ange- « lis. Cum hac responsione conferri potest Arti- « culus tertius vicesimae quartae Quaestionis in « 2-2. » Ubi ad examen vocatur utrum Caritas infundatur secundum capacitatem naturalium.

Quod Aquinatis dogma ulnis ambabus frequentius Theologi amplexati sunt: quibus ultro consentit Dionysius Petavius Libro 1 de Angelis, Capite 16, num 8: « Sed et ipsi Angeli, inquiens, alii aliis « affluentiore gratia ditati sunt, pro eo atque na- « turae praestantioris erant, si Magistro Sententia- « rum credimus . . . Cui et S. Thomas adstipu- « latur, pro gradus cujusque dignitate dona gra- « tiarum ac perfectionem beatitudinis collata esse « docens. Etenim uti Angelorum natura ad gratiam « et gloriam a Deo facta est: ita diversi naturae « Angelicae gradus ad diversos itidem gratiae « gloriaeque gradus ordinati sunt: quemadmodum « architectus, ex eo quod certos lapides aliis ele- « gantius accuratiusque perpolit, videtur eos ad « digniorem aliquam aedium partem destinare. » Haec sunt videlicet, tum ipsum decentiae argumentum, tum exemplum appositissimum, ac eadem ferme verba, a Sancto Thoma adhibita. Una in re praeiverat S. Basilius de Spiritu Sancto Capite 16 num. 38. « Juxta proportionem excellentiae (seu pro excellentiae modo) « qua se invicem superant » (Angeli) « a Spiritu habent sanctificationis men- « suram. » Rem judicat Gregorius Nazianzenus: eamque videtur in medio relinquere Oratione 40. « Haud novi, » inquiens, « sive pro gradu statio- « nis illuminationem participet » (natura Angelica): « sive pro mensura illuminationis gradum « accipiat. » Priorem partem verbis conceptissimis definit Damascenus libro 2 de Fide orthodoxa, Capite 3. « Per Verbum omnes Angeli creati sunt, « et Sancto Spiritu sanctificante consummationem « acceperunt, ut pro sua quisque dignitate et or- « dine, splendoris et gratiae participes essent. »

Furfure Pelagiano conspersam hanc Thomae, hanc Sanctorum Patrum doctrinam si quis dixerit, truncus ac stipes esto. Neque enim quidpiam in Angelis « naturale » extollitur, cui munera gratiae debita fiant. Una Dei sapientia et voluntas laudatur, quae sicuti pro libito consilioque nobiliores Angelos, alios aliis, condiderit: ita pro gradu nobilitatis ad excellentiorem gratiam eos ordinaverit. Sapiens haec est Sancti Thomae animadversio loco citato ad 1: « Dicendum, inquientis, quod sicut « gratia est ex mera Dei voluntate, ita etiam et « natura Angeli; et sicut naturam Dei voluntas « ordinavit ad gratiam, ita et gradus naturae ad « gradus gratiae. » Hinc demum nullum in Angelis, eorum natura spectata, meritum agnovit ille, cui dona gratiae elargiri Deus debuerit: « Dicendum, « (inquiens Art. 4 ad 2) quod conversione natu- « rali Angelus non meruerit beatitudinem; sed « conversione caritatis, quae est per gratiam. » Abeat ergo « Articuli damnati » instauratio illa, quam primus Divo Thomae affingere ausus est Guillelmus de la Mare.

II. Thesim aliam Aquinatis, quae potentiam Dei ad unum, qui conditus est, coarctare mundum videtur, cum aliquibus censura notatis Articulis confero, subjectisque animadversionibus illustro, ut insignia plura innotescant discrimina. Mirum est, litem hanc intentari aliquando potuisse!

Ex censura Parisiensi.	Ex Sancto Thoma P. 1, Q. 47, Ar. 3, ad 3.
34. « Quod prima « causa non posset plu- « res mundos facere. A- « pud Eimericum in Di- « rector. P. 2, pag. 258, « col. 2, num. 7. Quod « Deus non posset alium « mundum facere: quia « quidquid fit, ex prae- « jacente materia fit: iste « autem mundus constat « ex sua tota materia.	« Dicendum , quod « Mundus constat ex sua « tota materia. Non enim « est possibile esse a- « liam terram quam i- « stam, quia omnis terra « fertur naturaliter ad « hoc medium, ubicum- « que esset. Et eadem « ratio est de aliis cor- « poribus, quae sunt par- « tes mundi.

ANIMADVERSIONES.

1. Quod in articulis damnatis notum tritumque adsumitur axioma: « Quidquid fit, ex praejacente « materia fit, » quemadmodum in secundis creatis- « que causis locum obtinet, ita ad increatam supremam causam si transferatur, purum putumque Ethnicorum turpe commentum est passim, in operibus suis ab Aquinate convulsum.

2. Latissimum animadverte quod articulos damnatos inter ac innoxiam Thomae doctrinam intercedit discrimen. In illis « Mundus iste dicitur » « ex tota sua materia constare, » scilicet « prae- « jacente, » quam minime Deus condiderit; quo posito pagano et impio principio: aeque paganum et impium et falsum colligitur consequens: « quod « prima causa, vel Deus, non posset plures mun- « dos facere. » Aquinatis nostri et Christianorum certa sententia est, « mundum constare ex sua « tota materia, » ex illa nempe quam pro suae consilio sapientiae voluit Deus efficacissimo imperio producere ex nihilo, produxitque. Hinc damnatis articulis ex diametro adversatur quae fluit inde conclusio.

3. Quisnam praeterea germanus haberi debeat, quem Thomas intellexerit, verborum illorum sensus, « Mundus (inquiens) constat ex sua tota « materia, » a Deo scilicet creata; ex argumento contrario exsculpi debet, ubi « Mundus cum sua « materia » comparatur « huic homini » habenti « formam in materia. » Res imo non ita se habet. Neque enim « hic homo » tota potitur materia quam homo habere potest: homo (inquam)

universim acceptus pro humanae naturae individuis, quae hactenus in mundo extitere ac deinceps extabunt; cum ex adverso: « Mundus iste » a Deo creatus « constat ex sua tota materia, quantum supremo Numini condere placuit ad ejusdem mundi res omnes corporeas, aut simultaneas aut successivas, juxta naturae cursum efformandas. Hinc splendidissima lux effulget, qua innotescit, eam ob causam, quae sumitur ex materia, qua mundus iste constat, possibiles non esse plures mundos, illius adinstar possibilitatis, qua plura esse possunt naturae humanae individua.

4. Verumenimvero ad inscitiam et ad impietatem pertinet, sic constrictam et coarctatam existimare Dei vim et potentiam, ut nihil praeterquam quod semel fecit, possit efficere. Valet imo creaturas alias condere, tum spirituales, tum corporeas, quae in hoc mundo non extant: adeoque valet alia et alia primigenia elementa, et aliam aliamque materiam moliri et procreare, ex quibus alius et alius mundus consurgeret. Valet etiam rebus ipsis, quae conditae sunt, si vellet quidem pro consilio suae sapientiae, vel molis ac numeri, vel qualitatis et perfectionis addere incrementa: easdemque in alium redigere ordinem, novumque systema. Haec passim docet omnia S. Thomas. Pauca et compendio collecta primum profero quae 1 P. Q., 25, Art. 5, ad 5, habentur: « Licet iste cursus « rerum sit determinatus istis rebus quae nunc « sunt; non tamen ad hunc cursum limitatur di- « vina sapientia et potestas. Unde licet istis rebus « quae nunc fiunt, nullus alius cursus esset bonus « et conveniens; tamen Deus posset alias res fa- « cere, et alium eis imponere ordinem. » Alia addo verba, quae Artic. sequente 6, ad 1, prostant: nempe: « Potest dare rebus a se factis meliorem modum « essendi, quantum ad accidentalia, licet non quan- « tum ad essentialia. » Haec affero lubentissime, quibusdam etiam placitis utique adversa, quae ex illa ab Leibnitio invecta, a Wolfio illustrata, « Mo- « nadum et Harmoniae praestabilitae philosophia eliciuntur, ac magna cum laude, plus ut puto quam par est, excipi solent. Hac de re adhuc in alia agendum est Dissertatione XXIX, adversus Heterodoxum Petrum Zornium, ac etiam contra Petrum Aliacensem Parisiensem Theologum.

5. Ratio illa qua ad unitatem Terrae suadendum utitur Aquinas, desumpta est ex Aristotele libro 1 « de Caelo et Mundo, » apud eundem Aquinatem Lectione XVI. Veluti minus robustam ac facillima solutione eludendam, refellit eam Bartholomaeus Amicus de Caelo et Mundo Tractatu III, Qu. 1, Art. 6. Nolim ego momentum ejus atque vires diligentius perquirere; neque id sibi munus in verbis, de quibus agimus adsumpsit Doctor Angelicus; cui satis fuerat probabili aut conjecturali ratione adsertum caeteroqui certissimum munire, « quod Mundus » a Deo conditus « constat ex « sua tota materia, » ut num. 1 et 2, declaratum est.

CAPUT II.

Vindiciae Theseos de sola, quae numerica vocitatur, inter Angelos differentia ab Aquinate rejecta. Deque adserta Angelorum praesentia ad locum per operationem: quae cujusmodi sit, explanatur. Ac demum de rationalis animae, aut mentis humanae, salva unitate specifica, diversa perfectione: ejusdemque diversitatis origine.

I. Parisienses articulos jam profero illos, qui ad eam pertinent, quae inter « Separatas Intelli- « gentias, » ut ajunt, sive Angelos constitui differentia debet. Mirum sane, quantum ingenii, ac studii impensum fuerit, ut inde Aquinatis doctrinae conflaretur invidia.

Ex censura Parisiensi.	Ex S. Thoma P. 1. Q. 47, Art. 4.
81. « Quod quia in- « telligentiae non habent « materiam, Deus non po- « test facere plures ejus- « dem speciei. »	« Duplex distinctio in- « venitur in rebus: una « formalis in his quae dif « ferunt specie: alia vero « materialis in his quae « differunt numero tan- « tum. Cum autem mate- « ria sit propter formam, « distinctio materialis est « propter formalem. Unde « videmus, quod in rebus « incorruptibilibus non « est nisi unum indivi- « duum unius speciei: quia « species sufficienter con- « servatur in uno. »
96. « Quod Deus non « potest multiplicare indi- « viduum sub una specie, « sine materia. »	
97. « Quod individua « ejusdem speciei diffe- « runt et a positione ma- « teriae, ut Socrates, et « Plato.	« Q. 50 Art. 5. Ea quae « conveniunt specie et « differunt numero, con- « veniunt in forma; sed « distinguuntur materia- « liter. Si ergo Angeli « non sunt compositi ex « materia et forma, se- « quitur quod impossibile « sit esse duos Angelos « unius speciei. «

ANIMADVERSIONES.

1. Ad illud controversiarum genus, quas in utramque partem agitari in scholis, et pro alterutra dirimi parte integrum est, quaestio spectat ab Aquinate mota de Angelorum inter se discrimine, deque intercedentis discriminis modo ac ratione. Hac de re nihil divinitus Ecclesiae catholicae traditum est, quod hanc Angelorum differentiam, qualis ea demum constituenda sit, clare detegat ac patefaciat. Amplissimum inter latinos Patres testimonium fert Augustinus, qui contra Priscillianistas ad Orosium, cap. 10, num. 14: « Esse itaque Se- « des, ait, Dominationes, Principatus, Potestates in « caelestibus apparatibus, firmissime credo, et dif- « ferre inter se aliquid indubitata fide teneo; sed « quaenam ista sint, et quid inter se differant, « nescio. » Par est Joannis Damasceni sententia, ornatissimi ex Ecclesia Graeca Theologi, lib. 2 de

Fide Orthodoxa, Cap. 3: « Quoad essentiam, » inquientis, « aequales ne sint Angeli inter se, an « dispares, compertum non est: solus hoc scit « Creator illorum Deus, qui universa explorare « novit. » Hinc sapienter a Theologis nostris animadversum, vel quaestionem hanc apud veteres Patres praetermissam esse: vel si quidpiam videatur ab iis adsertum, quod significet aut essentiae seu speciei unitatem, aut certe graduum, seu « collustra« tionum » distinctionem, id facile exponi posse, ac utrique adaptari opinioni, sive quae « numericam » tantum in Angelis differentiam, sive quae « nume« ricam simul et specificam » in omnibus agnoscit ac propugnat. Iniqua fuerit ergo Censura Parisiensis, opinioni ab Aquinate selectae notam si inusserit, quam doceri ac defendi haud vetat Scripturarum auctoritas, neque traditio Patrum, neque ullum Ecclesiae decretum, neque frequentior inter Patres consensus.

2. Quaestio duplex distingui adsolet: altera quae factum, et altera quae rei possibilitatem versat. Magni nominis viri inter discipulos Thomae opinantur, nil aliud ab Angelico Praeceptore propugnari, nisi reipsa Angelos omnes, quotquot a Deo creatore conditi sunt, numero simul ac specie inter se differre. Ita sentientes memoro Capreolum, Ferrariensem, Bannezium, Estium, Sylvium. Permissam vero ab Aquinate Angelorum, qui numero tantum differant, possibilitatem textu quodam putant illi provehi posse, qui legitur in Opusculo 16 contra Averroem « de unitate intellectus, » his verbis concepto: « Valde ruditer argumentatur ad ostenden« dum, quod Deus facere non posset quod sint « multi intellectus ejusdem speciei, credentes hoc « includere contradictionem. Dato enim quod non « esset de natura intellectus quod multiplicare« tur; non propter hoc oportet quod intellectum « multiplicari includeret contradictionem. Nihil e« nim prohibet aliquid non habere in sua natura « causam alicujus, quod tamen habet illud ex alia « causa . . . . Sic ergo intellectus, si naturaliter « esset unus omnium, quia non haberet natura« lem causam multiplicationis; posset tamen sorti« ri multiplicationem ex supernaturali causa. Differant ergo reipsa caelestes intelligentia et numero et specie (inquiunt illi, allatam Thomae doctrinam ad institutum trahentes), propterea quod naturali carent illius differentiae principio qua ab sese individua separantur, scilicet materia, vel ordine ad multiplices materiae portiones: nondum sane contradictio apparet, qua Angelorum multitudo solo numero differentium impossibilis adseri debeat. Id unum ergo si voluerit, docueritque S. Thomas, jam ejus doctrina totis parasangis distat ab articulis Censura Parisiensi notatis: utpote qui tum rem ipsam, quae facta est, tum etiam possibilitatem inficiantur.

3. Haud me quidem latet, hanc praestantissimis Divi Thomae discipulis dissonam videri menti ejus interpretationem, simulque abludentem a vero allegati textus expositionem. Sumitur (inquiunt) sententia Aquinatis ex natura actus, quem « irre« ceptum » vocat, haud unquam ordinabilis ad varias multiplicesque portiones materiae, adeoque integram totius speciei perfectionem in uno obtinentis individuo. In eo vero contra Averroistas Opusculo argumentationis potius modum quam rem ipsam arguit et insequitur, ut ejus verba evincunt: « Quod non tantum dicimus, inquientis, propter « propositum, sed magis ne haec argumentandi « forma ad alia extendatur: sic enim possent con« cludere, quod Deus non potest facere quod mor« tui resurgant, et quod caeci ad visum reparentur. » Itaque existimaverit Thomas, Angelorum naturae, cum sint « actus irrecepti, » solam numericam individuorum multiplicationem repugnare. Quaestio est, quae pendet ex alia de « principio » quod vocant, « individuationis: » quod aliter aliterque, salva catholica fide, constituere, integrum sibi arbitrantur Metaphysici. Hinc Censurae Parisiensis levitas innotesceret, si philosophicas innoxias theses notasset.

4. At verborum cortici, quem praeferunt articuli damnati, haerendum non est. Stirpem ac intimam scrutari medullam oportet. Principium individuationis multiplici inquinatum errore obtrudebant scioli ac vani homines, articulorum adsertores. Putre commentum est, quod esset Articulus 117. « Quod scientia magistri et discipuli est una « numero. Ratio autem, quod intellectus sit unus, « est, quia forma non multiplicatur, nisi quia edu« citur de potentia materiae. » Ita nempe individuationis principium petulantes Academici quidam in materia reponendum esse vulgabant, ut ex eadem educi formas illas oporteret, quae numero differrent. Inepta et impia et falsa excogitatio; ex qua tamen thesim inferebant per se innoxiam pluribusque Theologis et Philosophis probatam. « Quod « quia intelligentiae non habent materiam, Deus « non potest facere plures ejusdem speciei. » Non ita Aquinas, non ita ceteri ejusdem cum ipso sententiae Auctores: qui de numerica rationalium animorum differentia disceptantes, ex eo individuationis principio illam repetunt, quod est materia, vel ordo ad portiones materiae, non ex qua educi debeant, sed ad quam ordinantur, et cum qua uniuntur, ad humanae naturae singularia individua efformanda. In eo, quod Aquinas amplexus est, Philosophiae sistemate, nihil est absurdi, quod ecclesiastica vel theologica censura notari debeat.

5. Sordes alias, quibus principium individuationis inquantum promeruit censuram Parisiensem, praefatus indicat Articulus, magisque expressas enunciat Articulus 97. « Quod individua ejusdem « speciei differunt sola positione materiae, ut So« crates et Plato: et quod, forma humana existente « in utroque eadem numero, non est mirum, si « idem numero sit in diversis locis. Averroisticis commentis imbuti adsertores, propugnabant numericam et individualem, quam dicimus, differentiam in ea solum forma locum habere quae de potentia materiae educitur: quod si forma detur, quae non educatur ex materia, « sola tunc positione » ejusdem materiae » constitui individua, eademque « sola « positione materiae » differre sub una specie: formam videlicet ipsam unam omnino remanere, numero vero distingui materiae portiones, ac diversis materiae portionibus unam inesse eamdemque formam. Hinc vulgata apud illos delita sententia, « unam numero » magistri scientiam esse et discipuli, « et unum numero intellectum quem agen« tem et mentem » vocabant, in omnibus naturae humanae individuis. Ad rationales animos quod attinet, dissidebant. Fatebantur alii, non eos educi ex potentia materiae, sed ex nihilo procreari a supremo Numine; unde insana ipsorum erat con-

secutio, « formam humanam existere in utroque (Socrate et Platone) eandem numero, » numerica differentia portiones dumtaxat materiae afficiente. Eo dementiae devenerant alii, ut contenderent, « formam hominis non esse ab extrinseco « (verba sunt articuli 105), sed educi de potentia « materiae, quia aliter non esset generatio univoca » quo ex impio principio veram conclusionem eliciebant, quae numericam statuit inter ipsas rationales animas differentiam. Haec sunt impia et insana commenta, quae Parisienses nonnulli vani ac petulantes sophistae tradebant in scriptis docebantque in scholis: a quibus toto caelo, ac latiore etiam intervallo, dogmata distant quae ab Aquinate de principio individuationis tradita sunt. Illa vero, non ista, ferit Stephani Parisiensis Episcopi censura.

II. Ad Angelorum, « quae intelligentiae separatae» passim appellantur, praesentiam localem theses pertinent quae sequuntur. Hujusce praesentiae fundamentum proximum, ut ajunt, docet Aquinas reponendum esse in ipsa eorum operatione a substantia distincta: quod reprehensione dignum, et censura Parisiensi damnatum, aemulis quibusdam visum. Rem hanc diligentiore opera expendamus.

Ex Censura Parisiensi.

77. « Quod si esset aliqua substantia separata « quae non moveret aliquod corpus in hoc mundo sensibili, non clauderetur in universo. »

204. « Quod substantiae separatae sunt alicubi per operationem: « et quod non possunt « moveri ab extremo in « extremum, et in medio, nisi quia possunt « velle operari aut in medio, aut in extremis. »

218. « Quod intelligentia, Angelus, vel anima « separata nusquam est. »

219. « Quod substantiae separatae nusquam « sunt secundum substantiam. »

Ex S. Thomae P. 1. Qu. 52, Art. 1.

« Dicendum, quod Angelis convenit esse « in loco. Aequivoce tamen dicitur Angelus « esse in loco, et corpus. « Corpus enim est in loco « per hoc quod applicatur loco secundum contactum dimensivae quantitatis: quae quidem in « Angelis non est, sed est « in eis quantitas virtualis. Per applicationem igitur virtutis angelicae ad aliquem locum qualitercumque dicitur Angelus esse in « loco corporeo.

ANIMADVERSIONES.

1. Postremi duo recensiti articuli pugnant ex diametro contra Sancti Thomae doctrinam. Decernit iste, « quod Angelis convenit esse in loco: » in illis adseritur, « intelligentias, Angelos, animas se« paratas, » aut absolute et universim « nusquam « esse, » aut eas « nusquam esse secundum sub« stantiam. » Articulorum sensum nitide explanat Aquinas, cubantemque errorem divinae fidei adversum detegit in 1, Dist. 37, quaest. 3, Art. 1: « Opinio est Philosophorum, inquiens, quod in« telligentiae vel Angeli nullo modo sunt in loco. « Ponunt enim, quod intelligentia est quaedam es« sentia denudata a materia, et ab omnibus con« ditionibus materialibus; et quod intelligentia mo« vet orbem per animam ejus, conjunctam ipsi « orbi . . . Et ideo nullam applicationem ad cor« pus vel ad locum habet, quia non immediate « operatur circa aliquod corpus. Haec autem o« pinio haeretica est, quia secundum fidem nostram « ponimus, Angelos immediate circa nos operari. »

2. Praesentiae localis Angelorum comparatione cum modo facta, quo corpora sunt in loco, theologicum aut philosophicum dogma Thomae est; « aequivoce dici Angelum esse in loco, et corpus. » Solidissimam hanc liceat paulo uberius explanare doctrinam. Loci notio, quae ad praesentem de Angelorum in loco existentia quaestionem pertinet, non ea intelligitur, quam recentes plerique, inepte sane, eamdem faciunt cum Dei immensitate, tam intra, quam extra mundi universitatem, virtualibus quibusdam quodammodo partibus diffusa. Neque rursum intelligi locus debet, quem alii in re quapiam constituunt, quae neque spiritus est, neque corpus, extensa, penetrabili, infinita, aeterna, independente. Hujusmodi loci notiones neque thesium damnatarum adsertores, neque Sanctus Thomas, ceterique Philosophiae Aristotelicae addicti, aut sibi finxerunt animo, aut unquam admisere: easdemque septas difficultatibus « inextricabilibus » adnotat Wolfius in Theologia Naturali P. 1, §. DCCXII; et ipse Petrus Baelius in Dictionario Historico Critico in Notis ad Articulum « Zenonis. » Locum illi accipiebant, qui proprie spectat ad corpora extensa, quo videlicet corpus alterum ita continetur et circumscribitur superficie alterius corporis, ut totum toti commensuretur, et partes respondeant partibus. Paullo diversam non praetermitto opinionem, quae frequentius arridet asseclis Renati Cartesii: quibus nimirum id esse in loco dicitur, quod certam ac determinatam spatii partem implet: ipsumque spatium nil aliud est, praeter ipsum corpus extensum, quod extat in re, ejusque extensionem abstracte conceptam in mente. Stephanum Cauvinum consule in Lexico Philosophico secundis curis recognito et castigato. Hocce de loco instituta quaestione, sententia est Thomae Aquinatis: « Angelis convenire « esse in loco, » quod articulis damnatis adversatur; sed « aequivoce dici Angelum esse in loco, « et corpus, » quod est sapientissime animadversum. Quomodo enim eadem ratione corpus et spiritus, extensum et indivisibile, quae toto genere differunt, in loco fuerint? Hinc duplicem existendi in loco modum Scholae distinguunt; « circumscriptive, ut ajunt, et « definitive: » quo posteriore modo inquiunt se sistere Angelos determinato loco vel spatio praesentes, ut alteri simul spatio vel loco non adsint; quin loco tamen contineantur, aut cum extenso spatio commensurentur. Quod verbis demum immutatis discrimen amplectitur Wolfius, corpora inquiens esse « in loco, » Angelos « ut in « loco: » ac utrumque diversum modum ab Aquinate sapienter discretum adnotat « pro acumine « singulari quo pollebat in perlustrandis rationibus « confusis. » Vide memoratam Theologiae naturalis partem primam §. MXLII et MXLIV.

3. Nondum vero soluta et expedita est difficultas omnis. Fundamentum illud ad examen vocat Aquinas, quo proxime Angeli definiuntur loco, sive quo praesentes determinato spatio se sistunt. Ait ille, substantiam Angelorum loco definiri, aut definito quidem spatio praesentem sisti: verum id non aliqua perfici ratione quae ipsam eorum substantiam afficiat, sed « quantitate virtuali, » quae

in « applicatione virtutis, » vel in « operatione » consistit circa loca vel spatia. Veteres Patres, qui hoc praesentiae Angelicae ipsissimum fundamentum illustrant, bene multos proferunt Petavius libro 1 de Angelis, et Thomasinus lib. 6 de Theologicis Dogmatibus, aliique Theologi. An ergo opinionem hanc, quam vetusti Ecclesiae Patres tradiderunt, quam amplexus est vulgavitque in Scholis Aquinas, censoria virgula notare voluerit Stephanus Tempier, Episcopus Parisiensis? Mentem suam longe dissitam aperit ipse, vel potius mentem ejus aperit Thesium damnatarum Collector in Articulo 219, ubi haec adjecta verba leguntur apud Dargentraeum, aliosque Collectores: « Error, si intelligatur ita, quod « substantia non sit in loco. Si autem intelligatur, « quod substantia sit ratio essendi in loco; verum « est, quod nusquam est secundum substantiam. » Non aliud Parisiensi Antistiti consilium insedisse, testis probatissimus adest Henricus de Gandavo, qui negotio interfuit. Verba ejus accipe, quae habentur Quodlib. 2, Quaest. 9: « Bene dicit unus articulus « ab Episcopo damnatus: quod substantiae separatae « nusquam sunt secundum substantiam; error, si « intelligatur ita quod substantia non sit in loco: « si autem ita, quod substantia non sit ratio es- « sendi in loco, verum est quod nusquam sunt « secundum substantiam . . . In hoc enim con- « cordabant omnes Magistri Theologiae congregati « super hoc, quorum ego eram unus: unanimiter « concedentes, quod substantia Angeli non est ratio, « Angelum esse in loco secundum substantiam. » Multiplici pravo sensu articuli damnati scatent. Alterum detegit Sanctus Thomas verbis prima in animadversione adlatis: produnt alterum Stephanus Tempier, et Henricus de Gandavo. Adeo scilicet petulantia ingenia delirabant, ut Angeli « substan- « tiam nusquam esse » propugnarent, propter quod non ipsa substantia, sed operatio ad loca et spatia mundi sensibilis adplicaretur. Immo sana, solida et probata Aquinatis doctrina est, operationem Angelorum illud esse fundamentum proximum, quamobrem ipsi eorumque substantia sint in loco.

4. Animadversione dignus est articulus 77. « Quod si esset aliqua substantia separata, quae « non moveret aliquid corpus in hoc mundo sen- « sibili, non clauderetur in universo: » ubi substantiae separatae operatio circa loca ad unam illam coarctatur efficientiam, quae motum, scilicet localem, corporibus imprimit. Non ita Doctor Angelicus, qui in 1, Dist. 37, Quaest. 3, Art. 1, operationem Angelicam statuit causantem « vel motum, vel lumen, « vel aliquid hujusmodi. » Ampliorem operationis hujusmodi notionem tradere videtur et explanare Quodl. 1, Art. 4. « Si quis velit, inquiens, vir- « tutis contactum operationem vocare, propter hoc « quod operari est proprius effectus virtutis; dica- « tur, quod Angelus est in loco per operationem, « ita tamen quod per operationem non intelligatur « sola motio (damnatus articulus innuitur reji- « citurque) sed quaecumque unitio, qua sua virtute « se corpori unit, praesidendo, vel continendo, vel « quocumque alio modo. » Pro hac amplitudine operationis Angelicae, sive quae exteriorem effectum producit, sive quae Angelum peculiari quadam imperii practici directione, quocumque demum explicetur modo, ad hujus universi corpora, ad loca, ad spatia, absque ullo effectu exteriore, adplicat, stat Dominicus Bannez in Commentario, ubi sic ait: « In hac opinione, nomine « operationis » non « intelligunt tantum motum aliquem realem rece- « ptum in corpore, sive mutationem aliquam; sed « quemlibet etiam contactum Angelicae virtutis, « qui se habet per modum operationis et actus « secundi: v. g. quia Angelus « praesidet tali loco, « quia custodit, quia continet et defendit; » ut « si detineret lapidem in sublimi, diceretur esse « in lapide, et tamen nullam mutationem realem « exerceret circa lapidem ». Has ego Doctorum opiniones in medio relinquo. Colligendum vero 1, operationem, quam constituit Thomas rationem proximam ut Angeli definiantur loco, latiorem esse mutatione dumtaxat locali, quam thesium damnatarum adsertores unam enunciant. Colligendum 2, haud Angelis potestatem inesse ut sint ubique, vel se ad omnia spatia aut loca sistant praesentes: propterea quod eorum operatio, quam « virtualiter « transeuntem » vocant, sive quae motum aut mutationem infert, sive quae in actuali praesidentia, custodia, defensione, detentione, aut simili quopiam modo consistit; limites habet intra certam ac definitam quodammodo sphaeram. Hinc fortasse rejicienda omnino videtur nonnullorum, qui Cartesiani audiunt, opinatio, quae statuit, Angelos loco vel spatio sola eorum « cogitatione » sisti praesentes, et adesse.

5. Verba sunt Divi Thomae in 1, Dist. 37, Quaest. 3, Art. 1, ad 4. « Non reputo inconveniens, « quod Angelus sine loco possit esse, et non in « loco (leg. et possit non esse in loco) « quando nullam operationem circa locum habet. « Nec est inconveniens, ut tunc nusquam vel in « nullo loco esse dicatur: sicut etiam non est in- « conveniens, quod nullo colore coloratus dicitur. « Sed hoc tamen non est imaginabile (seu no- « strae imaginationis vim excedit); quia imaginatio « continuum (et sensibilia) non transcendit. » Cur enim loco et spatio, quae ad extensa corpora pertinent, obnoxii fuerint Angeli, qui corpore, et partibus, et conditionibus materialibus carent? Angelum velle obnoxium loco, perinde foret ac ipsum aliquo velle « colore coloratum. » Quod si ergo « nullam operationem circa locum » habeant Angeli; miratio subeat nulla, si « nusquam, vel in « nullo esse loco dicantur ». An ergo inde exsculpas, « non eos in universo claudi? » Insanum consectarium est, quod in articulo damnato elicitur: a quo longe abhorret Sanctus Thomas. Annuit ille, non operantes Angelos non claudi universo, vel aliqua universi parte, tanquam loco: simulque docet claudi universo, seu ad universum pertinere tanquam partes, quae cum sint spiritales et inextensae, loci extensi necessitate ac lege debent esse immunes. Verum, tametsi denique « nihil prohi- « beat, Angelos non esse in loco si voluerint: » (verba sunt Doctoris Angelici Quaest. 3 de Potent., Art. 19, ad 2) « semper tamen sunt in loco pro- « pter ordinem quo creatura spiritalis praesidet « corporali, secundum Augustinum, libro 3 de « Trinitate, capite 5. » Haec sunt innoxiae Thomisticae doctrinae dogmata.

6. Theologorum plerique illud etiam in damnatis articulis dignum reprehensione existimant, quod in eisdem duplicis Angelorum loci praetermissa aut rejecta notio videtur: alterius « connaturalis », ad quem per operationem pro liberi arbitrii nutu sese adplicant ac sistunt praesentes Angeli: et

« violenti » alterius, cui possibilibus divinae omnipotentiae modis alligantur daemones, damnatique spiritus. In illo fundamentum localis praesentiae est operatio: in isto videtur passio, quam silentio premunt, aut rejectam indicant damnatorum articulorum Auctores.

7. Commenta jam plura innotescunt, in ea Philosophorum, seu Theologorum controversia, quae de locali Angelorum praesentia agitari solet, ab imperitis hominibus excogitata, a Sancto Thoma convulsa, ac Parisiensis demum censurae decreto damnata. Hisce vitiis immunis, cortice tenus, videtur articulus 104. « Quod substantiae separatae sunt ali- « cubi per operationem, et quod non possunt moveri « ab extremo in extremum, et in medio, nisi quia « possunt velle operari aut in medio, aut in ex- « tremis ». Sub sano utique cortice caries et putredo latet. Unam scilicet Adsertores articuli « ope- « rationem » intelligebant, quae « motum localem » infert, ut superius num. 4, adnotavimus: vel ita loco adesse Angelum operantem constituebant, ut « operatio » quidem loco definita foret, loco tamen prorsus immunis Angeli « substantia » persisteret, et « nusquam esset », ut num. 3 observatum est. Quae cum ita se habeant, nimia certe confidentia illos egisse constat qui Parisiensem Stephani Tempier censuram adhibuere, ut in invidiam innoxia quaedam theologica aut philosophica ab Aquinate tradita documenta traducerent. Steterunt in Censurae cortice, pravo penitiore sensu neglecto, vel astute praetermisso.

III. Quid vero tam integrum fuerit, et innoxium et candidum, in quo lividus oculus vitia, naevos, sordesque non videat? Praejudiciis occupatae mentis allucinationes hactenus non paucas animadvertimus: sed alia praesto sunt exempla.

Ex Censura Parisiensi.	Ex Sancto Thoma P. 1, Quaest. 85, Art 7.
124. « Quod inconve- « niens est, ponere ali- « quos intellectus nobi- « liores aliis: quia cum « ista diversitas non pos- « sit esse a parte cor- « porum, oportet quod « sit a parte intelligen- « tiarum; et sic animae « nobiles et ignobiles « essent necessario diver- « sarum specierum, sicut « intelligentiae. - Error: « quia sic anima Christi « non esset nobilior ani- « ma Judae. »	« Dicendum, quod u- « nus alio potest eamdem « rem melius intelligere, « quia est melioris vir- « tutis in intelligendo... « Hoc autem circa intel- « lectum contingit dupli- « citer. Uno quidem modo « ex parte intellectus, qui « est perfectior. Manife- « stum est enim quod « quanto corpus est me- « lius dispositum, tanto « meliorem sortitur ani- « mam; quod manifeste « apparet in his quae « sunt secundum spe- « ciem diversa. Cujus ra- « tio est, quia actus et « forma recipitur in ma- « teria secundum mate- « riae capacitatem: unde « cum etiam in hominibus « quidam habeant corpus « melius dispositum, sor- « tiuntur animam majoris « virtutis in intelligendo... « Alio modo contingit hoc
187. Quod nos pejus « aut melius intelligimus, « hoc provenit ab intel- « lectu passivo. - Quem « dicit esse potentiam « sensitivam. Error: quia « hoc ponit unum intel- « lectum in omnibus, et « aequalitatem in omni- « bus animabus. »	« ex parte inferiorum vir- « tutum, quibus intelle- « ctus indiget ad sui o- « perationem: illi enim in « quibus virtus imagina- « tiva et cogitativa et « memorativa est melius « disposita, sunt melius « dispositi ad intelligen- « dum. »

ANIMADVERSIONES

1. Pugna est manifesta Thomae doctrinam inter, et Articulum 124. In isto veluti « inconveniens » adseritur « quod aliqui ponuntur intellectus nobi- « liores aliis: » Thomae vero sententia est, « unum « intellectum melioris esse virtutis posse » prae alio « in intelligendo », ac inter homines « meliorem « sortiri » aliquos « animam, et majoris virtutis. » Damnatus articulus inficiatur, « hanc » nobilitatis « diversitatem » depromi posse « a parte corporum: » immo vero docet Aquinas, « quanto corpus est « melius dispositum, tanto meliorem sortiri ani- « mam. » In eodem articulo impossibile enunciatur praefatum nobilitatis discrimen, quin simul « ani- « marum, quae nobiles et ignobiles essent, diversae « constituantur species: praeter nobilitatem ex diversitate speciei ortam in Angelis, majorem statuit Doctor Angelicus minoremque animarum rationalium perfectionem, ex principio individuationis desumptam; « ex corpore » scilicet « melius disposito; » quod ille confirmat dissertissimis verbis ad 3: « Dicendum, inquiens, quod differentia formae, « quae non provenit nisi ex diversa dispositione « materiae, non facit diversitatem secundum spe- « ciem, sed solum secundum numerum: » unde quae inde profluit ejusdem formae perfectio, non est specifica, sed conditio individualis. Bene et optime cohaerent omnia in vulgato Philosophiae systemate, in quo rationalis animus aut mens ita corpori organico praesidet, ut ejusdem forma etiam substantialis, et actus, et intima entelechia habeatur.

2. Adhuc alia patet origo, ex qua diversa, auctore Thoma, exoriri virtus et perfectio potest « in intelligendo ». Verba ejus sunt. « Alio modo « contingit hoc ex parte inferiorum virtutum, quibus « intellectus indiget (in hoc statu unionis) ad sui « operationem. Illi enim in quibus virtus imagina- « tiva et cogitativa et memorativa est melius di- « sposita, sunt melius dispositi ad intelligendum. » Hujus originis mentio nulla in Articulo 124, ubi « intellectus nobiliores aliis, » quod attinet ad rationales animos hominum, universim perneganturg: eademque profertur una in articulo 187, ubi « po- « tentiam sensitivam » scite adnotat Auctor censurae, vocari « intellectum passivum. » Originem utramque pro suo ingenii acumine conjungit Sanctus Thomas, ac utramque sapientissime illustrat.

3. Sed Averroisticam denique labem, qua idem articulus inficitur adjecta Censoris, vel Collectoris verba denunciant: « error, inquientis, quia hoc « ponit unum intellectum in omnibus. » Anima intellectiva rejecta, hominem compingebat Averroes ex corpore, et anima sensitiva, eademque mortali, tribus facultatibus praedita, scilicet « cogitatrice sed « phantasia, aestimatrice et memoria: » quas in homine ob majorem prae anima brutorum perfe-

ctionem, vocabat « rationem particularem, et in« tellectum passivum. » Addebat, « intellectum a« gentem, » (inter separatas intelligentias infimam), immortalem, aeternum, hominibus adsistentem, non multiplicem pro singulis eorum, sed unum in omnibus, proque diversa potentiae sensitivae conditione diversimode participatum. Consule Jacobum Bruckerum in Historia Critica Philosophiae, Tomo III. Impia et absurda doctrina haec maxime invaluerat inter sciolos ac vanos Academicos, quorum articuli censura Parisiensi notati aut ipsam involvunt et latenter significant, aut efferunt apertissime. Hujusmodi sunt: 117. « Scientia Magistri et Disci« puli est una numero: ratio autem, quod intellectus « sit unus . . . . 121. Intellectus, qui est ultima homi« nis perfectio, est penitus abstractus. 123. Intellectus « speculativus simpliciter est aeternus et incorru« ptibilis: respectu vero hujus hominis corrumpitur, « corruptis phantasmatibus; » per quae scilicet, veluti per instrumenta, agere aut intelligere dicebatur intellectus agens. Commento putidissimo adversa sunt ex diametro Sancti Thomae dogmata: tot rationales individuali differentia animos distingui, quot homines numeramus: juxta numerum rationalium animorum ipsum etiam multiplicari intellectum, tum agentem, tum possibilem, ut aevo illo distinguebant et loquebantur: praeter specificam animorum et intellectuum nobilitatem, quae singulis communis est, gradus alios modosque perfectionis distingui oportere « in intelligendo: » quorum alii originem habent a phantasmatibus, et alii ex ipso promanant individuationis principio. Hinc solida ratio patet, qua permoti Viri Doctissimi contendunt, non illud Stephano Tempier Episcopo Parisiensi consilium inesse potuisse, quod ipsi tribuunt aemuli Sancti Thomae, ut quas theses docuit Aquinas, vulgavitque in scholis, tametsi damnatis articulis fortasse consonae verbis tenus viderentur, sua notare censura voluerit. Successoris etiam Stephani de Bourretto prudentia maxime elucet, qui censuram Decessoris eo adhibito temperamento abrogandam abolendamque declaravit; « quatenus » videlicet « tangebat, » aut potius « tangere adserebatur « sanam doctrinam Sancti Thomae. » Impudens fuerat vanorum hominum facinus, qui Averroisticos aliosque errores facilius ut propinarent, sub innoxiae doctrinae, quam Aquinas et Magistri apprime catholici tradiderunt, cortice tectos palliatosque vulgabant.

CAPUT III.

Roberti de Kildwardbi, et Joannis Pekami, Archiepiscoporum Cantuariensium, censura in thesim de una in homine forma substantiali. Refellitur.

I. Philosophicae, cum eisque connexae quaedam occurrunt, a Divo Thoma propugnatae theses, quas censoria virgula, dubio procul omni, juxta ipsius Thomae sensum notarunt Archiepiscopi duo Cantuarienses in Anglia, Robertus de Kildwardbi Ordinis Praedicatorum, et Joannes Pekamus ex Ordine Minorum adsumptus. In ea, quam tulit Kildwardbius, censura legitur Capite 3, num. 12, apud Carolum Duplessis d' Argentré saepe laudatum: « Item « quod vegetativa, sensitiva, et intellectiva sunt « una forma simplex », vel « simpliciter: » nimirum in homine. Thesis est in Decreto Pekami confixa anno 1286, num. 8. « Quod in homine est tantum una forma; scilicet anima rationalis: et nulla alia forma substantialis. » Hanc germanam esse doctrinam Sancti Thomae, quam Parisiis coram palamque in scholis tradidit, scriptamque suis passim in Operibus reliquit, dubium nullum est. An eadem ergo pro damnato errore haberi debeat?

Nolim ego prolixam de philosophica thesi quaestionem instituere, veterum ac recentium Philosophorum hac de re placita enarrare, ac diligentius inquirere in illos unionis mentis cum corpore modos, qui multiplices excogitati sunt. In ea versatur Aquinas verissima sententia, quae rationalem animum seu mentem inficiabatur, vel motorem esse praesidentem corpori veluti machinae mutae, ut ajebat Plato, vel separatam intelligentiam corpori adsistentem, excipientemque phantasmata, ut Averroes inquiebat. Consule caput 57 et sequentia libri secundi contra Gentiles. Adserebat vero rationalem eamdem animam facultate intelligendi praeditam, esse veram corporis formam, unam cum corpore efficientem substantiam: quod ea exponebat ratione, quae ceteris ejus aevi Magistris communis erat. Dissidium fervebat, num una foret in homine hujusmodi forma substantialis, ex qua omnes proficiscerentur energiae, vita, sensus, intellectio; an totidem multiplicari substantiales formas oporteret, quot illae sunt praefatae energiae? Partem priorem amplexus est Aquinas, ab eaque discessit nunquam: solidumque causae, quam tutabatur, praesidium in eo positum erat, quod ultro ejus aetatis Doctores admittebant, mentem esse veram corporis formam, ac totius compositi partem.

Ac sane invidiam, quam praedictae opinioni inferre conabantur nonnulli, amolitur omnem prudentissimum judicium, quod illa etiam aetate Doctissimi Viri de praedictae censurae et levitate et excessu tulerunt. Plura jam dedimus hac de re in Dissertatione XXV. Kildwardbium Archiepiscopum Cantuariensem gravissimis datis litteris insequutus est Guillelmus de Morbeka Archiepiscopus Corinthi: praecipitemque latam ab ipso in theses, aut innoxias et probabiles, aut etiam verissimas, censuram contendit. Testatur Guillelmus Ockamus in Dialogis P. I, lib. II, Cap. 24, « plures alios ipsam « (Kildwardbi), damnationem putasse temerariam: « pluresque Parisienses Doctores et scholares as« sertiones damnatas a dicto Archiepiscopo publice « tenuisse. »

Godefridus de Fontibus clarissimum in Parisiensi Universitate lumen, latissimam instituit Quodl. 3, Art. 5, tractationem de thesi illa, quae in Decreto alterius Archiepiscopi Cantuariensis, Joannis Pekami, damnata legitur. Damnationis causas perquirit ac patefacit, quae videntur esse consectaria quaedam inde deducta: « Quod » scilicet « corpus « Christi, vel alterius hominis, quantum ad for« mam, sit aliud vivum, et mortuum: vel divisum, « non idem numero. » Haec porro efferuntur consectaria in septem prioribus articulis a Pekamo damnatis. Quaenam mens esset Goldefridi, quaenam Parisiensium Doctorum, ipse aperit Godefridus loco citato: « Parisiis, inquiens, non reputatur « consequens vel antecedens continere errorem », qui censoria virgula configi debeat. Immo testatur: « Multos Magistros in Theologia nuper scripsisse « quod nesciunt, illum articulum (de una forma « in homine) ex quo omnes alii articuli sequuntur,

« esse habitum pro haeresi, vel errore. Unde etiam « nec Parisiis habetur pro errore « Quod Corpus « Christi, vel alterius hominis, quantum ad formam, « sit aliud vivum, et aliud mortuum, vel divisum: » « licet esset error ponere « de Corpore Christi, quod « non sit idem, quantum ad suppositum, vivum « et mortuum; » in quo non est simile in aliis « hominibus » Palam est, Anglicanam Pekami censuram vix agnitam fuisse Parisiis, ipsamque insuper habitam contemptamque.

II. Verum impactos demum errores praeoccupaverat Sanctus Thomas, profligavitque tum junior in Quodlibetis, tum aetate ac sapientia provectus in Summa Theologica. Verba refero quae habentur Quodl. 2, Art. 1. « De Christo in triduo mortis « dupliciter loqui possumus. Uno modo quantum « ad hypostasim vel personam: et sic est idem « numero simpliciter, qui fuit. Aut quantum ad « naturam humanam: et hoc dupliciter. Uno modo, « quantum ad totam naturam, quae humanitas « dicitur: et sic Christus non fuit homo in triduo « mortis: unde nec idem homo, sed eadem hypo« stasis. Aut quantum ad partem humanae naturae: « et sic anima quidem fuit omnino eadem numero, « eo quod non est transmutata secundum substan« tiam: corpus vero idem numero secundum ma« teriam, sed non secundum formam substantialem, « quae est anima. Unde non potest dici quod sim« pliciter fuerit idem numero, quia quaelibet dif« ferentia substantialis excludit idem simpliciter. » Postremam istam sententiae partem magis illustrat Doctor Angelicus in Summa Theologiae P. 3, Quaest. 1, Art. 5, ipsamque sententiam tenet ac vindicat: « Dicendum, inquiens, quod hoc quod dico « simpliciter, potest accipi dupliciter. Uno mo« do, secundum quod simpliciter idem est quod « absolute: sicut simpliciter dicitur quod nullo « addito dicitur. Et hoc modo Corpus Christi mor« tuum et vivum simpliciter fuit idem numero: « dicitur enim aliquid esse idem numero simpli« citer, quia est supposito idem .... Alio modo sim« pliciter idem est, quod omnino vel totaliter; et « sic Corpus Christi mortuum et vivum non fuit « simpliciter idem numero, quia non fuit totaliter « idem, cum vita sit aliquid de essentia corporis « viventis etc. »

Hinc latissimum quod inter Corpus Christi vivum et mortuum, ac inter vivum et mortuum alterius hominis corpus, versatur discrimen, loco citato explanat Aquinas ad 1: « Quod corpus mor« tuum cujusque alterius hominis non remanet « unitum alicui hypostasi permanenti, sicut Corpus « Christi mortuum; et ideo corpus mortuum cu« juscumque alterius hominis non est idem sim« pliciter, sed secundum quid; quia est idem se« cundum materiam, non autem idem secundum « formam. » Amplioribus vindiciis doctrina Aquinatis non eget: ipsumque demum, quod ad sanctorum reliquias attinet, ex quibus objectionem promunt Adversarii, consule in eadem tertia parte, Q. 25, Art. 6, ad 3, sic disserentem: « Corpus mortuum « alicujus Sancti non est idem numero quod primo « fuit dum viveret, propter diversitatem formae, « quae est anima: est tamen idem identitate ma« teriae, quae est iterum suae formae unienda ». Subtiliorem quamdam adnectunt discipuli Sancti Thomae quaestionem de quantitate, an eadem remaneat in corpore vivo et mortuo: qua de re vide Liberium a Jesu Carmelitam excalceatum, in Controversiis Dogmaticis Tomo 1, Parte 3, Disp. 4, Controv. 14, num. 77.

DISSERTATIO IV.

DE VANA AC INJUSTA CORRUPTI OPERUM SANCTI THOMAE AQUINATIS TEXTUS SUSPICIONE, PER INVECTAS AUT FALSAS, AUT ALIENAS A COMMUNI SENSU, AUT DAMNATAS OPINIONES.

CAPUT I.

Jo. Baptistae Pozae judicium refutatur, de nonnullis Thesibus, quae in Sancti Thomae Aquinatis Operibus habentur, ac censura dignae judicantur. Catholica fides de uno in Sanctissima Trinitate, vel duobus Spiratoribus. Varia Aquinatis dicta, per sese innoxia, conciliantur. Critica Dionysii Petavii animadversio ad examen vocata.

I. Veteres ac recentiores plures insequuti sumus superioribus in Dissertationibus hostes, qui Theologica nonnulla, ac etiam Philosophica, a Sancto Thoma Aquinate propugnata dogmata, aperto marte oppugnarunt, eademque vel in suspicionem erroris adducere conati sunt, vel tamquam censorio Episcoporum et Magistrorum judicio notata rejici oportere, jusserunt. Arma straminea, invalidos ictus, irritosque conatus cohibuimus. Novum genus pugnae Jo. Baptista Poza in suo Elucidario molitus est: bellumque non indicit Sancto Thomae, sed codicum Thomae corruptoribus. Fatetur ille apud Joannem a Sancto Thoma, Disp. 2, de Approbatione doctrinae ejusdem Angelici Praeceptoris, Art. 1, « nullam propositionem damnatam e calamo et « mente Sancti Thomae excidisse: si qua est, a « tempore, ab Amanuensibus, a Typographis inve« ctam esse: nolle se judicium ferre, an omnes « istae propositiones mereantur censuram, et quam: « se tamen nihil sinistrum in Operibus ejus, nisi « ex depravatione Codicum admittere. »

Pozae itaque si credimus, prostant in Operibus Thomae tum manu exaratis, tum prelo editis theses non paucae, quae damnatae, vel censura dignae videri possint. Quisque colligeret, traditas eas ab Auctore fuisse, decepto, vel errante. Non ita judicium ferendum admonet ille, cum temporis lapsu, Amanuensium imperitia, oscitantia Typothetarum, codicum certe depravatione, damnata illa, aut damnanda, aut aliena a communi sensu Doctorum, irrepere dogmata potuerint. Si bella

haec est erga S. Thomam urbanitas, Joanne a S. Thoma animadvertente; injuria negari non potest, eademque maxima, qua Typographi, editionum curatores, Amanuenses onerantur.

An vero ita fuerint imperiti Amanuenses, aut iniquo consilio ducti, ut Codices, quos manu exarabant, erroribus inquinarent? An ita prelum Typographi erraverit, ut praeter sueta menda, errores etiam non pauci irrepserint catholicae fidei parum consoni? An denique editionum curatores non viderint errata putida, quae irrepserant; aut eadem, tametsi nossent, delere aut corrigere noluerint? Portenta sunt haec omnia: ac illud omnium sane maximum, tot ex codicibus remotioris aevi et sequioris, tot etiam ex editis exemplis, quae fere innumerata sunt, neque unum potuisse interpolatricis iniquae manus effugere depravationes!

Age vero: quaenam fuerunt hujusmodi, quibus inquinata prostant Thomae opera, depravationes? Id genus erratorum verba tua enunciant, quae ab imperitis Amanuensibus, et ab oscitantibus Typographis proficisci solent. Sed haec lector quisque paullo attentior, facillimo negotio valet, aut contextu ponderato, aut similibus locis collatis, corrigere et expungere, vera et genuina lectione restituta. Immo vero quae menda in operibus Thomae prostare dicuntur, non sunt, auctore Poza, solitaria quaedam verba, neque brevia periodorum membra: sunt enim theses datae opera propugnatae, rationum momentis munitae, et emergentibus expeditae difficultatibus in objectionum solutione. Quis porro audivit unquam, errata id genus, Typographorum oscitantia, aut imperitia Amanuensium, aut temporis lapsu, in Auctorum opera irrepere posse? An serio, an joco, an alio consilio haec protulerit Poza, aliorum esto judicium.

Theologicarum hujusmodi Thesium, quae traditae propugnataeque a Sancto Thoma in invidiam vocatae sunt, egregias adornarunt vindicias Joannes a Sancto Thoma, Reginaldus Lucarinus Episcopus Civitatis Plebis, Raimundus Capisuccus S. R. E. Cardinalis, Vincentius Baronius, aliique insignes Ordinis Praedicatorum alumni. Praecipua nonnulla dogmata, quae intrusa et inlata quoquo modo dicuntur, iterum ad examen revocare liceat, ut censurae censorumque levitas magis magisque innotescat.

II. Theologica Sancti Thomae thesis est in primo Sententiarum Libro, Dist. 11, Qu. 1, Art. 4, quam his enunciat verbis: « Non praesumimus di- « cere, quod Pater et Filius spiret Spiritum san- « ctum, vel quod sit spirans, vel quod sit spirator; « sed quod spirent, et sint spirantes, et sint spi- « ratores. » Quod perinde est, ac Patrem Filiumque dici posse aut debere « duos spirantes duos- « que spiratores. » Notam inurendam putant Censores; quod etiam olim Petrus de Alliaco censuit anno 1387, in Tractatu contra Joannem Montesonum; tum quod haec sententia aut opinio videtur adversa Constitutioni « 1 de Summa Trinitate, et « Fide Catholica », a Gregorio X editae in secundo Lugdunensi Concilio anno 1274: tum quod eamdem Thomas ipse rejiciendam putavit in prima Summae Theologicae parte.

Laudatae constitutionis verba profero: « Damna- « mus et reprobamus . . . qui praesumpserint as- « serere, quod Spiritus sanctus ex Patre et Filio, « tamquam ex duobus principiis, et non tamquam « ex uno, procedat. » An catholicae huic definitioni adversa fuerit Sancti Thomae thesis et sententia? Toto errat ostio qui id contendat. Animadverte, aliud esse in controversiam vocare, num Pater et Filius sint « unum principium » Spiritus san- « cti, ipsumque « unica spirent spiratione: » et aliud longe diversum, an dici possint, catholica intacta fide, « duo spirantes, duoque spiratores? » Ad primum quod attinet, ajens est dogma catholicum, quod allatis verbis definit Gregorius Pontifex; quod eloquiorum divinorum fide Patrumque traditione illustrant orthodoxi scriptores.

Fidem eamdem sanctissimam tradit, exponit, vindicat Aquinas in suo in primum Sententiarum Librum Commentario, loco citato. Inquirit Artic. 2 « utrum Spiritus sanctus procedat a Patre et Filio, « in quantum sunt unum? » Egregiam accipe theologicam definitionem: « Dicendum, quod omnis « actus refertur ad duo originaliter; scilicet ad « agentem, et ad principium actionis. Agens autem « est ipsum suppositum, ut homo vel ignis; et « principium actionis est aliqua forma in ipso, « substantialis, vel accidentalis. Dico ergo: ly *in-* « *quantum* potest dicere conditionem agentis, vel « principium actionis. Si dicat conditionem agentis « vel operantis; sic procedit Spiritus sanctus a « Patre et Filio, inquantum sunt plures, et in « quantum sunt distinctae personae; quia ab eis « pluribus et distinctis procedit. Si autem dicat « principium actionis; sic dico, quod procedit ab « eis inquantum sunt unum. Cum enim operatio « non sit nisi ab uno principio, oportet aliquid « esse unum in Patre et Filio, quod est principium « hujus actus, qui est spirare, qui est unus et « simplex, quo una et simplex persona Spiritus « sancti procedit. » Ita catholice quaestionem expedierat Aquinas, quam postea in Lugdunensi Concilio credendam proponit Summus Pontifex Gregorius. Uberiore doctrina eamdem explanat et confirmat Doctor Angelicus, Artic. 3, inquirens: « utrum Spiritus sanctus procedat a Patre et Filio, « in quantum sunt unum natura? » Disertissima haec habet documenta, catholicae fidei apprime consona. 1. « Patrem et Filium spirare Spiritum « sanctum, in quantum sunt unum in potentia « spirativa: 2 Procedere Spiritum sanctum a Patre « et Filio, inquantum sunt unum in essentia. 3. » Itemque « in aliqua notione, scilicet in communi « spiratione. »

III. Hactenus de fide, quam catholica docet Ecclesia. Emergentem versat Aquinas quaestionem, Art. 4, inquirens: « utrum Pater et Filius sint u- « nus spirator. » Ad loquendi dicendique modum quaestio spectat: ac spirantes, imo et spiratores duos dici posse Patrem et Filium, Thomae opinio est. Integrum profero textum. « Actus recipit nu- « merum a suppositis (quamvis enim actus sit « unus, ut ait ad 1, tamen quando significatur ut « actus egrediens a pluribus suppositis, oportet « quod significetur pluraliter). Unde etiam verbum « significans substantiam per modum actus, dicitur « de pluribus personis pluraliter, quamvis sit es- « sentia una: sicut Joannis X: Ego et Pater unum « sumus (Nota verbum illud, « sumus »). Actus au- « tem significatur etiam in verbo et participio et in « nomine verbali: sed tamen participium plus accedit « ad substantiam, quam verbum; et adhuc nomen « verbale magis quam participium. Et ideo non

« praesumimus dicere, quod Pater et Filius spirent Spiritum sanctum; vel quod sit spirans, vel quod sit spirator; sed quod spirent, et sint spirantes et sint spiratores. Quamvis sit actus unus quo spirant; tamen secundum quod unumquodque eorum magis accedit ad significandum actum, minus proprie potest in singulari praedicari. » Dignissima sunt animadversione postrema haec verba, quae summam ad concordiam revocant, quae varia videntur in hac re Thomae nostri adserta. Addiscimus 1. proprie dici et enunciari, quod Pater et Filius spirant; propterea quod verbum magis accedit ad actum; 2. dici quidem posse, « Patrem et Filium esse duos spirantes, » sed hanc « minus proprie » intelligi enunciationem debere; cum participium recedat ab actu, magisque ad substantiam accedat; 3. « minus » adhuc « proprie » dictum illud accipiendum esse « quod Pater et Filius sunt duo spiratores; » eo quia nomen verbale longe minus ad actum, magisque accedit ad substantiam.

Definito sensu magis minusque proprio, qui praedictis inest enunciationibus; eaque thesi vindicata, quae Patrem et Filium adserit, sensu minus proprio, « spiratores duo » ad insigne discrimen illud exponendum Thomas accedit, quod inter actum spirationis, actumque creandi intercedit, ac inter verba, participia et verbalia nomina, quibus actus illi significantur. Egregii absolutique Theologi munus erat, haec omnia diligentius expendere, ac splendidissime dilucidare. Ait ille loco citato ad 2: « Dicendum, quod creatio est actus trium personarum, non secundum quod distinctae sunt, sed secundum quod uniuntur in essentia: quia etiam per intellectum remota distinctione personarum, adhuc remanebit creatio. Et ideo dicimus, quod Pater et Filius et Spiritus sanctus sunt unus creator, quamvis non dicamus quod sint unus creans: quia nomen verbale plus recedit ab actu quam participium. Sed spiratio est actus conveniens suppositis quodammodo, secundum quod distinguuntur; et ideo etiam in nomine verbali oportet quod actus pluraliter significetur » (minus tamen proprie.) Discriminis rationem eamdem uberius confirmat Dist. 29, Q. 1, Art. 4, ad 2, quae ipsum permovit, ut opinaretur, spirationis actum, sive is enuncietur verbo sive participio, sive nomine verbali, falsa majori minorive significandi proprietate, in numero plurium efferri posse aut debere in Sanctissima Trinitate: tum scilicet quia spiratio, cum sit actus, « recipit numerum a suppositis; » tum quod ipsis quodammodo convenit suppositis, « secundum quod distinguuntur. »

Viam init paullo diversam in Prima parte Q. 34, Art. 4, ad 7, « Quidam dicunt, inquiens, quod Pater et Filius, licet sint unum principium Spiritus sancti, sunt tamen duo spiratores propter distinctionem suppositorum: sicut etiam duo spirantes, quia actus referuntur ad supposita. Nec est eadem ratio de hoc nomine *creatio:* quia Spiritus sanctus procedit a Patre et Filio, ut sunt duae personae distinctae; non autem creatura procedit a tribus personis ut sunt personae distinctae, sed ut sunt unum in essentia. » Paucis collecta sunt, quae latiore calamo tradita leguntur in Commentario in primum Sententiarum librum. Sententiam quam eo loco amplexus fuerat Aquinas, ex parte corrigit: « Sed videtur, inquiens, melius dicendum, quod quia spirans adjectivum est, spirator vero substantivum: possumus dicere, quod Pater et Filius sunt duo spirantes propter pluralitatem suppositorum: non duo spiratores propter unam spirationem. Nam adjectiva nomina habent numerum secundum supposita; substantiva vero a seipsis secundum formam significatam. Quod vero Hilarius dicit, quod Spiritus sanctus est a Patre et Filio, auctoribus; exponendum est, quod ponitur substantivum pro adjectivo. »

Haec duo Sancti Thomae loca sunt, quae proferre, ac si opposita forent, pretium operae non erat: quamquam nec ipsi vertendum esset dedecori, si provectior aetate, ac doctior factus, opinionem revocasset, quam junior secutus fuisset. At plura denique animadvertenda sunt. 1. Partem illam, quae spirantes duos in Sanctissima Trinitate enunciat, posteriore in loco confirmari ab Aquinate. 2. Partem alteram de duobus Spiratoribus revocari, nulla tamen censurae nota adhibita. 3. Priore in loco permissum, ut « Spiratores duo » dicerentur, minus tamen proprie: propterea quod nomen verbale, « Spirator, » magis accedit ad substantiam, quam ad actum ut « adjacenter significatum. 4. Loco altero enunciationem adoptari magis propriam, cum nomen ipsum verbale juxta leges grammaticas dici debeat substantivum, ac nomina substantiva « a seipsis » numerum habeant « secundum formam significatam. 5. Totum denique in id reduci quaestionis momentum, num illa enunciatio « duorum spiratorum, » utpote minus propria supprimi, an permitti debeat? Rejicit eam, « melius » consultus posteriore in loco: quamquam exempla occurrant apud Ecclesiae Patres, quae alteri favent enunciationi, Hilario dicente: Spiritum sanctum procedere a Patre et Filio, auctoribus.

IV. Discrimen illud, quod nomina « adjectiva » inter ac « substantiva » constituit Aquinas, carpere videtur Dionysius Petavius. Ad examen voco criticam Viri doctissimi animadversionem. De illo discrimine diligentiore opera Thomas disserit in prima Summae Theologicae Parte, Quaest. 39, Art. 3. Textum affero: « Quae substantive essentiam significant, praedicantur de tribus personis singulariter tantum, et non pluraliter: quae vero adjective essentiam significant, praedicantur de tribus personis in plurali. Quia nomina substantiva significant aliquid per modum substantiae; nomina vero adjectiva aliquid per modum accidentis, quod inhaeret subjecto (Non ipsa consideratur res significata, sed significandi modus). Substantia autem, sicut per se habet esse, ita per se habet unitatem vel multitudinem: unde et singularitas vel pluralitas nominis substantivi attenditur secundum formam significatam per nomen. Accidentia autem sicut esse habent in subjecto, ita ex subjecto suscipiunt unitatem vel multitudinem; et ideo in adjectivis attenditur singularitas et pluralitas secundum supposita. Hinc in Divinis dicimus tres existentes, vel tres sapientes, aut tres aeternos et increatos et immensos si adjective sumantur: si vero substantive sumantur, dicimus unum increatum, immensum, et aeternum, ut Athanasius dicit » (in Symbolo, quod ejus nomine inscriptum vulgatumque est). Par est ejusdem Thomae doctrina in 1, Dist. 39, Qu. 1, Art. 4, ad 2.

Haec sunt, quae adludit Petavius Libro 3 de Trinitate Capite 9, num. 9: « Haud scio, inquiens,

« an discrimen istud adjectivorum substantivorumque nominum in illis symboli verbis locum habeat. Quis enim nomina haec aeterni, omnipotentis, increati, immensi, aliter ab Auctore symboli, quam adjective, usurpata esse sibi persuadeat? Quid autem necesse est, rem ad tantas angustias deducere, ut contra Grammaticorum regulas affirmandum sit, vocabula ista esse potius substantiva quam adjectiva, quae substantivorum conditionibus carent, adjectivorum habent omnes? Equidem, quod tanti Viri (Sancti Thomae) ac Theologorum caeterorum pace dictum sit, aliter existimo: non esse in illis Athanasiani symboli ac similibus Veterum sententiis differentiam illam interponendam substantivi vel adjectivi nominis. » Quocirca ita loquutum Auctorem ideo censet Petavius, ut Arianam haeresim longe lateque grassantem fortius profligaret: quae Trinitatem ex tribus componebat personis inaequalibus, et substantia diversis, quarum singulae singulis constabant ut naturis, ita proprietatibus naturae, et attributis. Quo tamen in loco intactum video a Viro doctissimo relinqui discrimen illud quod Aquinas repetit in nominibus adjectivis et substantivis ex diverso significandi modo. Hinc oriri posse negaverit nemo loquendi rationes varias, quae in exponendo Sanctissimae Trinitatis mysterio, ut error omnis evitetur, aut usurpari debeant, aut rejici. Advocari vero pronum foret non modo Patres, qui Arianae haereseos tempore « tres » inficiabantur in Divinis « aeternos, increatos, immensos, omnipotentes » verum etiam qui sequiore aetate floruerunt, ut Alcuinum, aliosque, qui juxta praedictum nominum discrimen temperasse videntur loquendi modos. Scriptorum quoque sententiae occurrunt, quas non ita facile exponas, nisi eodem adhibito discrimine: praestoque exemplum est in S. Hilarii dicto, lib. 2 de Trin., num. 29: « Confitendus est Spiritus sanctus, Patre et Filio, auctoribus; » nomine isto adjective usurpato, non substantive. Itaque, Petavii pace, haud ambigo fore, ut in nominibus adjectivis et substantivis, ad Sanctissimam Trinitatem translatis, traditum ab Aquinate discrimen Theologi quique usurpare pergant et tueantur.

CAPUT II.

Thesis, quae Verbum divinum enunciat adsumpsisse hominem, quo sensu catholice dicta: quove sensu pro varia hypostasis et personae acceptione, aut haeretica, aut erronea habenda. Animadversio in Petavii sententiam. Nota censoria ab Aquinate inusta.

I. Alia sequuntur ejusdem S. Thomae loca, quae veluti pugnantia, ac si in eorum altero cubet error, in medium proferuntur ab adversariis. In tertio Sententiarum libro, Dist. 6, « opinionem » quamdam refert Petrus Lombardus, quae admittebat, tum « Filium Dei assumpsisse hominem, » tum in Christo « duas esse hypostases, aut duo supposita, non vero personas duas. » Apud veteres Patres, sive qui ante, sive qui post haeresim Nestorianam scripsere, haud raro dictum legimus, adsumptum hominem a Filio Dei. Homo si accipiatur pro humanitate « in concreto, » ut inquiunt, sive pro humanae naturae individuo, corpore quidem et anima rationali constante, propria tamen non affecto personalitate, obtruditur nihil, quod ab orthodoxa fide abhorreat.

Addit allata opinio hypostasim quamdam, quae non sit persona. Hanc Divus Thomas expendens in Commentario Qu. 1, Art. 2: « Sciendum, ait, quod prima opinio non est haeretica. » Rejiciendam utique illam jubet, ut infra dicendum; nihilominus putabat, notam haereseos haud illi inurendam esse; propterea quod « ponebat, quod erat facta unio secundum hoc, quod persona Verbi incepit esse illa substantia » (seu illa hypostasis, ex anima rationali et humana carne composita:) unde non admittebat, « unitum accidentaliter Filio Dei, ut hominis tunicam homini, » quod adseruit Dioscorus: « neque per modum aggregationis, sicut lapidem lapidi in acervo, neque aliquo accidente, sicut homo unitur Deo per amorem vel gratiam » quod Nestorii commentum est. Id in Aquinate reprehendendum, jam olim notavit Petrus de Alliaco loco superius citato.

Alia mens esse videtur Praeceptoris Angelici in tertia Parte, Qu. 2, Art. 6. « Quidam concesserunt, inquientis, unam Christi personam: sed posuerunt duas hypostases, sive duo supposita; dicentes, hominem quemdam compositum ex anima et corpore, a principio suae conceptionis esse assumptum a Dei Verbo. Et haec est prima opinio, quam Magister ponit in sexta Distinctione Tertii Libri Sententiarum . . . Et incidit in haeresim Nestorii . . . quia idem est ponere duas hypostases, vel duo supposita in Christo, quod ponere duas personas, ut supra dictum est (Art. 3). Et si fiat vis in nomine Persona, considerandum est quod etiam Nestorius utebatur unitate personae propter unitatem dignitatis et honoris: unde etiam Quinta Synodus definit anathema in eum, qui dicit unam personam secundum dignitatem et honorem et adorationem, sicut Theodorus et Nestorius insanientes conscripserunt . . Unde etiam prima opinio, quae ponit duas hypostases, non est dicenda opinio, sed haeresis in Conciliis ab Ecclesia damnata. » Paucis verbis rem eamdem complectitur Q. 4, Art. 4. « Unde prima opinio, inquiens, quae ponitur in sexta Distinctione Tertii Libri Sententiarum, concedit hominem esse assumptum: sed illa opinio erronea est, ut supra dictum est. »

Rejectam vides ab Aquinate opinionem illam, quae unam in Christo personam fatebatur, sed hypostases duas duoque supposita distinguebat: eamdemque censura notatam, tamquam « erroneam, et incidentem in haeresim Nestorii: » neque demum « opinionem » dicendam esse, sed « haeresim in Conciliis damnatam. » Locus igitur alter, in quo animadvertit Thomas, hanc « opinionem non esse haereticam », vitio laboret oportet, quod non exciderit ex calamo Thomae, Auctore Poza, sed quod invexerint imperiti Amanuenses, aut oscitantes Typographi.

II. Quam varia sunt hominum ingenia! Locum ex Commentario desumptum carpit Poza: locum alterum ex tertia Parte notat Petavius. Verba ejus sunt Libro 4 De Incarnat., Capite 12, num 3: « Mirum est, S. Thomam sic priorem opinionem interpretari, uti duas hypostases ab illa totidem naturis ascribi velit, non duas personas. Atqui Nestoriana haec erat blasphemia, duarum hypostaseon conjunctionem in Christo ponere: quam

« si prima opinio defenderet, non eam probaret, « vel de ea saltem dubitaret Magister; sed sine « haesitatione ac continuo damnaret. Non igitur « existimandum est, primae istius auctores senten- « tiae, hominem illum ex anima et carne prius « ratione conflatum, quam cum Verbo et in Verbo « subsistentem, esse hypostasim arbitratos esse; « sed individuam aliquam naturam, quae ante spe- « ctari in se debeat suis ex partibus coagmentata « et existens, quam unita Verbo. » Et num. 4: « Merito rejicitur opinio prima, si duae in Christo « ponuntur hypostases, ita ut vox, « hypostasis, » « communi et Graecorum usu Patrum detrita si- « gnificatione sumatur. Caeterum si non hypostasis « proprie dicta homo ille cum Verbo junctus in- « telligitur, sed substantia aliqua individua, et na- « turam perfectam habens, non est poenitenda. »

Hic opinionis illius primae si fuerit sensus, cur de ea saltem dubitavit Magister? Constat quippe fide catholica, individuam naturam humanam adsumptam a persona Verbi divina fuisse. Ævo illo extitisse Theologos, qui hypostasim vel suppositum, veluti quid medium intelligerent inter personam et naturam individuam, agnovit etiam S. Bonaventura, ibid. Qu. 1, in Concl. ubi adnotat: primae illius opinionis Auctores « duo » adseruisse « sup- « posita » in Christo, « duasque res, » ac duas hypostases: « veluti quae tenent medium inter « dualitatem naturae et dualitatem personae. » Hinc tria in homine discernebant illi: scilicet naturam humanam individuam, hac anima rationali et carne hac conflatam: hanc deinde naturam individuam, hypostasi quadam aut subsistentia affectam, factamque suppositum: eamdem denique personam. Favent interpretationes Petri de Tarentasia, et Ricardi de Mediavilla apud Dionysium Carthusianum; ipseque Dionysius sic ait: « Prima sen- « tentia est eorum qui dicunt, in ipsa Verbi in- « carnatione hominem quemdam, ex anima ratio- « nali et humana carne constitutum . . . Et ille « homo coepit esse Deus: non quidem natura Dei, « sed persona Verbi. Et Deus coepit esse homo « ille . . . idest coepit esse quaedam substantia, ex « anima rationali et humana carne subsistens . . . « Et dicunt, illum hominem ex anima rationali et « humana carne subsistere. » Patet quam maxime, primae opinionis auctores id utique voluisse, ut Verbum divinum non adsumpserit personam humanam, sed neque individuum tantum naturae humanae: hanc vero, et individuam et subsistentem suae personae conjunxerit. Quo sensu rejecto, opinio prima differret nihil ab altera, quam Magister Sententiarum veluti distinctam affert: quippe quae enunciabat, « personam Verbi, quae antea simplex « erat, per incarnationem factam esse compositam « ex divinitate et ex humanitate » (sine dubio individua): vel « personam Verbi, quae in una « tantum natura (divina) existebat, in duabus « post unitionem, et ex duabus substitisse naturis », (divina et humana, utraque individua).

III. Opinionem priorem illam vocat ad examen S. Thomas in Commentario, cum junior esset, ac tertia Parte Summae Theologicae, aetate provectus. Utroque in loco eam rejicit, ac multiplici profligat ratione: ac una diversitas est in censurae nota, qua sit eadem configenda. In Commentario sic habet: « Prima opinio ponebat, quod erat facta unio se- « cundum hoc, quod persona Verbi incepit esse « illa substantia (individua et subsistens, quae « dicitur homo ille, ut infra) quod quidem non « est intelligibile, ut duorum unum fiat alterum, « nisi per conversionem unius ad alterum: imo « impossibile est, ut prius dictum est (Art. 1); et « ideo non sustinetur. » Tametsi vero ea sustineri non debeat opinio, utpote quae unionem « non « intelligibilem, imo impossibilem » obtruderet; nihilominus censebat Commentator Thomas, rejiciendam eam non esse veluti « haereticam. » Quod ait, instituto examine, his rationum momentis suadere nititur. « Quod habet esse completum, in quo « subsistit, non potest uniri alteri (completo) nisi « tribus modis. Vel accidentaliter, ut tunica homini.., « vel per modum aggregationis, sicut lapis unitur « lapidi in acervo; vel aliquo accidente, sicut homo « unitur Deo per amorem vel gratiam. Et neutra « harum est unio simpliciter, sed secundum quid: « quarum primam posuit Dioscorus, alteram Ne- « storius . . . Sciendum tamen, quod prima opinio « nullum praedictorum modorum unionis ponebat; « unde non est haeretica. Sed ponebat, quod erat « facta unio secundum hoc, quod persona Verbi « incepit esse illa substantia (natura humana in- « dividua et subsistens): quod quidem non est « intelligibile. » Hac de re luculentissime disseruerat in Articulo superiore ad 3. Verba ejus haud licet praeterire. « Sciendum tamen est, quod prima « opinio, quamvis poneret duas hypostases, non « tamen diversas personas posuit. Ex hoc enim « quod persona est individuum rationalis naturae, « quae est completissima, et ubi stat tota intentio « naturae; habet, quod significet completissimum « ultima completione, post quam non est alia: unde « cum poneret hominem assumptum unitum Verbo, « non dabat ei rationem personae; dabat ei tamen « rationem hypostasis, inquantum erat subsistens. « Nec tamen ponebat, quod homo ille uniretur « divinae personae in accidente: quia sic non di- « ceret quod praedicaretur quid, sed quod esset « accidentaliter unitum . . . . Sed ponebat quod « persona Verbi esset illa hypostasis: quod tamen « non est intelligibile. »

Sibi semper constat, neque anceps est unquam Aquinas in ea rejicienda ac profliganda opinione. Censuram haereseos, qua abstinet in Commentario, inurere videtur in tertia Summae Theologicae Parte. Vocabula personae et hypostasis diligentius expendit Qu. 2, Art. 3 et 4, docetque: « Personam super « hypostasim non addere nisi determinatam na- « turam, scilicet rationalem: adeoque idem esse, « attribuere propriam hypostasim humanae naturae « in Christo, et propriam personam; » et in Conciliorum denique definitionibus, quibus Nestoriana haeresis condemnatur, perinde in Christo rejectas legi « duas personas », atque « duas hypostases » aut « duas subsistentias. » Hinc opinionem illam, quam in Commentario existimabat notari haud oportere veluti « haereticam », rejicit hoc loco tanquam « erroneam, et incidentem in haeresim Nestorii, et « in haeresim in Conciliis ab Ecclesia damnatam. »

An ergo inter sese ita pugnantia haec duo loca fuerint, ut ambo Divo Thomae attribui pudeat, ac prior Commentarii locus depravatrice manu vitiatus dici debeat? At sane potuit Aquinas, loco in altero opinioni saepe dictae notam haereseos inurere, ab eaque abstinere in altero, quin postea excesserit, ac partibus egregii Theologi prius defuerit. Quinimo

dixerim, ab Angelico Praeceptore vel in ipsa tertia Parte Summae Theologicae non tam opinionem illam veluti « Haeresim Nestorii » notari, quam potius « erroneam, et incidentem in haeresim: » quas utique censuras notasque norunt periti Theologi a « propositione haeretica » longe diversas. Res haec ut innotescat, verba ejus, quae habentur Qu. 16, Art. 1, diligentius excutienda propono. « Alii « concedunt hanc propositionem (Deus est homo) « cum veritate utriusque termini, ponentes, Christum et verum Deum esse, et verum hominem: « sed tamen veritatem praedicationis non salvant. « Dicunt enim, quod homo praedicatur de Deo « per quamdam conjunctionem vel dignitatis, vel « auctoritatis, vel etiam affectionis, aut inhabitationis: et sic posuit Nestorius Deum hominem esse, « ut per hoc nihil aliud significetur, quam quod « Deus est homini conjunctus tali conjunctione, « quod homo inhabitetur a Deo, et uniatur ei secundum affectum, et secundum participationem « auctoritatis et honoris divini. Et in similem errorem incidunt quicumque ponunt duas hypostases, vel duo supposita in Christo: quia non est « possibile intelligi, quod duorum quae sunt secundum suppositum vel hypostasim distincta, « unum proprie praedicetur de altero; sed solum « secundum quandam figurativam locutionem, inquantum in aliquo conjunguntur: puta si dicamus « Petrum esse Joannem, quia habent aliquam conjunctionem ad invicem. » Idem quod hoc loco, legitur etiam in Commentario momentum rationis; « quia non est possibile intelligi, quia non est « intelligibile. » Eamque demum opinionem, quam junior Commentator notare « haereticam » noluit ob adsertam substantialem conjunctionem, licet modo quopiam « non intelligibili » expositam; veluti « erroneam » Theologus provectus rejicit: neque tamen vocat eam « haeresim Nestorii », sed « incidentem » in errorem aut haeresim « similem » Nestoriano iniquo commento. Bene et optime cohaerent omnia.

CAPUT III.

De benedictione panis Eucharistici, et Calicis, an ipsa fuerit consecratio, multiplex Doctorum opinio. Genuina et constans Divi Thomae Aquinatis mens. Aequivocatio tollitur in vocabulo benedictionis. Christophori Matthei Pfaffii opinatio.

I. Thomam nostrum pergunt Adversarii committere cum Synodi Tridentinae Patribus. Pluribus in locis docet ille, Christum Dominum non alio modo nec aliis verbis benedixisse panem et vinum, dum Eucharistiae Sacramentum instituit, quam consecratione, ac illis utique verbis, « Hoc est corpus meum ». Docent vero Tridentini Patres Sessione 13, capite 1, « institutum » a Redemptore nostro Jesu Christo in ultima coena Sacramentum Eucharistiae, cum « post panis et vini benedictionem », se suum corpus praebere et sanginem dissertissimis illis verbis testatus est, « Hoc est corpus meum. » Hanc Synodi doctrinam ab Aquinatis opinione dissentientem ajunt. 1. Quod a consecratione distinguitur benedictio. 2. Quod consecratio illis verbis, « Hoc est « corpus meum », a Christo peracta innuitur; alio vero diversoque ritu benedictio.

Nodum in scirpo quaerunt, qui haec objiciunt. Mens Praeceptoris Angelici diligentiore opera scrutanda est, multiplex Doctorum opinio proponenda, allegandi Patres Ecclesiae qui favent Aquinati, aequivocatio tollenda quam praefert vocabulum benedictionis, castigandi demum qui coenam eucharisticam exponentes,, Judaeorum traditionibus nimium adhaerent. De consecrationis forma agit Aquinas in quarto Sententiarum libro, Dist. 8, Quaest. 2, Art. 1, et in Summae Theologicae tertia Parte, Qu. 78, Art. 1. Utroque in loco Matthaei verba opponit, quae habentur Capite 26. « Coenantibus « illis, accepit Jesu panem, et benedixit, et fregit, « deditque discipulis suis, et ait: Accipite et co- « medite, Hoc est corpus meum. » Quibus confici videtur, consecratum fuisse a Jesu Christo panem, antequam verba illa proferret, « Hoc est corpus meum. »

Aquinatis responsum accipe, quod in Commentario legitur: « Circa hoc est quadruplex opinio. « Quidam enim dixerunt, quod Christus qui habet « potestatem excellentiae in Sacramentis, absque « omni forma, virtute divina confecit: et postea « verba protulit, sub quibus alii deinceps consecrarent. Et hanc opinionem tangit Innocentius « (III.) dicens: Sane dici potest, quod Christus « virtute divina confecit, et postea formam expressit, « sub qua posteri benedicerent. Sed hoc non videtur conveniens: quia in textu Evangelii dicitur, « Benedixit: quod aliquibus verbis factum est. Innocentius autem loquitur, opinionem narrando, « vel tangendo ordinem quo virtus consecrationis « a Christo, in quo primo erat, ad verba derivata « est. Et ideo alii dicunt, quod confecit quidem « sub aliqua verborum forma, non autem sub his, « sed sub aliis verbis ignotis. Sed hoc etiam videtur inconveniens; quia Sacerdos his verbis « conficiens, ea profert ut tunc a Christo prolata: « unde si tunc eis non fiebat confectio, nec modo « fieret. Et ideo alii dicunt, quod confecit sub eisdem verbis, sed ea bis protulit: primo tacite « cum benedixit, secundo aperte cum distribuit, ut « formam consecrandi aliis traderet. Sed hoc etiam « videtur inconveniens: quia non proferuntur a « Sacerdote consecrante in persona Christi, ut « in occulto prolata: non enim benedixit dicens, « Hoc est corpus meum; sed dedit dicens, Accipite « etc. Et ideo alii dicunt, et melius, quod Christus ea semel tantum protulit, et eis prolatis « consecravit, et formam consecrandi dedit. Hoc « enim participium, dicens, non importat concomitantiam solum ad hoc verbum, dedit; sed ad « hoc cum aliis praedictis, ut sit sensus: dum benedixit, et fregit, et dedit discipulis, haec verba « protulit, Accipite etc. Vel secundum quosdam, « Evangelista non servat ordinem verborum, quo « a Domino prolata fuerunt. Ordo enim fuit talis: « accepit panem, et benedixit dicens, Accipite etc. » Quatuor easdem sententias refert in tertia Parte: duplicemque recenset modum quartae opinionis, ipsumque amplectitur, qui « concomitantiam » invehit « verborum prolatorum ad ea quae praecedunt.

Opinionem primam exhibet Innocentius III, libro 4 Mysteriorum evangelicae legis Capite 6. Tribuitur altera Odoni Cameracensi Episcopo, in Expositione Sacri Canonis Dist. 3, Tomo 21 Lu-

gdunensis Bibliothecae Patrum: qui tamen quemadmodum disertissime tradit, Christum « benedictione» suum corpus fecisse, ita minime prodit, an signo, an verbis, et quibusnam, benedictio illa peracta fuerit. Tertiae auctor est Stephanus Eduensis Episcopus, de Sacramento Altaris Capite 14, Tomo 20 Bibliothecae Patrum, Quartam denique refert loco citato Innocentius III. In eo praecipua stat summa ejus, ut Christus panem effecerit corpus suum verbis illis, « Hoc est corpus meum; » eademque verba ad ipsam pertineant panis benedictionem, sive demum ea protulerit Christus ante fractionem ejusdem panis, sive eodem tempore quo panem frangebat, dabatque discipulis suis.

Opinio sequitur S. Bonaventurae in eodem Sententiarum libro 4, Dist. 8, Art. 2, Quaest. 3, ad 1, ubi sic ait: « Ad illud quod objicitur, quod prius « benedixit: dicendum, quod benedictio illa non « fuit consecratio, sed fuit quaedam praeparatio, « vel magis quaedam orationis sive gratiarum « actionis praemissio; in qua ostendit nobis, nul- « lum cibum attrectandum, nisi praevia benedi- « ctione. Unde mos est ecclesiasticorum virorum, « ad omnem cibum praemittere benedictionem. » Hanc plerique Theologorum amplectuntur opinionem, quae panis benedictionem distinguit a consecratione: sed alii tamen consecratum a Christo panem existimant ante fractionem panis, alii post panem fractum, dum illum Salvator distribueret discipulis suis.

Favere videtur textus Graecus, in quo verbum illud, « benedixit, participio aoristo effertur apud Matthaeum Capite 26, 5, 26: ἐυλογήσας: quod reddi solet per praeteritum plusquam perfectum, « cum bene- « dixisset. » Ipse latinus Interpres significatione praeteriti utitur Capite 6, Joannis vers. 11, « Ac- « cepit ergo Jesus panem, καὶ ἐυχαριςήσας, et cum « gratias egisset, distribuit discumbentibus: » itemque Actor, Capite 27, vers. 35, « Sumens Panem » Paulus, κλάσας, cum fregisset coepit manducare. Verum enim vero candido fatetur animo Franciscus Sylvius, cui maxime arridet S. Bonaventurae opinio, non pauca in sacris litteris loca reperiri, ubi similes aoristi per praeteritum imperfectum reddendi sunt. Matthaei Capite 25, vers. 25. legimus: ἀποκριθεὶς « respondens autem, seu cum responderet « Judas, qui tradidit eum, dixit etc. » Actorum Capite 3, vers. 3, ἀτενίσας, intuens autem, seu cum « intueretur in eum Petrus cum Joanne, dixit etc.» Haec sunt appositissime dicta. Habeant vero, per me licet, illi participiorum aoristi significationem temporis praeteriti plusquam perfecti; adhuc integra sibi constat Thomae sententia, ac sensus est: Redemptorem accipientem panem, cum Deo gratias egisset, ipsumque benedixisset panem, atque benedicendo consecrasset per ea verba, « Accipite et comedite, hoc « est corpus meum », tum demum fregisse ipsum, ac dedisse discipulis suis.

II. Hanc in aliis locis mutasse Thomam sententiam, Reginaldus Lucarinus innuit in Manuali Thomisticarum controversiarum, conclus. 14. Commentarium Sancti Doctoris refert in Matthaeum: quem lippis oculis et caligantibus legerit Lucarinus oportet, cum eadem recenseatur confirmeturque opinio. Verba ejus accipe. « Melius dicitur, quod semel « dixit, et non bis, et in his verbis consecravit. « Unde debet ita legi, quod illud quod dicitur, ait « (Accipite et comedite, hoc est corpus meum) « referatur ad praecedentia » ad illud nempe, benedixit, « ac illud » fregit, « et illud, » deditque di- « scipulis suis. » Luculentiora profero, quae habentur in Commentario in Epistolam 1 ad Corinth. Cap. 11, vers. 24, Textus est: « Accepit panem, et « gratias agens fregit, et dixit: Accipite et mandu- « cate, hoc est corpus meum. » Hic autem di- « citur quod prius fregit, postea protulit verba « consecrationis. Et ideo quidam dixerunt, quod « Christus consecravit prius verbis aliis, et po- « stea protulit verba quibus nos consecramus. « Sed hoc non potest esse: quia Sacerdos dum « consecrat, non profert ista verba quasi ex per- « sona sua, sed quasi ex persona Christi conse- « crantis: unde manifestum est quod eisdem verbis « quibus nos consecramus, et Christus consecravit. « Et ideo dicendum, quod hoc quod hic dicitur, « et dixit, non est sumendum consequenter; quasi « Christus acceperit panem, et gratias agens fre- « gerit, et postea dixerit verba quae sequuntur; sed « concomitanter, quod dum accepit per se panem, « gratias agens fregit, et dixit. Et ideo cum Mat- « thaei Capite 26, dicatur, quod Jesu accepit pa- « nem, et benedixit, ac fregit; Apostolus non cu- « ravit hic de benedictione facere memoriam: in- « telligens, nihil aliud esse illam benedictionem, « quam hoc quod Dominus dixit, Hoc est corpus « meum. » Mens est apertissima Aquinatis: verbis illis, « Hoc est corpus meum », panis consecrationem a Jesu Christo peractam esse: eademque verba ad ipsius panis benedictionem pertinere: adeoque eadem a Christo prolata vel ante fractionem panis, vel « concomitanter » cum fractione panis.

Ab Ecclesiae Patribus hanc ipse didicerat sententiam. In libro « de Mysteriis », quem germanum S. Ambrosii foetum evincunt Sammauraei Parisienses Editores, haec habet verba Sanctissimus Archiepiscopus Capite 9, num. 54. » Ipse clamat Dominus Jesus, « Hoc est corpus meum. Ante benedictionem « verborum caelestium alia species nominatur: post « consecrationem, corpus significatur. » Joannes « Chrysostomus Homilia 24, in Epist. 1 ad Corinth., « ad illa verba Capitis 10, vers. 16: « Calix bene- « nedictionis etc. sic habet. » Quid dicis, o Beate « Paule . . . Benedictionis calicem vocas, terribi- « lem illum atque formidandum calicem? Etiam, « inquit; nam cum benedictionem dico, omnem « explico Dei beneficentiae thesaurum. » Et infra: « Calicem autem benedictionis vocavit, quia illum « prae manibus habentes, sic ipsum celebramus, « admirantes de ineffabili dono, benedicentes quod « ipsum effuderit. » Ubi calix consecratus non modo « calix benedictionis » appellatur, quia Deo nos benedicimus, ipsumque celebramus, qui ineffabile donum calice illo effundit; verum etiam quia ipsa divinae beneficientiae effusio, quae maxime in consecratione et transmutatione elementorum posita est, jure ac merito benedictio dici debet. Cyrillus Alexandrinus, Eucharistiae Sacramentum ipsamque consecrationem vocat libro IX in Evangelium Joannis; « mysticam benedictionem. » Auctor libri de ecclesiastica Hierarchia, Capite 3, §. 10, haec habet: « Sanctisque Dei operibus laudatis, divinissima « consecrat mysteria, et in aspectum adducit quae « celebravit; » quibus haec appingitur nota inter Scholia S. Maximi, vel Joannis Scythopolitani: « Manifestum est quod Pontifex sanctum panem « attollens, ostendebat τὴν ἐυλογίαν, benedictionem,

« (seu sacramentum) dicens, Sancta sanctis. » Augustini verba sunt in Epistola 149, al. 49, ad Paulinum, num. 16: « Precationes accipimus « dictas, quas facimus in celebratione Sacramen- « torum, antequam illud quod est in Domini mensa, « incipiat benedici: (accipimus vero) orationes, « cum benedicitur, et sanctificatur, et ad distri- « buendum comminuitur. » Arnoldus Carnotensis, Abbas Bonae vallis, in sermone de Coena Domini, in Appendice operum S. Cypriani: « Ex quo a « Domino dictum est: Hoc facite in meam com- « memorationem, haec est caro mea, et hic est « sanguis meus; quotiescumque his verbis et hac « fide actum est, panis iste supersubstantialis, et « calix benedictione solemni sacratus, ad totius « hominis vitam salutemque proficit. » His omnibus paria sunt, quae Thomas ad illa Apostoli verba, « Calix « benedictionis » habet: « Calix, inquiens, benedictio- « nis: idest potus calicis, per quem participantes be- « nedicuntur.... Cui benedicimus; quod nos fideles e- « xaltamus credendo, et gratias agendo: vel cui bene- « dicimus; idest, quem nos Sacerdotes consecramus. »

Momentum hujus opinionis auget probabilis eorum sententia; quia tametsi benedictionem panis distinguant a consecratione, panem tamen consecratum a Christo fuisse ajunt, antequam ipsum frangeret. Parum in eo, quod rei summa est, haec differt opinio a sententia Thomae, qui panem verbis illis, « Hoc est corpus meum, » consecratum existimat « concomitanter » cum ejusdem panis fractione. Hac ille permotus ratione, panis consecrationem ad ejus benedictionem reducit; eamdemque benedictionem quodammodo complete acceptam, ut infra explicandum est, nemo jure negaverit ipsius panis consecrationem continere. Quod porro utrique opinioni commune videtur, nititur illis Apostoli verbis in Epistola 1 ad Corinth. cap. 10, versic. 16: « Panis quem frangimus, nonne participatio cor- « poris Domini est? » Quae satis significant (inquit Franciscus Sylvius) sub specie panis quae frangitur, fuisse corpus Domini, priusquam frangeretur; vel saltem in ea prima institutione, « con- « comitanter, » ut ait Thomas; seu eodem ipso tempore quo verba proferebantur consecrationis, et panis frangebatur. Hinc Ecclesiarum utique omnium consuetudo profecta, species panis jam consecrati dividendi in particulas. Haec splendidissima persuasio elucet in Liturgiis, quae feruntur sub nomine SS. Joannis Chrysostomi et Basilii, ubi legimus: « Accepto pane in sanctis suis et illibatis « et innoxiis manibus, cum gratias egisset, et be- « nedixisset, sanctificasset, fregisset, dedit sanctis « suis Apostolis et discipulis, dicens: Accipite, co- « medite, hoc est corpus meum quod pro vobis « frangitur, κλώμενον in remissionem peccatorum. » Quo in loco nemo non videt, Christum antequam frangeret, vel cum frangeret panem « benedixisse, « et sanctificasse, » hoc est consecrasse: fractio quippe non ad substantiam panis, sed ad Christi corpus refertur, « quod pro vobis (inquiunt) « frangitur in remissionem peccatorum. »

Verum tametsi videatur fuisse Ecclesiarum persuasio, consecratum a Christo panem ante ipsius fractionem, vel in ipsa fractione; id attamen religioni habuerunt, ne ordinem narrationis evangelicae ullo modo turbarent, neve in liturgiis recitarent verba Christi, antequam panis et vini fractionis, ac distributionis mentio fieret.

III. Æquivocatio in vocabulo « benedictionis » occurrit, quae amputanda est, ut opinio Thomae magis illustretur firmeturque. Non ea mens ejus fuit, ut benedictionem panis atque calicis adhibitam a Christo, qua late patet, in illis dumtaxat verbis, « Hoc est corpus meum, hic est calix san- « guinis mei, » positam crederet. Sumentem Christum panem haud unquam inficiatus est, oculos in caelum levasse, egisse gratias Deo pro immenso beneficio per transmutationem elementorum conferendo, ac ipsis elementis bene precatum esse: sed hujusce gratiarum actionis et benedictionis praecipuam partem constituendam arbitratus est in illis verbis, quibus vel ante fractionem vel in ipsa fractione prolatis consecrata sunt elementa.

Collata Novi Testamenti loca rem produnt evidentissime. Matthaei capite 26, vers. 26, haec habentur, « Accepit Jesus panem, καὶ ἐυλομήσας et « benedixit, ac fregit, deditque discipulis suis; » et vers. 27, « et accipiens calicem, καὶ ἐυχαριστήσα., « gratias egit, deditque illis. » Quae priore loco benedictio dicitur, gratiarum actio loco altero appellatur. Marci capite 14, vers. 22, ἐυλογήσας ἔκλασε, « benedicens fregit; » et vers. 23: « Et accipiens « calicem, ἐυχαριστήσας, gratias agens dedit eis. » Utrobique unius gratiarum actionis mentio ingeritur; et apud Lucam capite 22, vers. 19, « et accipiens « panem, ἐυχαριστήσας gratias agens, fregit: similiter « et calicem etc. » In historia discipulorum, qui in Castellum Emmaus proficiscebantur, capite 24, vox una benedictionis adhibetur vers: 30: « Accepit « panem, ἐυλόγησε, benedixit, ac fregit, et porri- « gebat illis. » Apostolus denique Epistola 1 ad Corinth. cap. 11, vers, 24: « Accepit panem και « ἐυχαριςήσας et gratias agens, fregit. » Haec animadvertentes eruditi Interpretes, admonent 1. ἐυλογεῖν perinde esse, atque ἐυχαριςεῖν, ubi agitur de sancta coena: 2. in divinis eloquiis, et apud Ecclesiae scriptores passim reperiri modos istos loquendi, ἐυλογεῖν τινα vel τι, et ἐυχαριςεῖν τινα vel τι. 3. dictionum haec esse compendia: ἐυλογεῖν τὸν ἄρτον, τὸ ποτήριον dici, pro ἐυλογεῖν θεὸν ὑπὲρ ἄρτȣ, ποτηρίȣ: pariterque ἐυχαριςεῖν τὸν ἄρτον, τὸ ποτήριον. compendium esse plenae ac propriae locutionis, ἐυχαριςεῖν τῷ θεῷ ὑπὲρ ἄρτȣ ποτηρίȣ. 4. Sensum denique proprium germanumque confici, Redemptorem nostrum accepisse panem, laudasse Deum, eique gratias egisse, tamquam conditori et donatori panis et vini, et auctori supremi beneficii, quo ipsa elementa in suum corpus et sanguinem transmutanda fuerant; per illa utique verba, « Hoc est « corpus meum; hic est calix sanguinis mei. »

Hinc vero in sacra liturgia, quam olim adhibuit adhibetque omnis Ecclesia, latina, graeca, et orientalis quaeque, constantissime servatum constat, ut beneficia Dei commemorentur, gratiae agantur ipsi, sacramenti corporis et sanguinis a Jesu Christi instituti memoria recolatur, preces etiam fundantur, ac pani et vino bene precentur Sacerdotes: quae demum omnia, gratiarum actiones, et laudes, et preces, ac benedictiones, verbis consecrationis, tamquam praecipua totius liturgiae parte, complentur. Hinc verba eadem frequentius dicta leguntur « be- « nedictio, gratiarum actio, et preces. » Audire praestat Justinum in Apologia I. num. 65, et seq. « Postquam preces, inquientem, et Eucharistiam « absolvit, populus omnis acclamat. Fiat. » Peracta consecratio quae innuitur, vocatur eucharistia, et

benedictio: « Post haec qui apud nos dicuntur « Diaconi panem et vinum et aquam, in quibus « gratiae, actae sunt, ἀπὸ τοῦ εὐχαριστηθέντος ἄρτου, « unicuique praesentium participanda distribuunt. » Ubi, elementa consecrare, perinde est ac in eis gratias agi a Sacerdote. At quibusnam verbis Justino teste, gratiae hujusmodi agebantur? Illis procul dubio: « Hoc est corpus meum. » Luculentissimum accipe testimonium: « Illam in qua per « preces verbis ejus ab ipso profectis, λόγου τοῦ παρ « αὐτοῦ gratiae sunt actae, alimoniam, incarnati il- « lius Jesu et carnem et sanguinem esse edocti « sumus. » Perspicuum est, preces illas, gratiarum actiones et laudes continere verbum Jesu Christi, ad ipso profectum, cum dixit, « Hoc est corpus « meum. » Paria sunt Irenaei verba, Libro 4 contra Haereses, capite 17, al. 34, num. 4: « Hanc obla- « tionem Ecclesia sola puram offert fabricatori, of- « ferens ei cum gratiarum actione ex creatura e- « jus . . . Quomodo autem constabit eis » (Judaeis, et Haereticis), « eum panem, in quo gratiae « actae sint, corpus esse Domini sui, et calicem « sanguinis ejus? » Panem et calicem, docet S. Pater, consecrari et fieri corpus et sanguinem Domini, ex quo in eis aguntur gratiae. At hujus gratiarum actionis, seu benedictionis, partem praecipuam in illis consistere verbis, « Hoc est corpus meum etc. » disertissime tradit idem Irenaeus capite 17, al. 32, num. 5. « Sed et suis discipulis dans consilium, « primitias Deo offerre ex suis creaturis . . . eum « qui ex creatura panis est, accepit, et gratias e- « git, dicens: Hoc est corpus meum etc. » Ecce consecrationis verba conjuncta, ut Aquinatis sententia est, cum ipsa gratiarum actione et benedictione. Addo verba, quae habentur in homilia 5, seu in sermone « de corpore et sanguine Domini, » quem alii Eusebio Emisseno, Isidoro Hispalensi tribuunt alii: « Invisibilis Sacerdos visibiles creaturas « in substantiam corporis et sanguinis sui, « verbo « suo, secreta potestate convertit, ita dicens: Ac- « cipite et edite, hoc est enim meum corpus. Et « sanctificatione repetita: Accipite et bibite, hic est « sanguis meus. Quando benedicendae verbis cae- « lestibus creaturae, sacris altaribus imponuntur, « antequam invocatione summi Numinis consecren- « tur, substantia illic est panis et vini: post verba « autem Christi, corpus et sanguis est Christi. » Verbis ergo Christi peragi consecrationem a Sacerdotibus peractamque fuisse a Jesu Christo in ipsa Sacramenti institutione, Patrum sententia est: qui pariter eadem verba vocant « invocationem supremi « Numinis, » elementorum « benedictionem et san- « ctificationem, » imo et « gratiarum actionem » super elementis. Cur ita? Quia nempe, quae Dei laudes a Christo celebratae sunt, quae gratiae actae, quae fusae preces, quae supremi Numinis invocationes factae, quaeve his similes ad exemplum Jesu Christi celebrantur et aguntur a Sacerdotibus, laudes, gratiarum actiones, preces et invocationes, complentur omnes verbis illis, « Hoc est corpus meum, « hic est calix sanguinis mei, » quibus benedicta et sanctificata fiunt elementa, eorumdem transmutatione in corpus et sanguinem Domini.

Haec genuina est S. Thomae mens, qui docet constantissime, verba a Christo prolata, quibus consecratio peragitur, pertinere ad benedictionem elementorum: adeoque prolata eadem fuisse « ante » fractionem panis, et distributionem calicis, vel « concomitanter » cum eadem fractione et distributione. Loca duo ex Commentarii in Matthaeum et in Apostolum Paulum affero. Ad Matthaei cap. 26 vers. 26, 27, sic habet: « Melius dicitur quod se- « mel dixit, et non bis (illa verba, « hoc est cor- « pus meum »), et in his verbis consecravit. Unde « debet ita legi, quod illud quod dicitur, « Ait, ac « cipite etc., » referatur ad praecedentia (ad bene- « dictionem et fractionem) . . . Et accipiens ca- « licem, gratias egit: (scilicet) de institutione hu- « jus sacramenti, quia virtute divina hoc faciebat... « Item gratias egit de effectu, quia effectus est « salus totius mundi; et hoc non poterat facere « nisi ex divinitate. » In Commentario ad caput 11 Epistolae 1 ad Corinth. vers. 24, 25: « Accepit « panem gratias agens, fregit . . . In quo datur « nobis exemplum gratias agendi de omnibus quae « nobis divinitus dantur . . . Et dixit, accipite etc. « Non est sumendum consequenter, quasi Christus « acceperit panem, et gratias agens fregerit, et « postea dixerit verba quae sequuntur: sed con- « comitanter; quod dum accepit per se panem, « gratias agens, fregit, et dixit. Et ideo cum Matth. « 26, dicatur quod Jesus accepit panem, et bene- « dixit, et fregit; Apostolus non curavit hic de be- « nedictione facere mentionem, intelligens nihil a- « liud esse illam benedictionem (quo ad praeci- « puam partem), quam hoc quod Dominus dixit, « Hoc est corpus meum. » Dictas a Salvatore laudes Dei, gratias actas, fusasque benedictiones agnovit Aquinas, easque patefacit: docetque, inter illas locum habuisse verba consecratoria, « Hoc est « corpus meum, hic est calix sanguinis mei. »

Eadem est doctrina Synodi Tridentinae, cujus verba sunt: « Hoc sacramentum in ultima coena Re- « demptor noster instituit, cum post panis vinique « benedictionem, se suum corpus illis praebere ac « sanguinem, disertis verbis testatus est. » Perinde est ac si dixerint Patres, Jesum Christum, verba illa « Hoc est corpus meum, » proferentem, testatum esse, se discipulis suis dare corpus suum: id videlicet, quod post verba illa prolata, in quibus panis benedictio et consecratio consistit, haud amplius erat substantia panis, sed corpus suum. In ipsa praeterea benedictione si distinguas gratias Deo a Christo actas, suasque preces super pane transmutando, ac demum praecipuam et ultimam benedictionis partem in verbis consecratoriis positam; sensus elicitur, a Thoma et ab Ecclesiae Patribus disertissime traditus, ac Synodo Tridentinae apprime conveniens: nempe Redemptorem nostrum, postquam gratias egit Deo, ac bene pani transmutando precatus est, verba illa: « Hoc est corpus « meum, » protulisse, vel ante fractionem, vel concomitanter cum fractione, ipsumque elementum consecrasse. Pugnantes contra Thomam adducere Tridentinos Patres, insania est. Rem denique confirmat Catechismus jussu Pii V. ex ipsius Tridentinae Synodi doctrina confectus, de Sacramento Eucharistiae cap. 4, num. 19: « Cum autem haec « verba (hoc est corpus meum) id quod fit si- « gnificent ac declarent, hoc est, panis conver- « sionem in verum Domini nostri corpus; sequitur, « formam in illis ipsis verbis constituendam esse; « in quam sententiam, quod ab Evangelista dictum « est, « Benedixit, » licet accipere. Perinde videtur in- « telligendum, ac si dixisset: accipiens panem, be- « nedixit, dicens, Hoc est corpus meum. »

IV. Hanc coenae dominicae institutionem, gratias actas, et laudes Dei et benedictiones derivari ex judaicis ritibus posse, plerique sunt, qui contendunt. Verba proferre praestat Christophori Matthaei Pfaffi in Dissertatione de oblatione Veterum eucharistica §. 4. « Primum itaque Christus pani « benedixit, ac super eo gratias egit . . . Quia in « re ista εὐλογία, aut εὐχαριστία consisterit, a Ju- « daeis discendum est. Absolvitur autem ea juxta « hos, sequentibus verbis: Benedictus sis, Domine « Deus noster, Rex mundi, quia producis panem « e terra (Missn. Cod. Brachos cap. 6, § 1). Nec « dubium est Christum hac εὐλογία saepius usum « fuisse, cum pani benediceret (Matth. 14, 19, « 15, 36, Marci 6, 41, Luc. 9, 16, Joan. 6, 2). « Non autem apud Judaeos benedictio poterat pro- « nunciari, nisi apprehenso prius pane benedicendo: « unde λαβὼν, accipiens, ante vocem, benedixit, « gratias egit, extat (in Lesusch Hattechelet num. « 167, §. 3): quemadmodum autem panis fuit « benedictus, ita vinum . . . Benedictio autem po- « culi haec est: Benedictus sis, Domine Deus no- « ster, Rex mundi, creans fructum vitis. » Pergit ille §. 5, eucharisticas actiones ritibus judaicis exponere, ac 1. Benedictione peracta, Christum fregisse panem, consuetudine hac pariter a Judaeis desumpta 2. Apud eosdem in eo coenam paschalem ab aliis conviviis differre, quod in eadem panis frangeretur ante benedictionem. 3. Sequi distributionem illius, quibusdam verbis additis, v. g., « hic panis afflictionis, quem manducaverunt Pa- « tres nostri in terra Ægypti: omnis esuriens ve- « niat, et manducet. » 4. Pari modo symbola eucharistica a Christo consecrata, ac postea distributa cum adjunctis illis verbis. « Hoc est corpus meum, « hic est sanguis meus. » 5. Agnum paschalem assum, inque mensa positum, olim dictum Judaeis, « Corpus paschatis: » idque adludi a Christo, ut innueret, discipulos quidem suos hactenus corpus paschatis comedisse, typum corporis sui in mortem mox tradendi: nunc vero se ipsis dare corpus suum, in locum typorum veteris testamenti, tamquam complementum successurum.

Ritibus id genus, quos Christus adhibuerit, si quispiam contendat, S. Thomae Sanctorumque Patrum sententiam infirmari, toto errat ostio. Admonet ipse Pfaffius in Notis ad §. 4, « totam Christi « benedictionem in sola illa Judaeorum benedictione « non constitisse: » proque certo habet in alia Dissertatione de consecratione Veterum eucharistica § 1, alia quaedam verba addidisse optimum Salvatorem, quae nempe ad sacramentum Eucharistiae instituendum idonea forent. Quaenam vero magis ad hunc finem idonea verba fuerint, quam illa, « Hoc est corpus meum, hic est calix sanguinis « mei, » ut ea demum ad ipsam panis et vini benedictionem pertinuisse dicantur? Id utique pani et vino, fatente Pfaffio, ex illa judaica benedictione obveniebat, ut illa symbola dicerentur « sanctifi- « cata et consecrata; » unde colligitur, benedictione quoque sua Christum sanctificasse et consecrasse elementa: eamdemque consecrationem, cum in eorumdem maxime consistat transmutatione in suum corpus et sanguinem, aptioribus verbis peragi non potuisse, quam illis de quibus agimus. Tametsi vero verba illa, « Hic est panis afflictionis etc. » post fractionem cujusdam placentae in duas partes proferret paterfamilias; perperam inde extundas, illa itidem Christi verba, « Hoc est corpus meum, » neque ante fractionem, neque « concomitanter » cum fractione dicta fuisse, cum haec minime Christus protulerit illorum loco; sed potius ad benedictionem pertineant panis, quem conviviorum initio sumebat paterfamilias, Deoque gratias pro ipsa agebat.

Quae demum splendidius ut innotescant, partes duae, vel etiam tres, in ultima coena quam Christus celebravit, distinguendae sunt: nempe coena legalis, coena usualis et communis, atque praeterea, ut aliqui putant, coena eucharistica. Prima in esu agni paschalis consistit: in eaque legitimos ritus observasse Christum, ratio nulla dubitandi. Huic adjungebatur coena communis, quae coenula dicebatur, mellitis quibusdam saccharatisque bellariis instructa, quae demum poculo vini claudebatur. In hac institutum fuisse Sacramentum Eucharistiae, existimant plerique. Tertiam veluti coenulam distinguunt alii. Matthaeus capite 26, v. 26, et Marcus capite 14, v. 21, ajunt: « Coenantibus autem eis, vel man- « ducantibus illis, accepit Jesus panem etc., » idest, sub finem, vel post ipsam coenam legalem, ac etiam si placeat post coenulam usualem, dum adhuc mensae epulis et bellariis stratae accumberent Discipuli cum Christo, accepit ille panem, quem consecravit. S. Lucae verba disertissima sunt capite 22. Ait enim vers. 14: « Cum facta esset hora, « discubuit, et duodecim Apostoli cum eo. » vers. 15. « Et ait illis: Desiderio desideravi hoc pascha « manducare vobiscum, antequam patiar, » vers. 16. « Dico enim vobis, quia ex hoc non mandu- « cabo illud, donec impleatur in Regno Dei; » ubi Sancti fruentes beatitudine, aerumnis omnibus hujus vitae exsoluti sunt, hanc plenam Sanctorum libertatem paschate legali significante. Haec est coena legalis ad quam verba pertinent quae sequuntur vers. 17. « Et accepto calice gratias egit, et dixit: « Accipite et dividite inter vos, » vers. 18: « Dico « enim vobis, quod non bibam de generatione « vitis, donec regnum Dei venit. » Poculum est, non primum, veluti praeparatorium ad coenam legalem, ut in Ritualibus Judaeorum libris legitur: sed alterum, quod in fine ejusdem coenae hauriebatur. Pergit Lucas, et ait vers. 19: « Et accepto « pane, gratias egit, et fregit, et dedit eis dicens: « Hoc est corpus meum, quod pro vobis datur « hoc facite in meam commemorationem, » vers. 20. « Similiter et calicem, postquam coenavit, di- « cens: Hic est calix novum testamentum in san- « guine meo, qui pro vobis fundetur. » Paria sunt quae tradit Apostolus Paulus in Epistola 1 ad Corinth. capite 11.

In hac sacrosanctae Eucharistiae institutione, sive in ipsa coenula usuali, sive post ipsam peracta fuerit; ritus utique et benedictiones et gratiarum actiones adhibuit Salvator mundi, quae augustissimo Sacramento instituendo congruerent. Julius Bartoloccius in Bibliotheca Parte 2, pag. 174, scite adnotat, patrem familias apud Judaeos placentae azymae partem, quae ex coena legali reservata fuerat, frangere in coenula, et in frusta dividere, et assidentibus mensae distribuere consuevisse absque ulla benedictione: idemque servatum in distributione calicis. Attamen « Christus, inquit, volens hanc « partem placentae efficere corpus suum, benedixit, « quod non faciunt Judaei dum frangunt: sed illud « in frusta dividunt, et sine benedictione ex eo

« communicant omnes assidentes ad mensam. Christus autem benedixit, ut εὐλογία prolata, per « verba: Hoc est corpus meum, εὐχαριστίαν corpo« ris sui sacratissimam conficeret. Idem circa ca« licem, postquam coenatum est, effecit. » Unde notum est compertumque, frustra illos esse qui contenderent, non alias a Jesu Christo adhibitas benedictiones et laudes et gratiarum actiones, nisi quae in ritualibus Judaeorum libris prostant. Quod ait demum Pfaffius, verbis illis: « Hoc est corpus meum, adlusum a Christo agnum paschalem, quem « corpus paschatis » vocabant: nec inficias iverim ego, neque adprobem. Ajentis Bartoloccii verba refero: « Quaeres . . . cur Christus Dominus in institu« tione Sanctissimi Eucharistiae Sacramenti, potius « usus est his verbis, Hoc est corpus meum, quam « aliis quibusdam (v. g.), hic panis est caro « mea . . . . Resp. Voluit his verbis Dominus al« ludere ad caeremoniam agni Paschalis, quem in « hac coena Judaei comedebant, quique erat typus « et figura Christi. Hunc assatum mensae appo« nebant integrum, et corpus paschatis, sive cor« pus agni paschalis appellabant . . . . Consum« mata veteris testamenti ceremonia . . . . ut no« vum Salvator noster et aeternum institueret Te« stamentum, et novum corpus veri et immaculati « agni nobis manducandum praeberet sub specie « panis; panem ipsum accepit, et ad corpus agni « paschalis veteris testamenti alludens, dixit, Hoc « est corpus meum . . . Pariformiter post com« munem et usualem coenam accipiens poculum, « illudque ex veteri in novum testamentum tran« sferens, vinum in sanguinem suum pretiosissi« mum consecravit. »

CAPUT V.

Episcopatum esse Ordinem a Presbyteratu distinctum, docet Aquinas. Distinctum etiam dici debere Sacramentum, inficiatur. Consectaria, et animadversiones, quibus Angelici Doctoris mens illustratur. Tridentina Synodus, ac Patrum dogmata et Canones non adversantur. Ea ad examen quorumdam opinio vocatur, qui putant, Diaconos olim, praetermisso Presbyteratu, ordinatos fuisse Episcopos.

I. Libens lubensque formam exhibeo vindiciarum, quae uberrimae adornari possunt pro Thomae Aquinatis theologicis Dogmatibus, quae censoria virga notari posse nonnulli censent imprudentissime. In censum venit thesis illa, quae veluti a Thoma tradita profertur: eademque enuntiat « Episco« patum nec esse ordinem, neque Sacramentum ». Hanc vero admonent Adversarii, « hoc tempore « periculosam esse ob locum Concilii Tridentini « sess. 23 ». Pars nempe theseos Praeceptoris Angelici sententiam effert, imposturam invehit pars altera. Hac de re agit Aquinas in 4, Dist. 24, Quaest. 3, Art. 2, quaestiunc. 2. « Ad secundam « quaestionem dicendum, inquiens, quod Ordo « potest accipi dupliciter. Uno modo, secundum « quod est Sacramentum: et sic, ut prius dictum est « (Quaest. 2, Art. 1), ordinatur omnis ordo ad « Eucharistiae Sacramentum. Unde cum Episcopus « non habeat potestatem superiorem Sacerdote « quantum ad hoc, non erit Episcopatus ordo. Alio « modo potest considerari ordo, secundum quod « est officium quoddam respectu quarumdam ac« tionum sacrarum: et sic, cum Episcopus habeat « potestatem in actionibus hierarchicis respectu « Corporis mystici supra sacerdotem, Episcopatus « est ordo ».

Pars ergo theseos prima perperam et injuria Sancto Thomae affingitur, qui constantissime passim docet, Episcopatum esse ordinem; si pro eminentiore quodam officio sumatur, a simplici sacerdotio distinctum; ipsumque divina Jesu Christi institutione permanentem ac indelebilem. Loco citato ad 3: « Dicendum, ait, quod potestas episco« palis non est tantum jurisdictionis, sed etiam « ordinis.... secundum quod ordo communiter accipi« tur, » Dist. 25, Quaest. 1, Art. 2, ad 2. « Dicendum « quod in promotione Episcopi datur sibi potestas, « quae perpetuo manet in eo, quamvis dici non « possit character, quia per eam non ordinatur ho« mo directe ad Deum, sed ad corpus Christi « mysticum: et tamen indelebiliter manet, sicut « character, quia per consecrationem datur ». Et Opusculo 18, in editione Romana, capite 24: « Si « Episcopus depositus restituatur, non iterum con« secratur, tamquam potestate ordinis remanente, « sicut et in aliis contingit ordinibus ». Quo demum episcopali ordine, tametsi juxta mentem Thomae non sit Sacramentum, nec imprimat characterem, superiorem Presbytero effici Episcopum, docet ille ac declarat elegantissime Dist. 24, cit. Quaest. 3, Art. 2, ad 3. « Sicut, inquiens, omnium rerum « naturalium perfectiones praeexistunt exemplariter « in Deo, ita Christus fuit exemplar officiorum « ecclesiasticorum: unde unusquisque Minister Ec« clesiae quantum ad aliquid gerit typum Christi; « et tamen ille est superior qui secundum majo« rem perfectionem Christum repraesentat. Sacer« dos autem repraesentat Christum in hoc, quod « per seipsum aliquod ministerium implevit: sed « Episcopus in hoc, quod alios ministros instituit, « et Ecclesiam fundavit. Unde ad Episcopum per« tinere mancipare aliquid divinis obsequiis, quasi « cultum divinum ad similitudinem Christi statuens: « et per hoc etiam Episcopus specialiter sponsus « Ecclesiae dicitur, sicut Christi ». Hunc peculiarem Episcoporum ordinem, quem semper Ecclesia Catholica professa est, ad institutionem divinam pertinere, egregie vindicat Epiphanius adversus Aerium Haer. 75, num. 4. « Totum illud, inquiens, stoli« ditatis esse plenissimum, prudens quisque facile « perspicit: velut cum Episcopum ac Presbyterum « adaequare conatur. Hoc enim constare qui potest? « Siquidem Episcoporum ordo ad gignendos patres « (sacerdotes) praecipue pertinet. Hujus enim est « patrum in Ecclesia propagatio. Alter (Presbyter, « seu Sacerdos) cum patres non possit, filios Ec« clesiae regenerationis lotione producit, non tamen « patres aut magistros. Quinam vero fieri potest, « ut eis Presbyterum constituat, ad quem crean« dum manuum imponendarum nullum jus habeat? « Aut quomodo Presbyter Episcopo dici potest « aequalis? ».

II. Pars altera theseos, quae Episcopatum negat esse ordinem illum qui dicitur Sacramentum, et characterem imprimit, genuina sententia Thomae est. Contrariam putant nonnulli doceri ab Aquinate opinionem in Opusculo citato 18, capite 24. Verba ejus profero: « Quod quarto (loco) proponitur, « inquientis, quod Episcopatus non est Ordo. hoc

manifeste continet falsitatem, si absolute intelligatur. Expresse enim dicit Dionysius (de Eccles. Hierar., cap. 5) esse tres ordines ecclesiasticae Hierarchiae: Episcoporum, Presbyterorum et Diaconorum. Et 21 dist. (Parte 1 Decreti) cap. Clerus, habetur, quod ordo Episcoporum quadripartitus est. Habet enim ordinem Episcopus per comparationem ad corpus Christi mysticum, quod est Ecclesia; super quam principalem accipit curam, et quasi regalem. Sed quantum ad Christi corpus verum, quod in Sacramento continetur, non habet ordinem supra Presbyterum. Quod autem habeat aliquem ordinem, et non jurisdictionem solam, sicut Archidiaconus, vel Curatus Presbyter; patet ex hoc quod Episcopus potest multa facere quae non potest committere; sicut confirmare, ordinare, et consecrare Basilicas, et hujusmodi: quae vero jurisdictionis sunt, potest aliis committere ». Aut caligantes eorum fuerint oculi, aut nimium praejudiciis mens occupata, qui in allato loco mutatam ab Aquinate sententiam videre sibi videntur. Episcopatum pro certo habet esse « ordinem, si absolute intelligatur: » minime quidem » per comparationem ad corpus Christi « verum » unde Sacramenti ratio desumitur, quae inest ordinibus Presbyteratus et Diaconatus: sed « per comparationem ad corpus Christi mysticum, « quod est Ecclesia ». Haec ipsissima sunt, quae in quarto Sententiarum libro ab ipso tradita protulimus.

Rationum momenta, quibus haec innititur opinio Thomae, paucis liceat perstringere. Illud affero, quod habetur in 4, Dist. 24, Quaest. 3, Art. 2, Quaestiunc. 2, ad 2. « Dicendum, quod Ordo, secundum quod est Sacramentum imprimens characterem, ordinatur specialiter ad Sacramentum Eucharistiae in quo ipse Christus continetur, quia per characterem ipsi Christo configuramur: et ideo, licet detur aliqua potestas spiritualis Episcopo in sui promotione respectu aliquorum Sacramentorum, non tamen illa potestas habet rationem characteris. Et propter hoc Episcopatus non est Ordo, secundum quod ordo est quoddam Sacramentum ». Vis argumentationis pendet ex notione characteris, quo Christo configuramur, recte ac probe constituta. Hac de re luculentissime agit Aquinas Parte 3 Summae Theologicae, Quaest. 63; ubi docet, Art. 2 et 4, per ea Sacramenta novae legis imprimi characterem, quibus homines peculiari ratione « deputantur ad cultum Dei secundum ritum Christianae religionis: » cultum istum divinum « praecipue » positum esse in confectione Sacramenti Eucharistiae, et in oblatione sacrificii: homines ergo ad hujusmodi cultum deputatos intelligi, vel quia confertur ipsis potentia recipiendi Sacramenta, maximeque Eucharistiam, ut in Baptismate; vel quia idonei fiunt ad impugnandos fidei cultusque divini hostes, ut in confirmatione; vel demum quia ipsi potestas conceditur conficiendi Eucharistiam et offerendi sacrificium, atque par tanto Sacramento et sacrificio ministerium impendendi, ut in ordine Presbyteratus et Diaconatus. Atqui vero in promotione vel ordinatione Episcopi nulla confertur ipsi potestas qua ipsum agat divinum cultum, conficiendo scilicet Eucharistiam, et offerendo sacrificium, aut ministerium aliquod praestando; sed illi potestas traditur ad mancipandum alios cultui divino, seu Ministros deputandos, qui maxime praedictum peragere queant cultum divinum. Itaque hujusmodi quae Episcopo datur potestas, non est character.

Eadem in Quaestione 63, verba sunt Doctoris Angelici animadversione dignissima Art. 5. « Character sacramentalis est quaedam participatio sacerdotii Christi in fidelibus ejus: ut scilicet sicut Christus habet plenam spiritualem sacerdotii potestatem, ita fideles ejus ei configurentur (seu adsimilentur) in hoc, quod participant aliquam spiritualem potestatem respectu Sacramentorum, et eorum quae pertinent ad divinum cultum ». Pergit ipse docere, quod ex articulo sexto jam delibatum est, tum primo « in Eucharistia principaliter divinum cultum consistere, in quantum est Ecclesiae sacrificium; » tum praeterea ad hujusmodi cultum divinum deputari hominem « vel per modum agentis, vel per modum recipientis: » posteriorem hanc deputationem « baptismate » peragi, ac etiam quodammodo « confirmatione »; ac utriusque characteres « participationes » esse, tametsi remotas et imperfectas » sacerdotii Christi: » alteram vero deputationem ad sacerdotalem spectare characterem, veluti perfectiorem ejusdem sacerdotii Christi participationem. Quid inde colligas? Utique colligendum, potestatem episcopalem non esse characterem, utpote quae tametsi valeat Sacerdotes et Ministros deputare, attamen non valet praecipuum divinum cultum peragere in confectione Sacramenti Eucharistiae, et in oblatione sacrificii.

Ad hanc rem maxime facit scitissima illa Divi Thomae animadversio in citata Dist. 24, Qu. 3, Art. 2, ad 3: « Sacerdos » inquientis, repraesentat Christum in hoc, quod « per seipsum aliquod ministerium implevit (Eucharistiae Sacramentum conficiendo, seque ipsum offerendo aeterno Patri). Sed Episcopus in hoc, quod alios Ministros instituit, et Ecclesiam fundavit. Unde ad Episcopum pertinet mancipare aliquid divinis obsequiis, quasi cultum divinum ad similitudinem Christi statuens ». Palam est, promotione et ordinatione sua non mancipari Episcopum divino cultui, adeoque non insigniri charactere. Eminentior quaedam in fideles confertur eidem potestas, qua alios divinis obsequiis addicere potest, eosque charactere per institutos a Christo ritus insignire.

Lucem haec afferunt splendidissimam, qua innotescat, distinctionem ordinum, qui sunt sacramenta et imprimunt characterem, ex relatione ad sacramentum Eucharistiae repetendam esse. Ait Sanctus Thomas Dist. 24, Qu. 1, Art. 1, Quaest. 2. « Dicendum, quod Ordinis Sacramentum ad Sacramentum Eucharistiae (conficiendum) ordinatur, quod est Sacramentum Sacramentorum . . . . Et ideo distinctio ordinum est accipienda secundum relationem ad Eucharistiam: quia potestas Ordinis, aut est ad consecrationem Eucharistiae ipsius, (ordo scilicet et character Presbyterorum); aut ad aliquod ministerium ordinatum ad hoc » (nempe ordo Diaconatus, et inferiores alii, si addere quidem eos placeat). In hoc rationis momento stat immotus Aquinas Libro 4 contra Gentiles, capite 74. « Quia vero potestas Ordinis, inquiens, ad dispensationem Sacramentorum ordinatur: et inter Sacramenta nobilissimum et consummativum aliorum est Eucharistiae Sacramentum: oportet, quod potestas Ordinis consideretur praecipue secundum comparationem ad

« hoc Sacramentum; nam unumquodque denomi-
« natur a fine . . . . Quia igitur (cap. 75) pote-
« stas Ordinis principaliter ordinatur ad Corpus
« Christi consecrandum, et fidelibus dispensandum,
« et ad fideles a peccatis purgandum: oportet esse
« aliquem principalem Ordinem, cujus potestas ad
« hoc principaliter se extendat, et hic est Ordo
« Sacerdotalis: et alios (oportet esse) qui eidem
« serviant aliqualiter, materiam dispensando; et hi
« sunt Ordines ministrantium ». Haec attentiore mente qui legerit et expenderit, compertissimum habeat oportet, frustra illos esse qui opinati sunt, Episcopatum ab Aquinate agnitum admissumque alicubi inter Ordines, qui nedum sint gradus et officia hierarchica, verum etiam Sacramenta characterem imprimentia. Quaenam ergo fuerit Episcoporum potestas? De illa egregie pertractat S. Thomas, Cap. 76 insequente: « Quia vero,
« inquiens, omnium horum ordinum (Sacerdotii,
« Diaconatus, et inferiorum) collatio quodam Sa-
« cramento (imprimente characterem) perficitur;
« ideo necesse est, aliquam superiorem potestatem
« esse in Ecclesia alicujus altioris ministerii, quae
« Ordinis Sacramentum dispenset: et haec est Epi-
« scopalis potestas. Quae etsi, quantum quidem ad
« consecrationem Corporis Christi, non excedat
« Sacerdotis potestatem (imo neque valeat ipsa,
« per sese spectata, Corpus Christi consecrare):
« excedit tamen eam in his quae pertinent ad
« fideles ». Est nempe potestas, qua Episcopus Christum repraesentat « in hoc, quod alios Mini-
« stros instituit, et Ecclesiam fundavit ».

Quae nos pro Divi Thomae sententia disserentes, animadvertimus cum Joanne a S. Thoma, Disput. 2, de approbatione doctrinae ipsius Aquinatis Art. 3, Prop. 9: « Praeceptorem Angelicum, cum negat
« Episcopatum esse Sacramentum ordinis, loqui de
« illo contradistincte a Sacerdotio, et secundum
« id quod ad Sacerdotium superaddit. Hoc, quod
« superaddit ad Sacerdotium, dicit esse dignitatem
« Ordinis et officium, sed non sacramentum Or-
« dinis: nec se habet ad Sacerdotium sicut Sa-
« cerdotium ad Diaconum, cui illud superaddit
« aliquid quod pertinet non solum ad dignitatem
« sed ad rationem sacramenti. Si vero sumatur
« Episcopatus non condistincte a Sacerdotio, sed
« cum illo; sic non loquitur Divus Thomas, nec
« potest aliquis negare quod includat Sacramentum
« ordinis, scilicet ipsum Sacerdotium. »

III. Consectaria plura sponte fluunt, quae Thomae sententiam maxime illustrant. Ac primo, plures in Ecclesia ordines esse hierarchicos ex divina Christi institutione; ordinem Episcoporum, qui altioris cujusdam ministerii et officii potestas est; et ordines Presbyteri et Diaconi, qui simul sunt sacramenta characterem imprimentia. Thomae verba jam superius descripsimus: « Alio modo, inquientis, po-
« test considerari ordo, secundum quod est officium
« quoddam respectu quarumdam actionum sacra-
« rum: et sic, cum Episcopus habeat potestatem in
« actionibus hierarchicis respectu Corporis mysti-
« ci supra Sacerdotem, Episcopatus erit ordo. Haec
« habentur Dist. 24, saepe citata Q. 3, Art. 2,
« Qu. 2 ». Accipe illa quae prostant Qu. 2, Art. 1, Qu. 2, ad 1. « Dicendum quod Dionysius loquitur
« de ordinibus non secundum quod sunt sacra-
« menta, sed secundum quod ad hierarchicas actio-
« nes ordinantur; et ideo secundum actiones illas,
« tres ordines distinguit. Quorum primus, scilicet
« Episcopus, habet omnes tres (purgare, illuminare
« et perficere); secundus, scilicet Sacerdos, habet
« duas (illuminare, et purgare); sed tertius, sci-
« licet Diaconus, habet unam (purgare); et sub
« hoc omnes inferiores ordines comprehenduntur.
« Sed ordines habent quod sint sacramenta, ex
« relatione ad maximum sacramentorum: et ideo
« secundum hoc numerus ordinum accipi debet ». Ordinem ergo si accipias pro certo hominum statu, qui potestatem habent in actionibus hierarchicis erga Corpus Christi mysticum, triplex ille praecipue distinguitur « Episcoporum, Sacerdotum, et
« Diaconorum » quibus Hierarchia Ecclesiae a Christo instituta constituitur. Num vero omnes hujusmodi ordines hierarchici ratione et pretio sacramenti potiantur, ad Theologorum quaestionem pertinet.

Alterum consectarium ad varios, qui distingui solent, Ministrorum Sacerdoti inservientium ordines spectat. Tum Diaconatum, tum inferiores ordines ad Sacramenti veri nominis rationem elevare videtur Sanctus Thomas, ac frequens Theologorum de Schola haec opinio est. Dignissimam haud ego praetermitto ipsius Thomae animadversionem Dist. 24, Quaest. 2, Art. 1, Quaest. 2, ad 2, « In pri-
« mitiva Ecclesia, » inquientis, propter paucitatem Ministrorum « omnia inferiora Ministeria commit-
« tebantur Diaconis . . . . Nihilominus erant omnes
« praedictae potestates, sed implicitae in una Dia-
« coni potestate. Sed postea ampliatus est cultus
« divinus; et Ecclesia quod implicite habebat in uno
« Ordine, explicite tradit in diversis. » Eadem habentur in Opusculo 19, contra impugnantes Religionem: « Sicut etiam in primitiva Ecclesia fue-
« runt soli duo Ordines sacri, scilicet Presbyteri;
« et Diaconi; et tamen postea Ecclesia minores
« sibi ordines instituit. » Quae ita a plerisque intelliguntur, ac si minores praedicti ordines ex una ecclesiastica institutione profecti fuerint, adeoque neque sint jure divino instituti, neque Sacramenta veri nominis.

Sequitur tertio, ex ritu illo sensibili, quo semper episcopalis potestas in Ecclesia collata est, in Synodo Carthaginensi quarta praescripto, haud colligi tuto posse, eamdem potestatem episcopalem Sacramento quodam conferri. Ad id utique pertinent verba, quae Thomas habet eadem in Distinctione 24, Qu. 1, Art. 1, Qu. 3, ad 3. « Non o-
« mnis, » inquiens, « benedictio quae adhibetur
« homini, vel consecratio, est Sacramentum: quia
« et monachi et Abbates benedicuntur, et tamen
« illae benedictiones non sunt Sacramenta . . . .
« Quia per hujusmodi benedictiones non ordinantur
« aliqui ad dispensationem divinorum Sacramen-
« torum » (quae scilicet vel ipsum contineant principalem Dei cultum, Eucharistiae confectionem, et Sacrificii oblationem; vel isti praecipuo Dei cultui ministerium impendant; vel ad ipsum divinum cultum ordinent, per ipsius augustissimi Sacramenti receptionem). Neque ullum ingerat negotium impositio manuum, quam in ordinatione aut promotione Episcopi Synodus Carthaginensis quarta praescribit: neque enim sola manuum impositio statim Sacramentum aut Sacramenti administrationem evincit, cum illa adhiberi etiam consueverit in poenitentium et catechumenorum admissione, in exorcismis, aliisque precibus. Sed attamen episcopalem

potestatem nonnisi hocce ritu conferri, perpetua Ecclesiarum traditio docet.

Consectarium quartum est, Christi voluntate institutum esse, ut ea episcopalis potestas nonnisi hominibus, qui antea sacerdotali charactere insigniti fuerint, ac potestatem habeant in corpus Christi verum, conferri legitime ac rite et valide possit. Egregium hac de re documentum suppeditat Aquinas in 4, Dist. 7, Qu. 3, Art. 1, Qu. 3. « Alii « dicunt quod auctoritas Papae tanta est, quod « ejus mandato quilibet potest conferre quod ha- « bet: ut confirmatus confirmare, Sacerdos Sacer- « dotium conferre, Diaconus Diaconatum: non au- « tem mandato ipsius potest aliquis conferre quod « non habet, ut Diaconus ordinem sacerdotalem. « Sed haec opinio videtur nimis ampla: et ideo « media via secundum alios tenenda est. Et ideo « sciendum est, quod cum Episcopatus non addat « aliquid supra Sacerdotium per relationem ad « corpus Christi verum; sed solum per relationem « ad corpus Christi mysticum: Papa per hoc quod « est Episcoporum summus, non dicitur habere ple- « nitudinem potestatis per relationem ad corpus Do- « mini verum, sed per relationem ad corpus mysti- « cum. » Hinc quid Summus Pontifex praedictae potestatis non erga corpus Christi verum, sed erga corpus Christi mysticum plenitudine donatus valeat, quidve non valeat agere, luculentissime explanat Sanctus Thomas: « Et quia gratia sacramentalis descendit « in corpus Christi mysticum a capite; ideo omnis « operatio in corpus mysticum sacramentalis, per « quam gratia datur, dependet ab operatione sa- « cramentali super corpus Domini verum; et ideo « solus Sacerdos potest absolvere in foro poeni- « tentiali, et baptizare ex officio. Et ideo dicendum, « quod promovere ad illas perfectiones quae non « respiciunt corpus Domini verum, sed solum cor- « pus mysticum, potest a Papa, qui habet pleni- « tudinem Pontificalis potestatis, committi Sacer- « doti qui habet actum suum super corpus Domini « verum: non autem Diacono, vel alicui inferiori, « qui non habet perficere corpus Domini verum, « sicut nec absolvere in foro poenitentiali. Non « autem potest simplici Sacerdoti committi promo- « vere ad perfectionem, quae respicit aliquo modo « corpus Domini verum: et ideo simplex Sacerdos « ex mandato Papae non potest conferre ordinem « Sacerdotis: quia ordines sacri habent actum su- « pra corpus Domini verum, vel supra materiam « ejus. Potest autem (Papa) concedere simplici « Sacerdoti, quod conferat minores ordines, quia « isti nullum actum habent supra corpus Domini « verum, vel materiam ejus; nec etiam supra cor- « pus Christi mysticum habent actum, per quem « gratia conferatur; sed habent ex officio quosdam « actus secundarios et praeparatorios. Et similiter « potest concedere alicui Sacerdoti quod confirmet; « quia confirmatio perficit in actu corporis mystici, « non autem habet aliquam relationem ad corpus « Domini verum. »

Paria sunt quae disserit Dist. 25, Qu. 1, Art. 1, ad 3, et ad 5. Loco priore sic ait: « Dicendum, « quod Papa, qui habet plenitudinem potestatis « Pontificalis, potest committere non Episcopo ea « quae ad dignitatem Episcopalem pertinent, dum- « modo illa non habeant immediatam relationem « ad verum Christi corpus: et ideo ex ejus com- « missione aliquis Sacerdos simplex potest conferre « minores ordines, et confirmare, ut supra dictum « est (Dist. 8). Non autem aliquis non Sacerdos. « Nec iterum Sacerdos majores ordines, qui ha- « bent immediatam relationem ad Corpus Christi, su- « pra quod consecrandum Papa non habet majorem « potestatem quam simplex Sacerdos. » Rem denique loco altero magis illustrat, « Dicendum, « inquiens, quod ad communicandum alteri quod « quis habet, non exigitur solum propinquitas, sed « completio potestatis. Sed quia Sacerdos non ha- « bet completam potestatem in hierarchicis officiis, « sicut Episcopus; ideo non sequitur quod possit « Diaconos facere, quamvis ille Ordo sit sibi pro- « pinquus ». Potestas illa quae potestatem perficit et complet in hierarchicis officiis erga Corpus Christi mysticum, ex Ordinatione Episcopali jure divino proficiscitur: eademque tametsi per Sacramentum aliquod non conferatur, non est attamen solius jurisdictionis potestas, ut ait Thomas, verum etiam potestas Ordinis, eademque jure divino indelebilis.

Hanc Doctoris nostri Sententiam, hactenus pro virili expositam, eamdem plerique Theologorum existimant cum illa, quam Hugoni de S. Victore, Alberto Magno, S. Bonaventurae, Paludano, aliisque non paucis, imo et Patrum doctissimo S. Hieronymo tribuit Joannes Morinus, de Sacris Ordinationibus Parte 3, Exercit. 3, c. 1 et 2, Ajentes perhibentur illi, per accessum consecrationis Episcopalis novum non imprimi characterem, neque ullo pacto characterem Sacerdotalem extendi, aut quodammodo (ut ajunt) entitative augeri: id unum effici vero, divina quidem ex voluntate seu institutione, ut ipse character Sacerdotalis expeditus fiat ad aliquas exerendas functiones hierarchicas, maximeque ad ordinandos presbyteros, quas antea non poterat. Hinc Episcopatus est ordo hierarchicus jure divino institutus, non est sacramentum a Presbyteri ordinatione distinctum. Si quis rem ita esse contendat, per me licet, neque longiorem contentionis funem ducam.

IV. Ab ipsa remota aetate in hac agitanda quaestione in partes abiere Theologi et Canonici juris periti: hodieque non sine magna, sed innoxia, animorum contentione versari in Scholis eadem solet. Inter Canonistas recentiores Prosper Fagnanus lib. 1 Decret., Part. 2, Cap. « Requisivit », latissimo hac de re calamo agit. Doctorum varias opiniones refert, discutit momenta quaestionis: propugnatque totis lacertis, « Episcopatum esse Ordi- « nem et Sacramentum, et characterem imprimere, « ab ordine Presbyteratus distinctum. » Contra Fagnanum aliosque pugnam instituit Raymundus Capisuccus Ord. Praed. S. R. E. Cardinalis, Controversia 28, inter Selectas Romae typis editas anno MDCLXX, nihilque pro egregii Theologi munere intactum relinquit, ut suppositam sententiam tueatur, ac doctrinae Divi Thomae vindicias agat. Septuaginta et plures, « quos (inquit) in suis « locis vidimus », pro negante opinione, veteres et recentes numerat, Theologos et juris Canonici peritos, variarum gentium et familiarum, variorumque ordinum.

Sancta Synodus Tridentina hocce de argumento plura docet Sessione 23, ac decernit, quae credenda ac tenenda sunt: deque Episcopatus ordinatione, num veri nominis dici debeat Sacramentum a Presbyteratu distinctum, notam inter Doctores ac ventilatam quaestionem integrae videtur opinantium

libertati reliquisse. Id vero accurate ostendendum est. Docent Tridentini Patres Capite 1, « in novo « Testamento Sacrificium visibile Sanctae Eucha- « ristiae ex Domini institutione » Ecclesia acceptum esse: adeoque admitti oportere « novum, visibile, « externum Sacerdotium a Salvatore nostro insti- « tutum », traditamque Apostolis eorumque successoribus « in Sacerdotio potestatem consecrandi, « offerendi, et ministrandi Corpus et Sanguinem « ejus, necnon et peccata dimittendi et retinendi. » His consonat canon primus, quo anathema decernitur in eos, qui dixerint, « non esse in novo Te- « stamento Sacerdotium visibile et externum, vel « non esse potestatem aliquam consecrandi et of- « ferendi etc. »

Tum ipsius ministerium Sacerdotii, tum alia inferiora ministeria Sacerdotio inservientia dici et esse ordines quosdam, ordinatissima dispositione in Ecclesia catholica institutos, doctrina est quae Capite 2 traditur his verbis: « Cum autem divina « res sit Sancti Sacerdotii ministerium, consenta- « neum fuit. . . ut in Ecclesia ordinatissima dispo- « sitione plures et diversi essent ordines Ministro- « rum, qui Sacerdotio ex officio deservirent: » itemque Canone 2, anathemate in eos lato qui dixerint, « praeter Sacerdotium non esse alios ordines, ma- « jores et minores, per quos veluti per gradus « quosdam in Sacerdotium tendatur. » Ad hanc ordinum seriem non spectat Episcopatus: nec enim illo veluti quodam gradu in Sacerdotium tenditur, neque per sese spectatus Sacerdotium est. Hunc vero ordinem, vel sacram ordinationem, quae verbis et signis exterioribus perficitur, colligunt Capite 3, Tridentini Patres « esse vere et proprie unum « ex septem Sanctae Ecclesiae Sacramentis, » ajente Apostolo ad Timotheum Epistola 2, Cap. 1: « Admo- « neo te, ut resuscites gratiam Dei, quae est in « te per impositionem manuum mearum etc. » Hinc anathema fertur in eos Canone 3, qui dixerint, « Ordinem sive sacram ordinationem non esse vere « et proprie Sacramentum a Christo Domino in- « stitutum: » et Canone 4, in eos, qui dixerint, « per Sacram ordinationem non dari Spiritum « sanctum, aut per eam non imprimi characterem». Certum videtur compertumque, hoc loco de sacra ordinatione agi, quae ordines superius expositos complectitur, ipsum nempe ordinem Sacerdotii, et alios veluti gradus quosdam in Sacerdotium tendentes, cujusmodi non est Episcopatus: unde permissum colligitur a Synodo Tridentina, ut eodem de Episcopatu quod libet lubetque sentiant pro rationum momentis Theologi ac juris canonici periti.

Ad Ecclesiasticam hierarchiam exponendam Sancta Synodus procedit Capite 4, docetque: « praeter ceteros Ecclesiasticos gradus, » (Sacerdotes nempe, et Ministros jam memoratos) » Epi- « scopos, qui in Apostolorum locum successerunt, « ad ecclesiasticum hierarchicum ordinem praecipue « pertinere: superiores esse Presbyteris. » ac potestatem habere « confirmandi, Ministros Ecclesiae « ordinandi et alia pleraque agendi: ac demum « in ordinatione Episcoporum, Sacerdotum, et ce- « terorum ordinum, nec populi nec cujusvis sae- « cularis potestatis et Magistratus consensum, vo- « cationem sive auctoritatem ita requiri, ut sine « ea irrita sit ordinatio. » Quae doctrina canone 6 et canone 7, firmatur, anathemate lato in eos qui dixerint, « in Ecclesia catholica non esse Hierar- « chiam divina ordinatione institutam, quae con- « stat Episcopis, Presbyteris et Ministris; et Epi- « scopos non esse Presbyteris superiores, vel non « habere potestatem confirmandi et ordinandi etc.» Nomina quidem « ordinis et ordinationis » usurpant Patres, hanc declarantes ecclesiasticam hierarchiam: verum nihil est quod cogat, ut ordines aut ordinationes omnes ad eamdem Hierarchiam pertinentes intelligamus veri nominis sacramenta; cum id unum eadem exposcat, ut in Ecclesia catholica ex divina institutione plura dentur officia, pluresque dignitates, majores minoresque. Porro sententia S. Thomae est, quam plerique Theologorum amplectuntur, Ordines quibus Hierarchia ecclesiastica constat, alios esse officia ac dignitates et Sacramenta simul, aliumque « altioris cujusdam ministerii » ordinem erga corpus Christi mysticum, scilicet Episcopatum, de quo num sit Ecclesiae Sacramentum, disceptare in utramque partem licet.

Pro ajente sententia adhiberi maxime solent verba Apostoli, quae Synodus Tridentina laudat Capite 3, ex Epistola 2, ad Timotheum, Capite 1, vers. 6, desumpta: « Admoneo te, ut resuscites « gratiam Dei, quae est in te per impositionem « manuum mearum. » His paria sunt quae idem Apostolus habet Epistola 1, Cap. 4: « Noli negligere « gratiam, quae in te est, quae data est tibi per « prophetiam » (declarato scilicet per revelationem divino suffragio) « cum impositione manuum pre- « sbyterii. » De ordinatione his locis agitur, per quam gratia Dei confertur, ad munus suum digne peragendum necessaria: agiturque praeterea de Timotheo in Episcopum ordinato. Itaque ordinatio illa Episcopalis, sicuti per eam gratia Dei collata est, ita veri nominis dici debet Sacramentum. Accedunt Ecclesiae Patres, quorum infra testimonia adducenda sunt.

Prudens et apposita est, quam Joannes a S. Thoma loco superius citato responsionem affert. « Respondetur concedendo (inquit ille) quod in « illis locis Apostolus loquitur de ordinatione Ti- « mothei in Episcopum, ut plures Patres intelligunt: « sed etiam de ordinatione in Presbyterum; utrum- « que enim videtur comprehendisse Paulus illis « verbis; quod non obscure alii Patres indicant. « Augustinus (vel potius alius Auctor) in libro « Quaestionum ex veteri et novo Testamento, Qu. « 93, loquens de insufflatione, qua datur Presbyteris « potestas absolvendi a peccatis (quod constat fieri « in Presbyteratu, non in Episcopatu) inquit: « inspiratio ergo haec, gratia quaedam est, quae « per traditionem infunditur ordinatis, per quam « commendatiores habeantur. Unde Apostolus di- « cit ad Timotheum: Noli, inquit, negligere gra- « tiam quae est in te, quae data est tibi per im- « positionem manuum Presbyterii. » Intellexit ergo, « hunc locum Apostoli pertinere ad illam gratiam, « quae ad remittenda peccata datur Sacerdotibus: « et sic Paulus non de sola ordinatione in Epi- « scopum, sed de ordinatione Presbyteri etiam « loquitur. Ad haec Ambrosius, sive Auctor Com- « mentariorum in Epistolas Pauli, (quem docti ple- « que eumdem existimant cum Auctore laudato « Quaestionem ex veteri et novo Testamento), « super I ad Timoth. 4, « Manuum, inquit, impo- « sitiones, verba sunt mystica, quibus confirmatur « ad opus electus, ut audeat vice Domini offerre

« sacrificium. » Actus autem offerendi sacrificium « est proprius Sacerdotii, non Episcopatus: ergo « nomine impositionis manuum intelligit Apostolus « non solam consecrationem Episcopalem, sed etiam « ordinationem sacerdotalem. » Ad id maxime facit Christiani Lupi animadversio in Appendice ad Scholion in Canonem 4 Concilii Nicaeni: « Episcopatum, « inquientis, et Presbyteratum esse jure divino di- « stinctos omnino ordines: primis tamen Ecclesiae « exordiis neminem dumtaxat in Presbyterum, sed « omnem Presbyterum complete in Episcopum or- « dinari consuevisse: et hunc morem dudum per- « severasse quibusdam in Ecclesiis, praesertim Ale- « xandrina. » Favet Baronius Annalium parens ad An. 51, num. 62. « Quod vero mox idem Apostolus « subdit: Propter quam causam admoneo te, ut « resuscites gratiam Dei, quae est in te per impo- « sitionem manum mearum: ipsum a se sacris « initiatum fuisse significat . . . Ad ipsum jam « antea scripserat (I Timoth. Cap. 4): Noli ne- « gligere gratiam quae in te est, quae data est « tibi per prophetiam. cum impositione manuum « presbyterii. . . . Quomodo autem postea ab eodem « Paulo praefectus sit Ephesiorum Ecclesiae, suo « loco dicemus. » Ad Aquinatem nostrum quod attinet, in Commentario ad ea Apostoli loca ordinationem Timothei in Episcopum intelligit: loca eadem ad ordinationem Presbyteratus refert Parte 3 Summae Theologicae, Qu. 84, Art. 4. « Hinc « probatio Concilii Tridentini (verba sunt Joan- « nis a S. Thoma) stat firma: ex locis enim « ubi Paulus loquitur de gratia data in ordina- « tione, colligit ordinem esse Sacramentum: non « quia ibi loquatur Apostolus de sola consecra- « tione in Episcopum; sed quia ibi loquebatur « Paulus etiam de ordinatione Timothei in Pre- « byterum. Et sic consequentia Concilii efficax est: « probatque Ordinem esse Sacramentum, quia in « aliqua Ordinatione datur gratia, ut constat ex « Paulo; ergo aliqua Ordinatio est Sacramentum. « Quod vero haec Ordinatio, de qua loquitur Pau- « lus, sit Episcopatus tantum, vel Presbyteratus « simul, ibi Concilium non explicat: » sed explicandum relinquit Theologis.

Sed accepta demum sola Episcopatus ordinatione, qua Presbytero jure divino confertur « com- « pletio potestatis, » ut ait S. Thomas, erga corpus Christi mysticum, gratiam in ea dari « ex o- « pere operantis, » ut inquiunt, inficiatur nemo. Praesto sunt aptissima Divi Thomae documenta. Ait quippe in 4, Dist. 2, Q. 1, Art. 2, ad 9: « Ad « quamlibet eminentiam status datur aliqua sancti- « ficatio, cum sit ibi necessarium speciale auxilium « gratiae; sicut in consecratione Regum, et Mo- « nachorum, et Monialium; et ideo sunt actiones « hierarchicae, et propter hoc Dionysius de eis de- « terminat. Non tamen habent rationem Sacramenti; « sed solum illam eminentiam, per quam homo « efficitur sacrorum dispensator. » Ait etiam Dist. 38, qu. 1, Art. 5, ad 2. « In consecratione Virgi- « num, sicut et in unctione Regum, et in aliis « hujusmodi benedictionibus, gratia datur, nisi sit « impedimentum ex parte suscipientis. Sed tamen « hujusmodi Sacramenta non dicuntur, quia non « sunt instituta ad curationem morbi peccati, sicut « alia Sacramenta. » Hunc vero morbum peccati, quem sacramenta curant per gratiam « ex opere « operato » collatam, consistentem positamque declarat Thomas in 4, Dist. 2, qu. 2, art. 1, qu. 1, ad 2, vel in « peccato, vel in debilitate spiritus « ad exequenda spiritualia. » Morbum primum tollunt baptismus et poenitentia: contra morbum eumdem ordinantur Confirmatio et Eucharistia « ex « officio, sive ex modo sanctificandi: » ad detergendas peccatorum reliquias datur extrema unctio: ad reprimendam concupiscentiam matrimonium: ad Sacramenta digne dispensanda denique ordo. Sat est vero, ordinationem Episcopatus « ex opere ope- « rantis » gratiam conferre ordinato, ut ea qua par est, dignitate ac decentia Ministros Ecclesiae instituat.

Patrum sententiae opponuntur, quibus Episcopatus appellatur Sacramentum. Tertullianus de Praescriptione haereticorum Capite 40, « Sacramenta « Christi » vocat baptismum, expositionem delictorum, consignationem in fronte, panis oblationem, Summum Pontificatum, quae diabolus apud ethnicos aemulatus est. At nemo non videt, « summum Pon- « tificatum » hoc loco accipi etiam pro Sacerdotio: ac praeterea voce illa « Sacramenti divini » aut « Sacramenti Christi » ea insigniri, quae veri nominis non sunt Sacramenta. Ait quippe Tertullianus: Diabolus « sub gladio redimit coronam » (seu martyrium aemulatur) « habet et virgines, habet « et continentes. » S. Leo Magnus Epistola 11 ad Dioscorum Alexandrinum, al. 81, Capite 1, ordinationem Pauli et Barnabae appellat « benedictionis « Sacramentum. » Par est conjicere, simul eos in Presbyteros et Episcopos ordinatos esse: eoque loci agit Leo de die, quo Sacerdotalis vel levitica benedictio celebrari debeat. Idem Sanctissimus Pontifex in sermone quem habuit in Anniversario assumptionis die, sic ait: « cum hujus divini Sacer- « dotii Sacramentum etiam ad humanas pervenit « functiones. » Verum ipsa patefaciunt verba, non accipi Episcopatum a Sacerdotio distinctum. Deinde cum Diaconus esset Leo, ad summum Pontificatum, praemissa ordinatione Presbyteri, ad Episcopatum evectus est; unde integra haec ordinatio dicitur: « Sacerdotii Sacramentum. » Ac demum « Sacramenti » vox accipi frequentissime solet a Scriptoribus Ecclesiasticis pro sacro quocumque ritu: quo sensu ab Auctore Areopagiticorum apud S. Thomam in 4, Dist. 11, qu. 1, Art. 2, num. 9, « Monastica consecratio » vocatur Sacramentum.

Ambrosiaster de dignitate Sacerdotali capite 5, haec habet: « Ab Archiepiscopo sum nuper Episco- « pus ordinatus, centumque ei solidos dedi, ut E- « piscopalem gratiam consequi meruissem . . . Dic « ergo mihi paulisper, Frater Episcope; cum dares « pecuniam, quid accepisti? Gratiam Episcopalem « accepi. » Animadverte, in editione Nourriana legi: « ut Episcopalem gradum mihi conferres. » Argumenti ratio exposcit, ut « gratia » ista « Epi- « scopalis » pro ipso gradu vel honore vel dignitate, vel potestate accipiatur. Hinc illa etiam habentur verba: « Caro suscepit dignitatem, et a- « nima perdidit honestatem . . . nec Episcopus fuis- « sem ordinatus, si pecunias non dedissem . . . « Episcopus initiat ordinem, et Deus tribuit digni- « tatem. » Theodoretus Libro 4 Hist. Eccl., capite 23, narrat: Saracenorum Duce postulante, ut « Mo- « ses » quidam « Monachus » genti suae « Sacerdos « ordinaretur, » induci haud unquam potuisse, ut a Lucio Ariano manus impositionem susciperet: « Te « enim invocante, » inquientem, « non supervenit

« gratia Spiritus sancti, » propter contagium nempe communionis cum heterodoxo Episcopo. Probandum foret, Monachum illum jam antea Presbyteratus Ordine insignitum fuisse, deque una Episcopali consecratione hocce in loco agi. Sed hunc denique locum, ac paria plura Patrum dicta interpretantem Thomam audivimus de gratia Spiritus sancti « ex « opere operantis » collata, quae « ad quamlibet, » ut inquit, « eminentiam status datur, nisi sit im« pedimentum ex parte suscipientis, cum sit ibi « necessarium speciale auxilium gratiae, sicut in « consecratione Regum et Monachorum et Mo« nialium. »

Concilia et Patres afferuntur, quorum dogma est, indelebilem esse potestatem Episcopalem; ac valide Presbyteros et Ministros ordinari ab Episcopo, qui loco et dignitate cesserit, aut gradu suo per ecclesiasticam sententiam dejectus foret. Hinc plerique inferunt, consecratione Episcopatus imprimi characterem, illamque id omne habere quod ad Sacramenti rationem requiritur. Indelebilem fatetur Thomas Episcopalem potestatem, eamdemque jure divino annexam esse consecrationi seu ordinationi Episcoporum: simulque inficiatur, eam dici oportere characterem. Loca ejus plura num. 1 allata sunt: omnemque elevat difficultatem characteris notio, si recte ac probe constituatur. Aquinatis verba, quae habentur in Summa Theologica, Parte 3, qu. 63, Art. 1 et seqq., affero: « Quicumque ad aliquid « certum deputatur, consuevit ad illud consignari; « sicut milites, qui ascribebantur ad militiam, an« tiquitus solebant quibusdam characteribus cor« poralibus insigniri, eo quod deputabantur ad ali« quid corporale; et ideo cum homines per Sa« cramenta (Baptismi, Confirmationis et Ordinis, « idest Presbyteratus et Diaconatus etc.), depu« tentur ad aliquid spirituale pertinens ad cultum « Dei (vel agendum, vel recipiendum), consequens « est quod per ea fideles aliquo spirituali chara« ctere insigniantur. » Consule quae latiore calamo num. 2 pertractata sunt. Ad Episcopum pertinet, veluti ad principem, obsignare, deputare, mancipare fideles ad obsequium et cultum divinum, praecipue maximeque positum « in Eucharistiae Sacramento « et sacrificio peragendo aut recipiendo; » unde per Sacramenta, quae fidelibus administrat, characterem imprimit, non ipse charactere opus habens, « altioris cujusdam ministerii potestate, » jure divino irrevocabili, atque consecrationi Episcopali annexa insignitus. Hanc ergo potestatem, ipsamque consecrationem et ordinationem ut amittat, fieri humana ulla auctoritate non potest.

V. Postrema adversantium Doctorum objectio illis innititur et canonum et Patrum dictis, quae enuntiant, « Sacerdotum ordinem bipartitum esse; » alium Episcoporum, et alium Presbyterorum » et Episcopatu quidem contineri plenitudinem, et summum imperium Sacerdotalis ordinis. Digna sunt animadversione Optati Milevitani verba libro I. de Schismate Donatist., num. 13. « Quid commemo« rem . . . Diaconos in tertio, quid Presbyteros « in secundo Sacerdotio constitutos . . . Episcopos « apices et principes omnium? » Ambrosiaster in Caput 4 Epistolae ad Ephesios vers. 12: « In E« piscopo omnes ordines sunt, quia primus Sacer« dos est, hoc est princeps Sacerdotum. » Paria prostant plurima apud Thomassinum de veteri et nova Ecclesiae disciplina, Parte 1, libro 1, cap. 1 et 11: quibus invicem collatis, hanc ille sententiam efformat, num. 9 primi capitis: « Episcopatus fons « et origo est, inquiens, omnium ordinum et po« testatum spiritualium. Emicuit haec primum Epi« scopatus inexhausta plenitudo in Christo . . . Exun« davit in Apostolos... Apostolorumque successores « Episcopos . . . Ab hac scatebra manarunt deinceps, « rivulorum instar, dignitates et ordines omnes Epi« scopali apice inferiores . . . . Quando igitur Presby« ter (num. 10) in Episcopalem ordinem sacra in« auguratione asciscitur, non prior ejus dignitas « extenditur; sed tota illa plenitudo superior infun« ditur Sacerdotii, cujus rore tantum aliquo prius « perfusus fuerat .... Poterat Presbyter Deo filios gi« gnere per baptismum: at novae creaturae vigorem « roburque vegetum (per Sacramentum Confirmatio« nis) non poterat indere. Peccata dimittere poterat; « sed hanc ejus potestatem pro arbitrio suo Episco« pus coarctabat. Offerre Deo incruentam victimam « poterat: sed ea lex invaluerat Apostolico jam « aevo, ut non nisi vel deficiente vel absente E« piscopo, eoque jubente, hanc partem sacri mu« neris impleret; nec nisi Templis, Altaribus, et « vasis sacris, quae Episcopus consecrasset. Deni« que verbo Dei poterat populos pascere; sed man« dante Episcopo, tempusque illi et locum praefi« gente. Permagna igitur erat haec Presbyteri « potestas; sed precaria, et obnoxia legi et imperio « Episcopali. » Haec disserenti Thomassino jam praeiverat Petrus Aurelius, quem ipse laudat Thomassinus Capite 2, num. 14.

Haec eadem docet omnia S. Thomas, quin ab ea recedat opinione, quae Episcopatum denegat Sacramentum esse, et imprimere characterem. Docentem ipsum audivimus in 4. Dist. 24, Qu. 3, Art 2, « Episcopalem potestatem non esse tantum juris« dictionis, sed etiam ordinis »: ordinem esse Episcopatum, « si ordo consideretur, secundum quod « est officium quoddam respectu quarumdam actio« num sacrarum. » Sacerdotem repraesentare Christum in hoc quod per seipsum aliquod ministerium implevit, « sed Episcopum in hoc quod « alios ministros instituit et Ecclesiam fundavit: « ad Episcopum pertinere « mancipare alios divi« nis obsequiis, quasi cultum divinum ad similitudi« nem Christi statuentem; et per hoc specialiter dici « sponsum Ecclesiae. » Et Libro 4 contra Gent., capite 76: « Episcopalem potestatem esse altius quod« dam in Ecclesia ministerium, » quod « excedit « Sacerdotium in his quae pertinent ad fideles: et « ipsam Sacerdotalem potestatem ex Episcopali « derivari: quidquid arduum circa populum fide« lem est agendum, Episcopis reservatum esse, « quorum auctoritate etiam Sacerdotes possunt quod « eis agendum committitur: in his demum quae « Sacerdotes agunt, illos uti rebus per Episcopum « consecratis, ut in Eucharistiae consecratione utun« tur consecratis per Episcopum calice, altari, et « pallis. » Ampliora et praestantiora de Episcopis non dixere Patres, nec Petrus Aurelius, nec Thomassinus.

Verum cum ipse Episcopatus dicitur summum Sacerdotium et Sacerdotii plenitudo, vel ita intelligendum id est, ut Sacerdotis potestatem erga corpus Christi mysticum augeat Episcopatus, ac plenam efficiat collata altioris cujusdam ministerii potestate; vel etiam ut Episcopalis ordinatio id habeat, ut ipsum Sacerdotium, seu potestatem erga Christi

corpus verum, nisi prius collatam inveniret, per sese conferret. Priorem interpretationem communis amplectitur Theologorum consensus, ampliorемque illam potestatem erga corpus Christi mysticum characterem esse, et Sacramento conferri, ajunt plures; inficiatur Thomas, quem frequens Theologorum et Canonistarum agmen sequitur.

At etiam nonnulli videntur fuisse, qui per Episcopalem ordinationem, si cuipiam nondum Presbytero inaugurato adhiberetur, ipsam conferri opinati sint potestatem in corpus Christi verum, et plenam simul omnem potestatem in corpus Christi mysticum. Mabillonius Commentario in Ordinem Romanum Capite 16, haec habet: « Utrum Diaconi « ad Episcopatum electi per saltum, apud Romanos « ordinati sint (omisso scilicet Presbyteratu), non « levis momenti quaestio est. Partem affirmantem « adstruere videtur libellus noster prior: eadem « enim ejus qui ex Diacono, atque illius qui ex « Presbytero ordinatur, consecratio. Nimirum for- « tasse quia, ut sentit Hieronymus Epistola 85, « (ad Evagrium seu Evangelum) in Episcopo et « Presbyter continetur. Hanc sententiam confirmat « Photii adversus Romanos ista objectio, cur Le- « vitae Episcopi fierent, presbyterii gradu non prius « accepto? Hanc quidem objectionem ex calumnia « oriri dicit Ratramus (noni saeculi scriptor); eam- « que retorquet in adversarios, qui ex laicis subito « tonsis faciebant Episcopos contra regulas eccle- « siasticas. At Æneas Parisiensis Episcopus (eodem « saeculo nono) facti veritatem non diffitetur, « respondetque . . . quod in sublimitate majoris « Pontificis consistat etiam honor minoris Sacer- « dotis. Tum subdit: Forsitan autem illi qui de « Diacono ordinant Episcopum, praetermissa be- « nedictione presbyterali, assertioni Beati Hieronymi « in epistola loquentis ad Titum, ex parte concre- « dere videntur, qui officium Presbyteri in aliquo « comparticipari affirmat Ministerio Episcopali. » Et capite 18: « Quae de Episcoporum ordinatione « per saltum in superiori Capite praemisimus, quod- « dam secundae quaestionis praejudicium est, Ro- « manae Sedis electum, si quando ex Diaconis « creabatur, praetermisso Presbyteri gradu, Pon- « tificem fuisse ordinatum. Id autem conjicitur ex « altero libello nostro etc. » In eamdem ire videtur sententiam Franciscus Pagius in Breviario Historico-Chronologico-Critico Pontificum Romanorum, in Sabiniano, qui cum Diaconus esset S. Gregorii, post hujus obitum anno 604, ordinatus est Summus Pontifex: eamque consuetudinem docet abrogatam jam fuisse tempore Gregorii VII, qui Archidiaconus tantum erat, anno 1073 electus est Pontifex, prius ordinatus Presbyter, et altera die Pontifex. Stephanus IX. qui anno 1055, sedem Apostolicam conscenderat, Alphonsum Salernitanae sedis electum ordinaturus, « in jejuniis Martii pri- « mo Presbyterum, » teste Leone Marsicano Libro 2, capite 98, « deinde sequenti Dominica Archie- « piscopum » consecravit.

Doctissimis hisce Viris oppono doctissimum Thomassinum Parte 2, Libro 1, capite 86, num, 13, ubi ait: temere Photium latinae obtrectasse Ecclesiae, quasi in ea Episcopi ex Diaconis, non suscepto Presbyteratu, ordinarentur. Verba refert Nicolai I, qui Epistola 70, ad Hincmarum inter plures Graecorum calumnias et illam commemorat, « quia « Diaconus, non suscepto Presbyteratus officio, apud « nos Episcopus ordinatur. » Addit Ratramni Monachi testimonium ex Libro 4, Capite 8, contra praedictam a Photianis excogitatam calumniam. Conjectatur vero, inde forsitan Graecos ansam captasse conviciandi Latinis, quod Canones nostri sanxissent, ut « ex Presbyteris vel Diaconis » Episcopi deligerentur: inde concludentes, tam immediate Episcopatum a nobis conferri Diaconis, quam Presbyteris. Animadvertit, Æneam Parisiensem Episcopum illam ordinationem per saltum fassum quidem esse, sed trepido ac pene suspenso calamo, re non satis illi comperta et explorata. Romanam synodum sub Joanne XII. celebratam anno 964, recenset, ex qua constat, Antipapam Leonem VIII. ordinatum primo fuisse « Ostiarium, » tum « Le- « ctorem, Acolythum, Subdiaconum, Diaconum, » et tandem « Presbyterum, » antequam « Pontifex » inaugurraretur. Joanni XII. vita functo anno 964, suffectus est Benedictus V. qui Diaconatus ordine insignitus erat, detruso Leone. Cum is rursum Sedi Apostolicae redintegratus esset, Benedictum deturbavit, « omnique » spoliavit ipsum, teste Luitprando Libro 6, Capite 11, « Pontificatus et Presbyte- « ratus honore: » unde patet, ad Presbyteratus ordinem promotum illum fuisse, antequam Episcopus et Pontifex consecraretur. Pergit admonere Thomassinus, haec Photianis quidem et temporibus et criminationibus posteriora esse exempla; sed a specie veri tamen alienissimum videri, ut Photii calumniis id datum factumque fuerit, quo aliquid in occidentalis, vel Romanae saltem, Ecclesiae moribus innovaretur. Adde demum, inquit, quod ordinationis alicujus Antipapae, v. g. Constantini, quem Anastasius Bibliothecarius, aut alius quisque Auctor « Subdiaconum et Diaconum » ordinatum refert, atque tum « Summum Pontificem, » ea esse possent vitia, quibus aliae similiter non claudicarent: ibi namque multa praecipitantur, quae alias expediuntur lentius.

Eadem est sententia Christiani Lupi in Dissertatione de Octava Synodo Generali, Capite 5, Calumnia 9, inquientis: « Antiquissimus Romanae ac « omnis sub caelo Ecclesiae mos, per Synodum « Sardicensem confirmatus, non solum Presbyterum, « sed etiam Diaconum permittit eligi in Episcopum. « Hinc impudens Photius suam a laico praevari- « catoriam electionem alieno vitio fucare moliens, « calumniare nos non erubuit, quod Diaconos per « saltum in Episcopos et eligeremus et consecra- « remus. Verum hujusmodi saltum fuimus cum « omni sub caelo Ecclesia semper acerrime dete- « stati. Etenim Ischyram, Sancti Athanasii calu- « mniosum accusatorem, quem per saltum Euse- « biana factio consecrarat in Episcopum, damnavit « laudata nostra Synodus Sardicensis etc. » Nullam et irritam, si contingeret haec Diaconi, praetermisso Presbyteratu, inauguratio in Episcopum, frequentius illi etiam fatentur Theologi, qui Episcopatum existimant Sacramentum ab eodem Presbyteratu distinctum. Ajunt enim: « Episcopalem ordinationem ita « esse a Christo institutam, ut essentialiter debeat « praesupponere Sacerdotium: adeoque valide non « posse quempiam consecrari Episcopum, qui prius « non esset Sacerdos initiatus. »

Nonnullas ingerit difficultates Edmundus Martene de antiquis Ecclesiae ritibus Lib. 1, Capite 8, Art. 3, num. 10. « Joannes, inquit, S. Galli di- « scipulus, Diaconus, ordinatus Episcopus Constan-

« tiensis est, Presbyteratu non suscepto, ut satis « clare docet Strabo in vita S. Galli Libro 1, Ca« pite 25. » (apud Mabillonium Saeculo 2, Benedictino, et in Annalibus ad Annum 613, num. 8). Valafridi Strabonis verba sunt: « Dux (Joannem) « Diaconum venire fecit in medium . . . . Licet « renitentem in praesentiam Pontificum pertraxe« runt et Ducis . . . . Levaverunt omnes pariter « vocem dicentes: Joannem elegit sibi Dominus « Pontificem hodie . . . . Episcopi itaque duxerunt « eum ad altare, et solemni benedictionis officio « ordinaverunt Antistitem. » Auctoritas est negativa, ut verbis utar Lupi loco priore superius citato: quae commissum saltum diserte non adfirmat. Simul Presbyter et Episcopus consecrari potuit Joannes, sed alia et alia consecratione, vel eadem die, vel diebus distinctis.

Constantini Antipapae exemplum adducitur ab eodem Martene: quod ita Bibliothecarius in vita Stephani IV. describit num. 263, apud Franciscum Blanchinum: « Cum nondum (Paulus I.) spiritum « exhalasset, » agente Totone Duce Nepesinae civitatis, « elegerunt Constantinum, fratrem ejusdem Toto« nis, laicum existentem . . . » Georgius Episcopus, « timore correptus, orationem illi clericatus tribuit, « et ita clericus effectus est . . . . . Alio vero die « illucescente, secunda feria, Subdiaconus atque « Diaconus ab eodem Episcopo consecratus est . . . . « Adveniente Dominico die . . . . Pontifex ab eodem « Georgio Episcopo Praenestino et aliis duobus « consecratus est. » Cum designentur in particulari gradus ecclesiastici a Constantino suscepti, et nulla fiat mentio Presbyteratus ipsi collati, indicio est praetermissum prorsus ab eo fuisse. Ita nempe Martene. Thomassinum audivimus, hocce fortasse vitium contigisse in Antipapae ordinatione, in qua multa praecipitantur quae alias expediuntur lentius; ac tanti rem istam esse momenti, ut solo silentio perfici certe nihil possit. Addere ergo liceat, Constantinum Presbyterum ac Episcopum vel eadem vel diversa die initiatum fuisse: fieri vero expressam « Clericatus, Subdiaconatus et Diaconatus, » qui uno eodemque die suscepti fuerunt, mentionem, ut nota fieret illegitima Constantini ordinatio, ob ejus ex laico adsumptionem, ac praetermissa inter ordines interstitia contra sacrorum canonum statuta.

Pergit Martene, et ait: « In Concilio Romano post « Constantini depositionem a Stephano Papa III. « vel IV. congregato, sub anathematis interminatione « vetitum fuit: Ne ullus unquam laicorum, ne« que ex alio ordine, praesumat, nisi per distinctos « gradus ascendens, Diaconus aut Presbyter Car« dinalis factus fuerit, ad sacrum Pontificatus or« dinem possit promoveri. Ubi liberum fuisse vi« detur, ex utrisque Diaconis aut Presbyteris Car« dinalibus ordinari Pontifices. In eodem Concilio « Actione 3, statutum est etiam, ut Episcopi, quos « Constantinus ordinaverat, si quidem Presbyteri « fuerunt aut Diaconi, ad pristinum ordinem re« verterentur, denuo ab Apostolico suscepturi be« nedictionis consecrationem. » Liberum nempe relinquitur, ut Episcopi ex Diaconibus vel Presbyteris eligantur: qui vero Diaconi dumtaxat fuerint, praetermisso Presbyteratu ordinari potuisse Episcopos aut Pontifices, verba nulla diserte tradunt. Iterum vero statuitur, ut inter ordines Subdiaconatum et Diaconatum et Presbyteratum interstitia observentur: in his vero, quod attinet ad Presbyteratum, dispensatum innuitur, quoties Diaconus eligeretur Episcopus juxta mores Ecclesiae Romanae: facta demum contra canones ordinatione; decernitur, ut qui hocce cum vitio ordinati fuerint, ad pristinum gradum legitime susceptum reverti debeant, donec ab Apostolico benedictionis consecrationem accipiant: de qua dissident Theologi, num haec fuerit caeremonialis tantum, an nova et vera consecratio. Rem quam disserimus, mirifice illustrat Benedicti V. exemplum, quod superius memoratum est. Vita functo Joanne XII, narrat Luitprandus in Historia Capite 11 libri sexti, Romanos, insuper habito Leone VIII, qui contra ipsum Joannem, Othone Imperatore agente, evectus fuerat, « Benedictum Cardinalem Diaconum » constituisse « Papam. » An existimaveris, praetermisso Presbyteratu, Episcopum et Papam consecratum fuisse? Te tua falleret opinatio. Ipse Luitprandus narrare pergit, Leonem Sedi Apostolicae redintegratum, « omni Pontificatus et Presbyteratus honore pri« vasse Benedictum: et Diaconatum eum habere « permisisse. » Nedum ergo Episcopus inauguratus fuerat, verum etiam Presbyter: ipsique Diaconatus ordo et honor relinquitur, quem legitime susceperat.

DISSERTATIO V.

ADVERSUS PETRI ZORNII, HAMBURGENSIS HETERODOXI, PROGRAMMA, DE VARIA SANCTI THOMAE AQUINATIS FORTUNA IN SCHOLIS PONTIFICIORUM, PRAESERTIM GALLORUM: ALIAQUE COMMENTA ET DICTERIA ADAMI TRIBBECHOVII, HETERODOXI SAXO-GOTHANI.

CAPUT I.

Partium studio in suo Programmate laborat Zornius. Bona ac propitia Sancto Thomae Aquinati, dum viveret, arrisit pro meritis fortuna. Sinistra nulla passus est Parisiis occasione censurae, a Stephano Tempier Episcopo latae.

I. Petri Zornii Hamburgensis, Heterodoxi hominis, « Programma » incidit in manus, inscriptum « de varia fortuna Sancti Thomae Aquinatis in « Scholis Pontificiorum, praesertim Gallorum, » quod prima vice Rostochii anno 1705 editum est, tum inter ejusdem Scriptoris « Opuscula Sacra » Tomo 1, semel et iterum recusum Altonoviae et Flesburgi anno 1743. Ad muneris mei partes, qui Admonitionibus in ejusdem Thomae opera ac doctrinam Venetae Bettinellianae editioni inserendis, vel hisce dissertationibus sejunctim editis, qualescumque labores confero, maxime spectare censui,

ut jam hanc Doctoris Angelici fortunam ab homine Heterodoxo enarratam diligentius expenderem. Legi libellum: quem si dixero indigestam confusamque scriptionem, crisi vacuam et ineptam, suaeque sectae praejudiciis plenam; lucidissimam veritatem proferam, moderatique animi limites ne latum quidem unguem excedam.

Quod equidem notissimum ut fiat compertumque, integrum « Programma, » ac singulas partes ejus ad examen, quod partium studio prorsus eliminato instituendum est, advocare liceat. « Quam« vis Scriptores (initio libelli inquit) modo ad« ducti, Gullelmus de Tocco, Bernardus Guidonis, « Nicolaus Trivetus, (quos veteres duntaxat cum « aliquibus recentioribus laudat) de Thoma multa « observaverint; primus tamen Scriptor, qui hic « utramque facere poterit paginam, et cui non « pauca nos debere grati profitemur, est Petrus « de Alva et Astorga, celeberrimus ex ordine Mi« norum scriptor. » Utramque ergo paginam « Pro« grammatis » efficiet Petrus de Alva et Astorga? Virum nempe intellige, qui medio saeculo praecedente elapso, animo palam infenso in Aquinatem scripsit. Optimas criticae leges violat Zornius, quae jubent, synchronos suppparesque factis quae narrantur, consulendos esse scriptores: neque fidem vel ipsis praestandam clausis oculis, non antea diligentius perpensis eorum conditione ac peritia et studio et animi affectibus. Has ergo leges jure strictissimo servandas mihi impono, « Programma » Zornii expendenti et refellenti.

Justam et obviam, quae contra Petrum de Alva et Astorga, tamquam ducem « Programmatis » delectum, fieri querela poterat, vidit Heterodoxus Auctor: satisque quaerenti cuique facere studet: « Dicet aliquis (inquiens) cum Jo. Andrea Schmi« dio in Prolusionum Marianorum prima, studio « partium infectum parum favere (Petrum illum). « Sic praeclara observavit, ad veritatis lancem exi« genda, sine ulla gratia in Thomam, et odio. » Equidem « non pauca, » in suo Programmate transcripta, « se debere » Petro illi, « gratus pro« fitetur Zornius. » Num eadem « ad veritatis lan« cem exegerit, » mox constabit. Absit sane, ut par est, in varia Thomae fortuna enarranda, gratia quaecque erga ipsum: absit et odium. An vero vacuum affectibus gesserit animum Scriptor Hamburgensis, qui Petrum de Alva legit, lustravit, corrasitque, Scriptorum vero, qui apologetica scripta ediderunt, meminit nuspiam? Opera tamen pro Aquinate prostabant, a Francisco Janssens Elinga anno 1664 et 1665 vulgata, a Martino Harneyo et Joanne Casalas eodem anno 1664, a Vincentio Baron anno 1666, a Seraphino Piccinardo anno 1685, ab aliis etiam. Quis fuerit Petrus de Alva, quid in ipsum praestiterint laudati Apologistae, judicium ferat Casimirus Oudinus, minime bono, sed iniquo comparatus animo in Aquinatem. Plura habet ille in Dissertatione de Scriptis ejusdem Doctoris: unam vel alteram animadversionem subjicio. Verba ejus sunt Capite 20: « Ita quidem Petrus de Alva « ad aemulationem et invidiam Sancto Thomae « conciliandam. » Et capite 25: « Probat thesim « suam modicissimis conjecturis, litterato homine « indignis . . . Utitur praeterea negativis argu« mentis, nihil concludentibus: itemque Mss. co« dicibus anonymis, quos omnes Originalia appel« lat semper. Vidisse me hominem recolo olim « dum junior essem, varias percurrentem Biblio« thecas, sed festinanter . . . Unde nihil mirum, « quod tam modicam ex tot locis inspectis erudi« tionem hauserit. Hunc virum egregie dedolavit « Franciscus Janssens Ordinis Fratrum Praedicato« rum . . . . Idem praestitit Fr. Martinus Harneyus « ex eodem Ordine. » At Oudino fidem ne adhibeas, per me licet: lucidissime namque patebit veritas, purioribus collustrata radiis.

II. Opus ipsum auspicatur Zornius a bona et propitia quae Thomae viventi arrisit fortuna. « Tho« mas (inquit) quoad vixit, extra omnem dubi« tationis aleam, puriorem de sacris rebus sen« sum habuit: sed idem post mortem, quae in « annum 1274 incidisse dicitur, suos manes de« mum, et sinistra passus est fata. » Mors Thomae « incidisse dicitur, » inquit, « in annum » 1274. Emortualem epocham certissimam, quam nemo unus vocavit in dubium, sibi minime compertam fuisse indicat Zornius. Inscitia est, cujus pudeat hominem, qui de varia Aquinatis fortuna singulari Programmate agit. Laudes excipio; queis « purior » quem « de rebus sacris » Thomas « habuit sensus » celebratur: at hominis Heterodoxi praeconium cum suspectum esse queat, « puriorem sensum in re« bus sacris, benevole Lector, intellige Catholicae, Apostolicae, Romanae Ecclesiae semper et ubique in Operibus ejus omnino consonum.

Hanc vero bonae Thomae Aquinatis fortunae partem quis non videat nimium jejune a Zornio expositam? Nonnulla profero certissima documenta, quae doctrinae ejus praestantiam et puritatem patefaciunt. Hanc noverat Cancellarius Parisiensis, qui anno 1256 ineunte, nequidquam factiosis quibusdam Academicis repugnantibus, « licentiam » Thomae Baccalaureo, ut ajebant, concessit Commentarios in Sententias Petri Lombardi nomine suo, proque Magistri munere, coram palamque tradendi in Gymnasio Sanjacobaeo. Hac de re certior factus Alexander IV. summus Pontifex, litteras ad Cancellarium scripsit eodem anno 5 « idus Martii, » quibus « delectabile » sibi fuisse « auditu » testatur: « quod Dilecto Filio Fratri Thomae de A« quino Ordinis Praedicatorum, viro utique no« bilitate generis et morum honestate conspicuo, « ac thesaurum litteralis scientiae per Dei gratiam « assecuto, dederit licentiam in Theologica facul« tate docendi. » Studiorum cursu in Parisiensi Universitate expleto, in Italiam anno 1261 remigravit. Quo ejus Doctrina haberetur in pretio, plura docent Opera, quae « ad petitionem Urbani IV, » teste Ptolomaeo de Luca Libro 22 Hist. Eccles. capite 24, elucubravit: nempe « Opus continuum « in Quatuor Evangelia, » Examen Theologicum libelli ab eodem Pontifice oblati « contra errores « Graecorum, et Officium Corporis Christi. » Pro zelo, quo Sanctus Raimundus Penna Saracenorum et Infidelium salutem aeternam deperibat, opus Aquinati injunxit, Petro Marsilio ejus aevi teste, quod eorum ad conversionem utile foret: illudque perfecit S. Thomas inscriptum, « de Veritate Fidei « Catholicae. » Tantum Doctorem diutius absentem passa non est Universitas Parisiensis: iterumque docentem ab anno 1269 ad 1271, ipsum audivit. Eodem ad finem vergente anno, cum in Italiam remigrasset, ipsum ad regendas Neapoli Scholas accivit Rex Carolus Andegavensis, lato Diplomate « prima Indictione Mensis Octobris. » Prin-

cipes Viri, Rex Cypri, et Comitissa Flandriae, Archiepiscopus Panormitanus, Archidiaconus Tridentinus, Magister Generalis Ordinis Praedicatorum, Cantor Antiochenus, Sacrae Theologiae Lectores, plures alii, oraculum Thomae adibant, ut responsa in dubiis, quae emergebant, controversiis obtinerent: ipsisque factum satis, egregiis Opusculis elucubratis. Sancti Doctoris obitum litteris anno 1274 datis indoluit Universitas Parisiensis, in quibus praestantissimi Theologi testantur: « ab collegio suo « requisitum » Thomam anno 1272, ut tertia vice docentem audirent, « non potuisse obtinere, » utpote Scholas Neapolitanas regentem. Cum vero degentem inter vivos habere ipsum non potuerint, ejusdem « jam defuncti ossa pro maximo munere postulant: « quoniam omnino est indecens et indignum, in« quientes, ut altera natio aut locus, quam om« nium studiorum nobilissima Parisiensis civitas, « quae ipsum diu educavit, nutrivit, fovit, et po« stmodum ab eodem doctrinae documenta et « ineffabilia fomenta suscepit, ossa inhumata habeat « et sepulta. Demum humiliter supplicamus (ad « Generalia Ordinis Comitia scribebant), ut cum « quaedam scripta, ad Philosophiam pertinentia et « spectantia, Parisius inchoata ab eo, in suo re« cessu reliquerit imperfecta . . . nobis benevo« lentia vestra communicare curetis. » Tam magno scilicet in pretio Opera Thomae habebant Magistri Parisienses, ut minimis etiam carere quibusdam Tractatibus non paterentur. Haec abs scriptore, qui variam Thomae fortunam enarrat, absque nota praetermitti potuisse, dixerit nemo.

III. Quinam fuerint manes, quaenam sinistra fata, quae post Aquinatis obitum fama et doctrina ejus passa sit? « Cum in Academia Parisiensi « pessimi quique errores post Thomae obitum « sensim pullulare inciperent (inquit Zornius), « Stephanus de Tempier Episcopus Parisiensis anno « 1277, errores 222, publicis litteris damnavit ipse, « et ab aliis damandos curavit. Rumor tum nescio « quis in vulgus exiit, in illa Stephani epistola « doctrinam Thomae sive majorem partem, sive « integram fere species, tangi: maxime cum erro« res, quorum sensum explicationemque rejecerat « Stephanus, ad litteram in Thomae scriptis re« periri crederentur . . . . Jam igitur de Thoma « ejusque aestimatione videbatur actum: sed cum « anno 1323 Thomas a Joanne XXII in Sancto« rum numerum adscriberetur, et tunc temporis « Stephanus de Bourretto Episcopus Parisiensis esset, « Patres Praedicatores per suos Nuncios, publico « totius Ordinis sui nomine et consilio, anno 1324, « a Stephano conceptissimis verbis petierunt, ut prae« dicta Antecessoris anathemata, quae vel tange« bant, vel tangere saltem videbantur doctrinam « Thomae de Aquino, e medio tolleret. Neque vero « abnuit Stephanus de Bourretto: sed relicto pre« cibus loco, Antecessoris excommunicationem per « litteras obliteravit prorsus. » Imminuta sunt aliqua, alia falsa: ac his mala fides immixta. Dicuntur « pessimi quique errores post Thomae « obitum sensim pullulare incepisse. » Gratulandum Aquinati, qui tam validum hisce commentis, dum Scholas Parisiis regeret, sanae doctrinae praesidium opposuerit, ut nonnisi « post ejus obitum » pullulare ipsa inceperint. « Rumor tamen nescio quis in vulgus « exiit, in Epistola Stephani, » quae plurimas anathemati subjecerat theses, « doctrinam Thomae « tangi: » at « rumori nescio cui » prudens nemo fidem adhibeat. Par erat, ut pro munere sibi imposito litteras Antistitis Parisiensis adiret Zornius, ipsiusque mentem, vanitatemque « rumoris » addisceret. Haec enim disertissime scripta leguntur: « Magnarum et gravium personarum crebra ze« loque fidei accensa insinuavit relatio, quod non« nulli Parisius studentes in Artibus, propriae fa« cultatis limites excedentes, quosdam manifestos « et execrabiles errores, imo potius vanitates et « insanias falsas . . . quasi dubitabiles in Scholis « tractare et disputare praesumunt. » An Thomas fuerit, qui inter « Parisius studentes in artibus » numerari debeat? An ille, qui cum sacras doctrinas tradiderit e suggestu, ac plurimis editis operibus illustraverit, « propriae » nihilominus « facultatis « limites excesserit? » An ille demum « manifestos « et execrabiles errores, vanitates et insanias falsas » invexerit, a quo « doctrinae documenta, et ineffa« bilia fomenta suscepisse, » integra et grata profitetur Universitas Parisiensis? Haec Stephani verba luculentissimum perhibent innoxiae a Thoma traditae doctrinae testimonium. An objeceris cum Petro de Alva et Astorga, theseos damnatae, de modo differentiae inter Angelos intercedentis, auctorem alicubi enunciari « Fratrem Thomam? » At manus interpolatricis audaciam et fraudem evincunt edita plura thesium damnatarum exempla, ac Manuscripti Sorbonici codices a Carolo Duplessis d' Argentré allati in Collectione judiciorum de novis erroribus, in quibus verba illa desiderantur.

Rumor attamen nescio quis in vulgus exiit, « in illa Stephani Epistola doctrinam Thomae, sive « majorem partem, sive integram fere species, tangi ». Ajebat Petrus de Alva, « doctrinam Divi Thomae « fuisse interdictam quoad ducentos viginti duos « articulos: » buccas rumpere videtur Petrus Zornius, « majorem » doctrinae Thomae « partem, sive « integram fere », in eadem epistola « tactam » effutiens. Thomae doctrinam, quam damnatam ait, « ad articulos ducentos viginti duos » redigit ille: « integram fere, » a Thoma traditam in operibus suis doctrinam, anathemati subjectam refert iste. Nempe illud insanum, insanius istud: ac « miram, « quomodo » vel Petri de Alva, vel Petri Zornii « assertio (ut verbis utar Oudini) in mentem « honesti hominis ingredi, atque e lingua egredi « potuerit! » Sed vestigia ducis sui sequens homo Heterodoxus: « Maxime, inquit, cum errores, quo« rum sensum explicationemque rejecerat Stepha« nus, ad litteram in Thomae scriptis reperiri « crederentur. » Sunt aliquae theses, quibus inest adjuncta pravi sensus damnati, ac boni et innoxii explicatio. Cur hanc « explicationem a Stephano « rejectam » imponis? Imo Thesium damnatarum collector explicationem addidit, ut Stephani mens in ea censura innotesceret, Sylvio animadvertente in Oratione Apologetica pro S. Thoma Aquinate. Quod si doctrinam Thomae damnaverit Stephanus, aut « integram fere aut quo ad articulos ducentos « viginti duos »; ad litteram ergo prostabit in ejus operibus Articulus primus, « quod Deus non est « trinus et unus: » ac secundum, « quod Deus « non potest generare sibi similem: » et tertius, « quod Deus non cognoscit alia a se: » et quartus, « quod nihil est aeternum a parte finis, quod non « sit aeternum a parte principii: » et quintus, « quod omnia separata, coaeterna sunt primo primo

« principio », et similes alii quamplures. Insani capitis haec sunt deliria.

Rumorem, qui contra Thomae doctrinam in vulgus exiit, refert Zornius. Cur silentio praeterit rumoris auctores? Cur gravissimos Thomae Apologistas non memorat? Haec utique ad variam ejus fortunam, si qua fuit, omnino pertinent. Ignorat nemo, rumoris praecipuum auctorem fuisse Guillelmum « la Mare, » vel « de Mare, « seu » de la Mare, » quem Wadingus, nobilis Annalium Ordinis Minorum Scriptor, ad Annum 1290, num. 18, vocat « serium nimis indagatorem eorum, quae objicere « posset contra Sanctum Thomam. » Librum edidit anno 1284, inscriptum, « Correctorium Fratris « Thomae: » cui sine mora Apologiam, quam inscripsere « Correctorium corruptorii Fratris Thomae, » opposuerunt intrepidi vindices, Ricardus Clapoel Anglus, Joannes Parisiensis hujus nominis alter, Ægidius de Columna Romanus, aliique Anonymi. Haec vero quisquis animadvertat serio, minime cum Zornio dixerit, « de Thoma ejusque existi- « matione fere actum fuisse. » Imo Thomae existimatio incrementa habuit maxima. Stephanus quippe de Bourretto, et ipse Antistes Parisiensis, rumorem, qui contra Thomam exiit in vulgus, cohibuit compressique, litteris datis « apud Genti- « liacum anno Domini 1324, die Jovis ante sacros « cineres », stylo novo 1325.

In his « Antecessoris anathemata, quae vel « tangebant, vel tangere saltem videbantur doctri- « nam Thomae de Aquino, obliteravit prorsus. » Zornii verba sunt, quae minime Stephani sententiam exprimunt. Haec ita se habet: « Supradictam « articulorum condemnationem, et excommunicatio- « nis sententiam, in quantum tangunt, vel tangere « asseruntur sanam doctrinam Sancti Thomae . . . « totaliter annullamus. » Persuasum erat Viro doctissimo, ea mente Stephanum de Tempier « quosdam ar- « ticulos damnasse, ne forsan eos male intelligentes « caderent in errorem. » Siquidem petulantes qui- « dam studentes in artibus, ac propriae facultatis « limites excedentes, » putida Averrois et Arabum commenta vulgabant in Scholis; eademque ut facilius inveherent, innoxiarum cortice thesium tegebant. Tres vel quatuor, paucissimae sine dubio, littera inspecta, prostabant in operibus Thomae, sed alio sensu: hinc in tuto ut poneret ab eodem Doctore propugnata dogmata, sive Philosophica, sive Theologica, obliterare « articulorum condem- « nationem et excommunicationis sententiam, » censuit Vir prudentissimus sub his verbis: « in « quantum tangunt, vel tangere asseruntur (non « videntur, ut Zornius) sanam doctrinam S. Thomae ». Tactam revera ab Antecessore doctrinam Aquinatis, minime existimabat: infensum tamen aliquorum animum noverat, qui id « adserebant. » Lata sententia hostes debellavit, animumque suum aperuit praeconio laudum, quo Thomam celebrat: « Fuit, « inquiens, universalis Ecclesiae lumen praefulgi- « dum, gemma radians Clericorum seu Doctorum, « Universitatis nostrae speculum clarissimum, et « candelabrum insigne et lucens: per quod omnes « qui vias vitae et Scholas doctrinae sacrae ingre- « diuntur, lumen vident: claritate vitae, famae « clarae, et scientiae lucidae, velut stella splendida « et matutina, refulgens.

At « Patres Praedicatores, inquit Zornius, per « suos Nuncios, publico totius Ordinis sui nomine « et consilio, a Stephano conceptissimis verbis pe- « tierunt, ut praedicta Antecessoris anathemata e « medio tolleret. Neque vero abnuit Stephanus, « relicto precibus loco. » Commune Praedicatorum Ordinis votum istud fuisse, pro certo habeo: at supplices libellos a Viris dignitate et doctrina clarissimis oblatos, ejusdem Stephani de Bourretto litterae docent. Cur eas non legerit Zornius? Habeo: « Venerabiles Viros, Decanum et Capitulum Ec- « clesiae Parisiensis, per Venerabilem Virum Ma- « gistrum Annibaldum Decanum Atrebatensem « Archidiaconum, Sacrae Theologiae Doctorem, et « Dominum Petrum de Flagello Parisiensem Cano- « nicum, eorum propter hoc Nuncios ad nos spe- « cialiter destinatos, nos requisivisse, nobisque « supplicasse ». etc. Habeo etiam, supplices libellos datos « a Venerabili Patre Domino Guil- « lelmo Dei gratia Viennensi Archiepiscopo Sa- « crae Theologiae professore, et aliis viginti « tribus Magistris in Theologia. Habeo demum lit- « teras triginta novem Baccalaureorum in Theolo- « gia, super hac re consulentium et rogantium ». Pollicitus erat Zornius, nihil se ex libellis Petri de Alva et Astorga transcripturum, quod « ad « veritatis lancem non » exigeret. Transcripsit sine dubio omnia; ad veritatis lancem exegit nihil.

CAPUT II.

In negotio Joannis de Montesono, nihil doctrinae Sancti Thomae derogatum. Imperita Petri Alliacensis censura. Aquinas Tractatum scripsit nunquam de concordantia dictorum suorum. Vindices Thomae inscite memorat Zornius. Germana ejusdem opera, perperam pauca numerat, ac impudentissime corrupta adserit.

« I. Ex eo tempore (pergit ille) Thomae scripta « in scholis publice coepta sunt perlegi et com- « mendari (ad negotium usque, quod anno 1387 « habuit Joannes de Montesono cum Academia Pa- « risiensi). Quae (Universitas) objecit Thomae tot « in fide errores, tot contrarietates, tot repugna- « tiones, etiam in materia ad fidem pertinente ». Nota legitur in margine: « Ante alios Petrus de « Alliaco in Libro contra Joannem de Montesono « contradictiones in Thoma apparentes collegit. Sed « ad istas repugnantias conciliandas testatur Joan- « nes Vitalis Doctor Parisiensis, Thomam ipsum « scripsisse librum Retractationum ». Dubium nullum, ad lancem veritatis haud curasse Petrum Zornium ea examinare, quae ex Petro de Alva colligebat. Thomae objecerit Academia Parisiensis « in « fide errores? » Magistros, qui contra Montesonum anno 1387, stylo novo 1388, die 14 Mensis Februarii apud Sanctum Mathurinum sententiam tulere, luculentissime testantes habeo: « Nos millesies « diximus . . . qualiter Sancti Thomae doctrinam in « dicta nostra condemnatione nequaquam repro- « bamus ». Quid? quod ipse Petrus de Alliaco, qui plus nimio calamum acuit, in Actione sua dicta Avenione in Consistorio num. 2, sic ait: « Prote- « stamur, quod contra honorem et reverentiam « Sancti Thomae de Aquino, aut doctrinae ipsius, « nihil omnino proponemus ». Dixerat etiam in Sermone 1. coram Papa Clemente, in ejus obedientia 7: « Quod nulla earum (thesium, quae « damnandae proponebantur contra Montesonum)

« ex dictis Sancti Thomae dogmatizanda sit, quamvis possem ostendere, nunc omitto ». Haec sunt inconcussa documenta, quibus non « varia » sed bona semper ac propitia pro meritis fortuna Thomae innititur.

II. Candido tamen fateor animo, minus aequum in Sanctum Doctorem praebere se Petrum Alliacensem in fusiore, quem edidit, hac de re Tractatu. Exempla « errorum Divi Thomae » capite 1, et exempla « contrarietatum etiam in materia ad fidem « pertinente » Capite 3, adducit ille. Judicem ego postulo aequissimum, qui sine gratia et odio sententiam ferat. « Primum exemplum errorum 1. P. Summae Q. 47, Artic. ult., in Resp. ult. arg. quod non « est possibile aliam terram esse quam istam, quia « omnis terra naturaliter ad hoc medium ferretur, u« bicumque esset ». Quae praecedunt verba Thomae, haec sunt: « mundus constat ex tota sua materia: » quibus innotescit, de uno illo Sanctum Doctorem loqui mundo, qui est. Hinc verba quae sequuntur, par est intelligi debere « secundum potentiam « mundi materialem » ut ait Sylvius, « et spectato « eo rerum cursu qui nunc est: non autem secun« dum potentiam Dei Creatoris, neque spectato illo « rerum cursu, quem ipse potest pro suo bene« placito dare ». Consule ibidem, quae aptissima Thomae documenta afferuntur. Jam primus error in auras abit. « Secundum exemplum infra, Quaest. « 50, Art. 4, et Quaest. 75, Art. ult., quod impos« sibile est duos Angelos esse ejusdem speciei ». Thesim innoxiam pro genio ingenioque vel tuentur vel rejiciunt Theologi ac Philosophi in Scholis. Nihil enim divinitus Ecclesiae Catholicae traditum est, quod Angelorum differentiam, qualis ea demum constituenda sit, clare detegat. « Tertium exemplum « infra, Quaest. 76, Art. 3, et 8, de unitate formae « substantialis in homine ». Judicium accipe Guillelmi Ochami in Dialogis, 1 P. Libro 2, Capite 24. « Dicunt quidam, quod damnatio » (praedictae theseos, similiumque, a Roberto de Kildwardbi Archiepiscopo Cantuariensi lata) « temeraria exi« stebat, eo quod veritates, ut dicunt, condemna« vit. Unde et quidam alius Archiepiscopus » (Corinthi, Guillelmus de Morbeka) « ipsum de dicta « damnatione acriter reprehendit . . . . Plures alii « ipsam (damnationem) fuisse temerariam putarunt. « Plures alii enim Parisienses Doctores et Scho« lares assertiones » damnatas (a Kildwardbio, et postea a Joanne Pekamo) « publice tenuerunt ».

« Primum exemplum contrarietatum in mate« ria fidei, 1 Sent., Dist. 11, Art. 9, quod Pater et « Filius possunt dici sicut duo Spiratores. In prima « vero parte Summae Quaest. 36, Art. ult., quod « sunt unus spirator, et non duo ». Nempe utrobique « duorum spiratorum » enunciatio sustinetur: etiam « duorum spiratorum » priore in loco, « minus proprie: an spiratoris unius » loco posteriore « melius » et salva substantivi hominis proprietate. Quid reprehensione dignum? « Secundum « exemplum, quia in 2 Sent., dist. 1, dicit, quod crea« tio instrumentaliter communicari potuit creaturae, « sustinens in hoc opinionem Magistri. In prima « vero parte Summae, Quaest. 45, Art. 5, dicit, « quod non ». Nimirum genus est controversiae, quod ad fidem non attinet. Opinionem Magistri Sententiarum, quam non rejicit Thomas Commentator, rejecit postea provectus aetate. Nodum in scirpo quaerit qui haec objectat. « Tertium exem« plum, quia in 3 Sent., Dist. 6, Quaest. 2, Art. 2, « dicit, quod prima opinio ibi posita a Magistro « non est haeretica, licet sit falsa: scilicet, quod « Filius Dei assumpsit hominem, ex humana car« ne et anima rationali constitutum . . : in tertia « vero parte Quaest. 2, Art. 5, in fine, dicit, quod « est haeretica, et condemnata in Concilio ». Opinabantur nonnulli apud Magistrum Sententiarum, Filium Dei adsumpsisse naturam humanam, non individuam solum, verum etiam aliquo modo subsistentem, minime vero personam; subsistentiam in homine a persona subtilius distinguentes. Opinionem passim insequitur Doctor Aquinas, tanquam « inintelligibilem, et impossibilem: » ab inurenda haereseos censura primo loco abstinuit: thesim notat loco altero, veluti « erroneam, et incidentem in « haeresim » Nestorii in Ephesino Concilio damnatam. In his antilogiam somnias, quae nulla est. « Quartum exemplum, quia in 4 Sent., Dist. 38, « Art. 4, ad 3, dicit quod potest Papa dispen« sare in voto (solemni) continentiae. Et 2-2, « Quaest. 88, Art. 2, dicit, quod non . . . Sed haec « secunda opinio videtur esse erronea in fide, cum « sit contra observantiam Ecclesiae, quae in tali « voto quandoque dispensavit », Animadverte, Thomam loco priore « alios » referre, qui « dicunt « probabilius » in voto continentiae et in voto religionis dispensari posse « si communis utilitas « totius Ecclesiae, aut unius Regni vel Provinciae « exposceret: » loco altero verba ejus esse moderatione plena « ideo aliter » inquientis videtur « dicendum ». Alterutram opinionem pro libito amplectuntur Theologi, ac tuentur: quaeve dispensationum exempla afferri solent, ad criticorum leges exacta, dubia sunt. Quis vero non admiretur, tam pauca in operibus Thomae post improbam perquisitionem ab Alliacensi inveniri potuisse, quae vellicarentur? Sane imprudens ille fuit, qui doctrinas innoxias, veluti errores traducere nimia confidentia voluit: illi vero insani, qui veteres calumnias toties profligatas instaurare nituntur. Hac de re egimus uberiore calamo in alia Dissertatione.

III. Sed alias plurimas in operibus Thomae prostare antilogias, indicat Zornius: « ad quas, inquit, « conciliandas, testatur Joannes Vitalis, Thomam « ipsum scripsisse librum Retractationum ». Ipse Petrus Alliacensis post superiora allata exempla, postremum « generale, profert: quod sumitur, in« quit, ex quodam Tractatu Sancti Thomae de « Concordia quorundam dictorum suorum inter se « discordantium, qui incipit: Pertransibunt plurimi, « et multiplex erit scientia; ubi multa diversa, quae « in doctrina sua continentur, corrigit, et exponit ». Zornium, qui criticum agit, compello, num ad veritatis lancem exegerit quod profert? Cur vero non animadverterit, opusculum istud, quod in Editione Romana 72, numeratur, minutis characteribus expressum fuisse? Cur synchronos supparesque Nomenclatores non adierit, Guillelmum de Tocco, Nicolaum Trivetum, Bernardum Guidonis, Bartholomaeum Logothetam, Petrum Rogerium, Sanctum Antoninum, qui nullam praedicti libelli mentionem ingerunt? An opponat Ptolomaeum Lucensem « item dicitur, inquientem, fecisse Tractatum de « Concordantia dictorum suorum ». Verba synchroni Auctoris agnosco, sed ex incerta fama scribentis. Leander Albertus testatur, simile opus elucubratum fuisse a Benedicto de Assignano, qui

anno 1550, ad plures abiit. Quidni laudato Scriptori opusculum istud, nomini Thomae suppositum, tribui debeat? Opus aliud ejusdem argumenti, quod vocat « magnum librum » profert Petrus de Alva et Astorga, ab « Hervaeo de Landa » (ut ait ille, « corrige vero et lege » de Cauda) compositum. Quid facilius, quam Thomae supponi potuisse Opusculum, quod ejus discipuli elucubrarunt? At « magnum librum » quem vocat Petrus ille, animadverte « unico folio » totum et integrum comprehendi, quod propriis vidit oculis Jacobus Echardus in Codicibus Mss. duobus, Victorino et Sorbonico. Quid vero demum? Thomae doctrinae detraxerint quidpiam hujusmodi opera ab ejus discipulis concinnata? « Non insto (verba sunt laudati Echardi in ejusdem Hervaei elogio) hinc « adversus Sancti Thomae doctrinam sequi nihil. « Quot apparentes Sacrae Scripturae ἀντιλογίας in « concordiam reducere studuerunt? Imo argumen- « tum est summae de aliquo Auctore existimationis, « cum omnia ejus verba expenduntur: et quae « variis locis ab eo dicta in speciem repugnare « videntur, plane consentire ostenduntur. De aucto- « ribus, quorum non est usus quotidianus, non « tanta est cura ». Ceterum « Retractationem » operum suorum aliquam fecisse Thomam, fatemur omnes: illam scilicet, non aliam, quae aliquibus paucis in locis prostat in « Theologica Summa » postremo veluti ejus testamento.

IV. Ad vindicias gradum facit Zornius, quas pro Aquinate adornavit « Vincentius Bandellus, non « ascripto proprio nomine. » Tum « Bandello tam- « quam parastatas adjungo (inquit) Joannem Ca- « preolum, Ægidium de Columna in Defensorio, « seu Correctorio Librorum Sancti Thomae contra « Guillelmi Lamarensis Thomae Mastygis corrupto- « rium, Diegum Dezam in Defensionibus adversus « loca aliquot, in quibus Nicolaus de Lira Thomae « adversatur, Natalem Alexandrum etc. » Quam inepta sunt, et chronico rerum ordini repugnantia, quae disserit Hamburgensis Auctor? Liceat docere ipsum, « Libellum de veritate conceptionis Glorio- « sae Virginis Mariae » a Vincentio Bandello, nomine proprio non adscripto, « anno 1475, » typis « Mediolani » mandatum fuisse apud « Christopho- « rum Waldarfer Ratisponensem. » Nomine ejus proprio adscripto, Libellus alter « De singulari pu- « ritate et praerogativa conceptionis Salvatoris no- « stri Jesu Christi, per Fratrem Vincentium de Ca- « stro novo » (nomen habes et patriam) prodiit « Bononiae anno 1481. Mortem Bandellus obiit anno 1506. Unde festivum sane, quod huic « parastatam, » socium, opitulatorem, auxiliarem, adjunxerit Zornius « Joannem Capreolum, » qui anno 1444 vita migraverat. Festivius etiam, eidem Bandello et Capreolo « parastatam » adjungi « Ægidium « de Columna » anno 1316 denatum. Genuinum Operis, quod huic tribuitur, titulum praefert Editio Veneta anno 1516. « Correctorium corruptorii « Fratris Thomae. » Titulum interpolatum editionis Coloniensis a Gualtero Strevesdorf anno 1644 curatae, exprimit Zornius. Cur vero Bandello parastatam adjungi Didacum Dezam, qui vindicias licet Aquinatis egerit, longe tamen diversum argumentum versavit? Operis ejus titulus est: « Defen- « sorium Doctoris Angelici Sancti Thomae Aqui- « natis contra invecta Matthiae Dorinck in Repli- « cationibus contra Paulum Burgensem super Bi- « blia. » Natalis demum Alexander postremus est, qui perperam Bandello adjungitur parastata.

V. Hactenus « de varia doctrinae a Thoma traditae « fortuna » apud Zornium: non variam, sed constantem fortunam ejus dixerim ego, secundam semper. « De genuinis Sancti Thomae scri- « ptis . . . . variam ejusdem fortunam, inquit, vi- « dere liceat. In principio tantum vera Thomae « Opuscula 7 erant numero: deinde saeculo a morte « Thomae secundo, idest circa annum 1350, usque « ad 22 augebantur: mox saeculo tertio ad nu- « merum 58, et denique saeculo quarto accessio « facta est Opusculorum 128, aut secundum alias « 170, ne dicam ex illo tempore magis magisque in « dies novas sub Thomae nomine merces obtru- « sas esse. » Petrum de Alva et Astorga transcribit ille: depravat etiam. Haec eadem namque profert ille de Thomae operibus generatim, sive majora, sive minora intelligas, quae vulgo « Opuscula » dicuntur: tum rationem aliam de hisce « Opusculis » ineundam proponit. Verba ejus accipe in Nodo indissolubili. « Operae (non Opuscula) Sancti « Thomae, quae ab initio tantum erant 7, admissa « ut legitima, saeculo secundo creverunt usque ad « 20, et saeculo tertio ascenderunt usque ad 58, « et modo circumferuntur 128, vel secundum a- « liam suppositionem 170. Opuscula item parva, « ubi initio tantum erant tria, creverunt usque ad « septuaginta tria. » Haec effutire potuit Petrus ille, probare nunquam: ejusdemque adserta ad veritatis lancem minime exegit Zornius. Nostratium Dissertationes uberrimae prostant: quo etiam de argumento a me actum hisce in Dissertationibus. Quam egregie vero Zornius subducat rationes suas admonendum est. Nempe « saeculum a morte Tho- « mae secundum » desinit « circa annum » 1350. Ad superos evolavit Doctor Angelicus anno 1274: unde colligo ego, ad annum 1350, nonnisi medium primum saeculum post mortem ejus effluxisse.

« Tanto malo mederi voluit Pius V Pontifex: « ejus enim jussu, a Patribus Praedicatoribus Tho- « mae Opera junctim sunt edita, eo quidem or- « dine et consilio, ut quae genuina essent, ma- « joribus litteris et typis exscriberentur; falsa et « suspecta minoribus. » Ad genuina discernenda ac suspecta, non opera quaeque Thomae, sed « O- « puscula » tantum, tota pertinet haec Romanorum editorum cura. Non ex fonte hauriebat aquam Zornius, sed infecto ex rivulo. « Constat hanc i- « psam editionem plerisque Scriptoribus Pontificiis « exigui ponderis videri . . . Joannes Ludovicus « Schonlebenius Tomo III, de Virginis conceptione, « ludi operam ait ab illis, qui vera a falsis, ge- « nuina a subdititiis distinguere allaborent . . . . « Caelestinus Sfondratus in Innocentia vindicata « toties regerit, vitiata et corrupta esse Thomae « scripta. » Vitia typographica passim occurrere in Romana editione Pii V, inficiatur nemo. Hujusmodi prelii errantis labes detergere praesertim in « Commentario Sententiarum, » in « Catena Au- « rea, » in « Summa Theologica, » in « Opusculis » curarunt Franciscus Garzias anno 1578, Cosmas Morelles anno 1612. Gregorius Donatus anno 1619, tum Lovanienses et Duacenses Theologi, Petrus Pellican anno 1656, Joannes Nicolajus anno 1657 et 1660, Editores Patavini anno 1698. His addo Thomam Madalenam anno 1719. Quod si Romanam istam editionem maculatam dixeris, vitiis in-

terpolatricis manus, quae sententias mutaverit, aut alienas invexerit, calumniam instauras toties protritam. Hujusmodi vitiorum exempla adduci solent ex capite 5 ad Romanos Lectione 5, et Capite 5 ad Galatas, Lectione 6, et Opusculo de Salutatione Angelica, et 1 Sent., Dist. 44, Quaest. unica, Art. 3, ad 3; et 3, Dist. 3, Quaest. 1, Art. 1, Quaest. 2; et 3 P., Quaest. 27, Art. 4. Satis Petro Zornio fuit admonuisse, « vitiata et corrupta » dici Thomae scripta. Indicata loca ad trutinam ego redegi omnia, vetusta edita exempla lustravi, manuscriptos, qui inveniri potuerunt, perlegi codices, textus antecedentes contuli et consequentes: eademque deprehendi variata nunquam, nec intrusa, nec mutilata. Dissertationes nostras consule. Adeo ne vero laboriosum opus fuerit, « opera genuina » Thomae discernere « a subdititiis ?» Praesidia praesto sunt omnia, quae ad similis argumenti examen requiruntur. Peculiaris Thomae stylus, dictio, methodus, doctrina, doctrinae consonantia, totidem sunt canones, qui lucem afferunt ad hujusmodi opera discernenda. Synchroni et suppares adsunt Nomenclatores plures, qui diligentissimos operum ejus indices texuerunt. Hinc « audiendi non sunt » (Oudini verbis « utor Capite 13) Scriptores recentes, qui Sancto « Thomae Aquinati scripta ab antiquis collata au- « ferunt ex proprio capite, absque rationibus idoneis « aut demonstrativis, uti nostro ipso saeculo a « nonnullis factum est. » Intellige Schoniebenium, Petrum de Alva et Astorga, Launoium, ipsum Casimirum Oudinum, aliosque, passim praeviis nostris in Dissertationibus reprehensos et exagitatos.

CAPUT III.

Rectissime Thomas contra Pelagianos aliosque Heterodoxos cum Ecclesia Catholica sensit. Calumnia est, ipsum docuisse, hominem in negotio conversionis passive se habere. Vindiciae Joannis Duns Scoti.

« I. Inter tot rerum vicissitudines (coepto per- « git Zornius) tandem fama atque auctoritas Sancti « Thomae se exeruit. Scotus famae surgenti invi- « dere sustinuit. Audiamus, quae hanc in rem « observavit celeberrimus Buddaeus in Commenta- « rio Historico-Theologico de Pelagianismo in Ec- « clesia Romana per Bullam Antiquesnellianam « triumphante. » Thomam scilicet a Pelagianis commentis alienissimum ostendit, his adhaerentem Scotum. Vicissitudines te narrasse putas fortunae Thomae: quae imo una semper constantissima fuit uti apud amicos et benevolos, ita contra aemulos aliquos, et hostes. Mirum vero, « inter tot rerum « vicissitudines » obtrudi Scotum, veluti invidentem Thomae! Rectus chronicus ordo exposcebat, ut post censuras a Stephano Tempier latas, et ante negotium Joannis de Montesono, ageretur de Joanne Duns Scoto, cujus a Thomistica differens, jam anno 1320, schola vigebat, dicta « Scotistarum, » ut Pagius ostendit ad annum M.C.XC. n. 10. Nolim ego Scoti Sancto Thomae adversantis consilium penitus perquirere et scrutari: illud vero certum, dissidium omne in opinionibus aut philosophicis aut theologicis, quae minime ad fidem pertinent, propugnatis ab Aquinate sistere.

Buddaeum, a Zornio vocatum, audiamus. « Ex- « titit Thomas de Aquino, vir magno et excellenti « ingenio praeditus, qui veriora rectioraque perspe- « xit; et Augustini vestigiis insistendo, Pelagianismo « torrentis instar orbem inundaturo, se opposuit. « Virum hunc non in hoc modo, sed in aliis quo- « que doctrinae caelestis capitibus veritatem co- « gnitam et perspectam habuisse, adeoque longe « rectius sentire quam hodie Romana Ecclesia « sentit, jampridem docuit Joannes Georgius Dor- « schaeus in Libro, quo Thomam de Aquino con- « fessorem veritatis evangelicae exhibuit Sectione « 8 Cap. 3. « His verba sua adjicit Zornius: » juvit « Buddaeum, » inquiens, « producto in medium « uno alterove testimonio declarare, quae de vi- « ribus liberi arbitrii, deque necessitate et efficacia « gratiae mens ejus fuerit: » ipseque Zornius thesim illam addit, quae « hominem » enunciat « in « negotio conversionis passive saltem, ut Theologi « loqui solent, se habere. » Pro meritis Aquinas celebratur vir magno et excellenti ingenio praeditus. Elogium ejus Erasmus gratia nulla in ipsum ductus, his verbis texuerat in Annotationibus ad Caput 1 Epistolae ad Romanos: « Meo quidem « animo nullus est recentium Theologorum, cui « par sit diligentia (sicut Thomae) cui sanius « ingenium, cui solidior eruditio: planeque dignus « erat, cui linguarum quoque peritia, reliquaque « bonarum litterarum supellex contingeret, qui iis « quae per eam tempestatem dabantur, tam dextre « sit usus. » Augustini vestigiis insistentem ipsum, Opera ejus palam faciunt: ac Pelagianismo adversa tradidisse documenta, res est compertissima. Sed Aquinatem nostrum « longe rectius » in eo, quod ad gratiae divinae auxilia pertinet, sensisse dogmate, « quam hodie Romana Ecclesia sentit, » commentum est Heterodoxorum audacissimum et insanum. Rectissimum ille in ea fidei Catholicae parte sensum habuit, propterea quod egregie expressit docuitque quod olim, quod hodie, quod semper eadem tenuit Ecclesia Romana. Liberum arbitrium, sicut ipsa docet, tuetur Thomas ac illustrat, post Adae culpam intactum sane, sed attenuatum, immune tamen a necessitate et coactione. Gratiae divinae auxilia, sicut Romana Ecclesia sentit, necessaria docet ad opus quodcumque salutare, ad poenitentiam, ad dilectionem Dei, ad conversionem, ad omnem quae justificationem praecedit dispositionem, ad meritum. Gratiam efficacem agnoscit, sufficientem distinguit, qua possumus praecepta servare: quod utrumque dogma ab Ecclesia Romana accepit. Haec anathemate perculit efficaciae illius modos, qui postea invecti sunt, Lutheranos, Calvinianos, Jansenianos, ac etiam praedamnaverat Thomas, arbitrii scilicet libertati inimicos. Modos alios efficaciae, qui salva liberi arbitrii potestate dissentiendi propugnantur in Scholis, eadem permittit Romana Ecclesia: modumque suum exponit Aquinas, quem Doctissimi Viri amplectuntur, ac Romani Pontifices commendant.

II. Nihil ergo juvit Buddaeum, nihil Zornium, praedicta indicare exempla, ut Thomam cum Romana Ecclesia committerent. Dorschaei, quem laudant, vanissimos conatos in eodem pertractando argumento jam olim compresserat Thomas Leonardi, qui singulare contra Doctorem Lutheranum edidit opus Bruxelli anno 1661. Diligentiore liceat examine thesim expendere, quam Thomae Aquinati attribuit Zornius. Putat ille docuisse Praeceptorem Angelicum « hominem in negotio conversionis pas-

sive se habere. Inscitia et insania est putidissima. » Inquirit ille 1-2, Q. 113, Art. 3, « utrum ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii? » Responsum accipe. « Dicendum, quod justificatio impii fit Deo movente hominem ad justitiam: ipse enim est qui justificat impium, ut dicitur Rom. 3. Deus autem movet omnia secundum modum uniuscujusque: sicut in naturalibus videmus, quod aliter moventur ab ipso gravia, et aliter levia (Philosophiae Aristotelicae exempla aequo patiaris animo), propter diversam naturam utriusque. Unde et hominem ad justitiam movet secundum conditionem humanae naturae. Homo autem secundum propriam naturam habet quod sit liberi arbitrii; et ideo in eo qui habet usum liberi arbitrii, non fit motio a Deo ad justitiam, absque motu liberi arbitrii. Sed ita infundit donum gratiae justificantis, quod etiam simul cum hoc movet liberum arbitrium ad donum gratiae acceptandum in his qui sunt hujus motionis capaces. » Motum istum et actum liberi arbitrii magis ut explanet, inquirit Art. 4, « utrum ad justificationem impii requiratur motus fidei? Dicendum (inquit) quod sicut dictum est (art. praec. 3), motus liberi arbitrii requiritur ad justificationem impii, secundum quod mens hominis movetur a Deo. Deus autem movet animam hominis convertendo eam ad seipsum, ut dicitur in Psal. 84 (vers. 7), secundum aliam litteram (apud Augustinum, et antiqua Psalteria): Deus tu convertens vivificabis nos. Et ideo ad justificationem impii requiritur motus mentis, quo convertitur in Deum. Prima autem conversio in Deum fit per fidem, secundum illud ad Hebraeos 2: « Accedentem ad Deum oportet credere quia est. » Et ideo motus fidei requiritur ad justificationem impii. » Heic non sistit doctrina Thomae. Rem splendidius declarat. Art. 5. inquirens, « utrum ad justificationem impii requiratur motus liberi arbitrii in peccatum? » Nihil haesitans ajentem sententiam profert: « Dicendum, inquiens, quod justificatio impii est quidam motus, quo humana mens movetur a Deo a statu peccati in statum justitiae. Oportet igitur quod humana mens se habeat ad utrumque extremorum secundum motum liberi arbitrii, sicut se habet corpus localiter motum ab aliquo movente, ad duos terminos motus. Manifestum est autem in motu locali corporum, quod corpus motum recedit a termino a quo, et accedit ad terminum ad quem. Unde oportet quod mens humana, dum justificatur, per motum liberi arbitrii recedat a peccato, et accedat ad justitiam. Recessus autem et accessus in motu liberi arbitrii accipitur secundum detestationem et desiderium. Dicit enim Augustinus (Tract. 46 in Jo. num. 8), exponens illud, Mercenarius autem fugit: Affectiones nostrae motus animorum sunt. Laetitia, animi diffusio . . . timor, animi fuga est . . . Progrederis animo, cum appetis: fugis animo, cum metuis. Oportet igitur quod in justificatione impii sit motus liberi arbitrii duplex: unus, quo per desiderium tendat in Dei justitiam; et alius, quo detestetur peccatum. » Utrumque vero actum una caritatis virtus exercet: « quoniam ad eamdem virtutem pertinet prosequi unum oppositorum et refugere aliud (ut ait ipse Thomas ad 1). Et ideo sicut ad caritatem pertinet diligere Deum, ita etiam detestari peccata, per quae anima separatur a Deo. » Disertissime Thomas docet, in impii conversione et justificatione motum requiri et actum liberi arbitrii, liberam fidem in Deum, liberam Dei dilectionem, liberam detestationem peccati. Quae cum ita splendida sint, caecutierit Zornius oportet, imo deliraverit sectae praejudiciis occupatus, thesim Thomae tribuens, quae « hominem » enunciat « in negotio conversionis passive se habere. »

III. Recte sentienti Thomae in eo dogmate, quod gratiae divinae necessitatem spectat ad actus exercendos salutares, veluti adversantem inducit Scotum: « Joannes Duns Scotus, inquiens, fuit ut in aliis, ita hac quoque in re, ab eo dissentiens... Docuisse nimirum Scotum nonnulli observant (vide Chemnitium, Loc. Theolog., Loco de Libero arbitrio Cap. 8), homines, sine gratia, naturae viribus posse exercere opera moraliter bona, quibus de congruo mereantur gratiam gratum facientem: addita ratione, nisi ponatur meritum congrui, non posse Deum defendi ab acceptione personarum. Quo ipso a Pelagiana haeresi non procul se abesse Doctor subtilissimus satis testatus est. » Quis unquam excogitasset, haec in « Programma suum intrudi a Zornio potuisse, « variam Thomae fortunam in Scholis Pontificiorum, praesertim Gallorum enarranti? Quae veluti Scoti verba ex Chemnitio afferuntur, locum indicant in 4 Sent., Dist. 14, Qu. 2, ubi sic ait Doctor subtilis. « Peccator . . . potest ex naturalibus cum communi influentia considerare peccatum commissum ut offensivum Dei et contra legem divinam, et ut aversivum a Deo, et ut impeditivum praemii, et ut inductivum supplicii . . . . Et potest voluntas ipsum sub aliqua illarum rationum . . . . detestari .... Potest etiam ista detestatio esse totaliter circumstantiata circumstantiis moralibus debitis . . . . Iste autem motus dicitur attritio, et est dispositio, sive meritum de congruo ad deletionem peccati mortalis . . . . Si est attritio perfecte circumstantiata in genere moris, videtur omnino dispositio sufficiens ad justitiam, in termino illius attritionis acquirendam . . . . Vel enim oportet dicere quod justificetur peccator sine omni dispositione sufficienti de congruo ex parte ejus; et per consequens difficile est salvare, quod apud Deum non sit acceptio personarum. » Animadverte, minime fidum fuisse Chemnitii calamum in decerpendo Scoti textu, ipsumque de suo addidisse verba illa, « sine gratia, » et illa, « non potest Deus defendi. » Scotum suum pro virili nobiles ejus discipuli vindicarunt: satisque memorare mihi fuerit Vegam, Delfinum, Faventinum, et Antonium Hiquaeum in latiore ejus loci commentario. Admonent omnes, « viribus naturalibus » addidisse subtilem Doctorem praesidium « influentiae communis; » et hanc « influentiam » Dei ideo « communem » dictam, quod « secundum legem ordinariam divinae sapientiae datur juxta exigentiam causae, et operis, et motivi: » adeoque demum auxilia gratiae divinae non excludi. Textus afferunt quamplures, qui mentem Scoti patefaciunt, Pelagianis commentis omnino adversam. Haec ne intellexerit Zornius?

CAPUT IV.

De Schola Nominalium, quos a Thomistis male habitos ait Zornius. Joannem Wesselum confundit cum Joanne de Wessalia: cujus errorum proscriptio justa ostenditur. Verae ac solidae Aquinatis laudes. Dicteria Zornii in EcclesiamRomanam. Iniqua Jansenistarum comparatio cum Dominicanis.

I. A Scoto transilit ille ad Nominales: « quorum « doctrinam, ait, ipsis Auctoribus collegio et « facultate Parisiensi ejectis, publice proponi ve- « tuerunt » Thomistae. Tum ex Baluzio, Libro IV Miscellaneorum: « Defensionem Nominalium refert, « Ludovico XI (anno 1473) oblatam, qui po- « stulantibus Thomistis, Okami et Nominalium li- « bros e scholis eliminandos edixerat. Ignoscant mihi, si vagari cogor, vagantem ut insequar Petrum Zornium. Ignarum se praebet adversae fortunae quam passus est Guillelmus Okamus, qui post Roscellinum Compendiensem, Nominalium scolam erexit. « Vir quidem acris ingenii erat (mi- « nime suspectum Wadingi testimonium accipe in « Bibliotheca), sed minime sobrii: plus enim vo- « lebat sapere quam oportebat; nec timuit in cae- « lum os suum ponere, et sacram deprimere Pon- « tificiam, nimiumque extollere Imperatoriam di- « gnitatem. Insipienti zelo et nimis ardenti defen- « dere volens Franciscanae paupertatis excellen- « tiam, timens incidere in manus Joannis XXII, « valde contrarii Minorum sententiae, fugit cum « Michaele Caesenate ad Ludovicum Bavarum, qui « tunc Caesarem agebat: scripsitque intemperanter « nimis contra Joannem. » Patebat attamen post ejus obitum schola Nominalium: qui nedum Thomistas, sed etiam Scoti asseclas aliosque scolasticos nacti sunt adversarios. Plus vero faventes Okamo, et Joannis XXII memoriae iniquiores fuisse Auctores articulorum, qui anno 1473 oblati fuerunt Regi Christianissimo Ludovico XI, sine partium studio adnotavit Natalis Alexander in Historia Eccles. Saeculi XIII, Capite 5, Art. 3. Nominalium historiam molli et propenso calamo narrat Jacobus Bruckerus in Historia critica Philosophiae, Tomo III, Periodo 2, Parte 2, Cap. 3, Sectione 3, § 28. Cur non vero, cum « Melanchton, » ut ipse ait « Lutherus, aliique Nominalibus addicti essent? » At ipse demum testis est Tomo IV, Periodo 3, Parte 1, Libro 2, Capite 2, § 9: « Hanc denique sectam « si non totam expiravisse, certe ad incitas reda- « ctam, monumentum non amplius inter Scholasti- « cos recentiores mereri.

II. « Eadem ferme fata (inquit Zornius) ha- « buit Joannes Wesselus Hermanni, qui et Basilius, « cognomine Gransfortius, gente Friso. Is enim, « cum soli Scripturae fidem omnem haberi vellet, « neglecta Thomae, quem in disputando saepius « flocci fecerat, auctoritate, ignis periculum adiit, « donec apud Gerardum Eltenium et Jacobum « Sprengerum ex Ordine Praedicatorum Inquisi- « tores, errores ejuraret, veniamque impetrasset ». Ad annum 1479 negotium spectat: quo Moguntiae typis excusa prodierunt « Paradoxa D. Joannis de « Wesalia, sacrarum litterarum Doctoris, ac con- « cionatoris Wormatiensis, cum Examine Magistrali « ejusdem Joannis de Wesalia. » Novis typis impressa leguntur apud Orthavinum Gratium in « Fasciculo Rerum expetendarum », Coloniae anno 1535, et Londini anno 1690, et apud Dargentraeum anno 1729, in Collectione Judiciorum de Novis erroribus. Animadverte, in his omnibus editionibus « Joannem de Wesalia » vocari: quem « a Joanne « Wesselo Hermanni, » alias « Basilio Gransfortio » distinguendum jubet Guillelmus Cave in editione Coloniensi Allobrogum 1720, et Anonymus in Notis ad novissimam editionem. Quid hocce de negotio senserit ipse Gratius, ex ejus epistola profero « ad Lectorem Apologetica », quae in calce Londinensis editionis prostat. « Quid tandem de Joanne « Wesaliensi Theologo dicemus? Humana certe « creatura, et inveteratus silicernius. Itaque quae « putidas ille protulit vomicas, condemnatae sunt. « Geronticos enim in omnibus loquitur, senecionem « sese delirum, ac vetulum indicans insensatum. « Cujus etiam verba, germanice ab eodem prolata, « si justa lance ponderabimus, temerarium fuisse « hominem, nemo non cognoscet. Quapropter in « sempiternum illorum dedecus, et in bonorum « omnium aedificationem, convictae et condemnatae « eorum haereses in medium proferuntur ». Quaenam fuerint haereses istae, profert Guillelmus Cave: « E scriptis illius, inquiens, excerpti errores in « medium sunt prolati, de Regula fidei: nihil enim « credendum esse voluit, quod in sacra Scriptura « non habeatur. De Sacramento Eucharistiae: in « quo substantiam panis non manere credidit. De « indulgentiis: quas parum approbavit. De Concilii « generalis auctoritate: quam fallibilem esse docuit. « De processione Spiritus Sancti: quam Filio aeque « ac Patri deberi negavit. Deque aliis Theologiae « placitis quamplurimis. Hosce (pergit Cave) pri- « mum tuebatur Wesselus (Wesalius): cum vero « ignem ab Inquisitoribus intentari sentiret, ad « palinodiam descendit. Maxime id displicuit Theo- « logis magni nominis quibusdam Academicis: » qui nempe plus justo Wesalio favebant. An haec inter varia Theologorum placita, quae utrinque pro libito sustinentur, numeraverit Zornius?

III. « Thomae adversariis aliquandiu oppressis « (verba ejus sunt) vel in ordinem saltem coa- « ctis, idem Doctor Angelicus et irrefragabilis ad « θεοπευςιας evectus est culmen ». Tum refert ille miracula, visiones, revelationes, quae ad approbationem doctrinae Sancti Thomae spectant: itemque Romanorum Pontificum elogia in Bullis, Ordinum leges et constitutiones, ac Salmanticensis Academiae jusjurandum pro tutanda Thomae auctoritate propositum et emissum. Cum homine Heterodoxo non egerim ego, ut piis quae narrantur historiis fidem conciliem, ac elogia vindicem Romanorum Pontificum. Uberrimi hac de re prodierunt Tractatus. Egregie spartam hanc ornavit Joannes a S. Thoma in Tractatu « De approbatione et auctoritate Do- « ctrinae Angelicae Divi Thomae, » qui Tomo I. Theologiae praemissus prostat, ac seorsim etiam prodiit Augustae Ubiorum, typis Joannis Busaei anno 1658. Neque tamen sodales ac discipuli somniarunt unquam, « ad culmen θεοπευςιας eve- « ctum fuisse » Magistrum suum. Laudati Joannis a S. Thoma sententia est: Disp. 1, Art. 3: « Dico « tertio »: Doctores catholicos, « qui sine irreve- « rentia vel contemptu, sed ex alio motivo Divi « Thomae doctrinam deserunt, et aliam sequuntur « etiam oppositam, nullam censuram mereri: sed « unumquemque in sensu suo posse abundare.

sicut Scotus in multis Divi Thomae doctrinam impugnavit, sed hoc cum magna modestia et nulla irreverentia, sola disputatione, non aliis verbis agens. » Haec Zornius ignorabat, aut dissimulavit certe ad invidiam conflandam.

IV. Quorsum vero haec omnia ? Quaeretis, amici optimi, (inquit) quid utilitatis ex « hoc Programmate ,ad vos queat redundare ? Nimirum, cum constet ex Petri de Alva et Astorga libro, miraculis, visionibus et revelationibus pro Sancto Thoma allatis nullam fidem haberi a Franciscanis . . . non indignari nobis posse quemquam, si Scriptoribus Pontificiis miracula, visiones et revelationes in medium adducentibus nullam fidem posthac praebuerimus. Quam fluxa, dubiaque et ambigua sint Pontificum edicta, Bullae, Brevia et privilegia, ex iis magno numero apud Alvam utrinque citatis, affatim apparere credimus . . . Sed mittamus Petri de Alva et Astorga librum: varium enim ejusdem usum esse videmus». Quis unquam credidisset, hunc denique finem « Programmati » imponendum fore, « de Varia fortuna S. Thomae Aquinatis in Scholis Pontificiorum? » Fatetur Zornius, « varium » libri Petri de Alva et Astorga « usum esse; » noveratque ex Jo. Andrea Schmidio, Scriptorem istum « studio partium infectum » opuscula elucubrasse in S. Thomam. Quis ergo non miretur, unam ejusdem Petri de Alva et Astorga auctoritatem afferri ad elevandam miraculorum fidem, et visionum ac revelationum, quae pro Sancto Thoma adducuntur? Subit etiam miratio, Romanorum Pontificum diplomata traduci veluti « fluxa et ambigua » ob ea « quae magno numero apud Alvam utrinque citantur. » Pollicitus erat Zornius, non admissurum se Petri de Alva et Astorga adserta, nisi prius « ad veritatis lancem exigenda. » At unum, ut video, Petrum illum transcripsit, instituto nullo examine, neque oppositis vindiciis indicatis, quas expenderit, pro Thoma Aquinate. Fac vero, miraculum aliquod, aut aliud quidpiam pro Thoma allegatum validis argumentis dubium fecisse Petrum de Alva et Astorga: an inde consequitur, Heterodoxis hominibus non indignandum, « si Scriptoribus Pontificiis miracula, visiones et revelationes in medium adducentibus nullam fidem praebeant ? » Mira et insana Zornii Lutherani Dialectica ! Nihil ergo anceps dixerim ego, « nihil utilitatis » ex ejus « Programmate », sive ad Heterodoxos, sive ad Catholicos, qui doctrinae Aquinatis minus favent, redundare posse. »

V. Patellae denique suae operculum imponit Zornius: « Jam observemus, inquiens, quo tendant Romani Pontificis in componendis definiendisque litibus consilia. Scilicet, cum Jansenii sectatores indignis modis ubique exagitentur a Romano Pontifice: Dominicanis vero eadem docentibus, nam utrique, tum Jansenistae, tum Thomistae, Augustinum sequuntur ducem, liceat esse salvis; Romanus Pontifex eo vela dare creditur, quocumque rerum secundarum status in hoc vel illo Monachorum ordine spiraverit. Adeo, inquit Schmidius in Histor. Bullar., ludit aula Romana dogmatibus sacris, eaque secundum utilitatem suam dimetitur ». Delirae mentis haec sunt commenta. Non ludit dogmatibus sacris Ecclesia Romana. Dogmata fidei discernit a Theologicis Doctorum opinionibus: eaque credenda proponit, ac illibata ut custodiantur invigilat: ac istas pro libito tradendas tuendasque permittit, utpote divina revelatione, quam Sacra Biblia ac genuinae traditiones complectuntur, minime detectas. His innixa inconcussis regulis, dissona quae producuntur, et a quocumque procudantur, ferit anathemate dogmata, superseminata zizania evellens, bonumque triticum servans. Jansenianas theses reprobat, quas novit sacrae Scripturae ac omnium saeculorum Patrum consensui ex diametro repugnantes: sinit vero, ut in Catholicorum scholis placita Theologica tradantur, quae divinae gratiae oeconomiam et efficaciam ita exponunt, ut salva sint divinae fidei dogmata de gratiae necessitate ad salutares omnes actus, deque libertate arbitrii. « Jansenistae, inquis, et Dominicani eadem docent. » Neque Jansenii, neque Thomae Aquinatis, neque Dominicanorum opera salutaverit, qui sic effutiat. « Utrique, reponis, tum Jansenistae, tum Thomistae, Augustinum sequuntur ducem. » Par esset argumentum ejus, qui Lutheranos et Calvinistas et Catholicos eadem sentire contenderet propterea quod ex eisdem sacris Scripturis omnes, genuina fidei dogmata isti, errores et haereses illi depromant. Satis vero hactenus egisse contra Zornium ineptientem et delirantem.

CAPUT V.

Adami Tribbechovii, Heterodoxi Saxo-Gothani, deliria. Inficeta ejusdem censura in eas voces Seraph, Seraphim et Seraphin, itemque Cherub, Cherubim et Cherubin.

I. Deliria et commenta, quae a Petro Zornio Heterodoxo cusa et vulgata refutavimus plura, passim etiam occurrunt apud hujusce furfuris homines, pro data quaelibet occasione bilem effundentes in Clarissimos Viros, quos « Doctores scholasticos » vocant. Centies inconcussis argumentis tametsi protrita fuerint a nostratibus, centies nihilominus ab illis refricantur, auritoque gregi proponuntur veluti indubia: ac veteribus immo commentis nova semper adjiciuntur. Ita se gerentem video « Adamum Tribbechovium, qui Theologus primarius in Ducatu Saxo-Gothano » dicitur, in « libro singulari », quem edidit, « de Doctoribus scholasticis etc. » Secunda utor editione, quae Jenae anno 1719 curata est.

Ad sanctissimum Aquinatem pertinent quae scripta leguntur Capite 5: « Simul ac vero e medio Thomas excessit . . . vocata in examen ejus scripta, nec obstante Pontificia (ut vocant) canonizatione, multa ex iis haereseos postulata, proscriptaque fuerunt. Videri de his poterit Henricus de Erphordia, qui et diploma Stephani Parisiensis Episcopi de anno 1324 recenset, provocantis ad 1300 suffragia, et Praedecessorum suorum Episcoporum auctoritatem, Thomae doctrinam convellentium. Extat praeterea Catalogus errorum Thomae, ut et Lombardi, a Parisiensibus condemnatorum, adjunctus editioni Lombardi, quam Jacobus Almainus Doctor Parisiensis luci commisit. » Tot scilicet putidissima sphalmata, quot verba.

1. « Vocata, inquis, in examen scripta » Aquinatis, ac « multa ex iis haereseos postulata, proscriptaque fuisse. » Mendacia tria paucis hisce efferuntur verbis: neque enim scriptorum Thomae

peculiare examen institutum unquam fuit: neque ex iis haereseos postulata sive multa sive pauca: neque tandem eorumdem lata proscriptio. 2. Haec attamen intentata narras, « non obstante Pontificia, « ut vocant, canonizatione, de anno 1324. » Immo post sacram Aquinatis apotheosim, quam Joannes XXII. die 18 Julii anno 1323, decrevit, integritati doctrinae ejus consulens Stephanus de Bourretto Episcopus Parisiensis, litteris Gentiliaci datis « anno « 1324 » (stylo novo 1325). « die Jovis ante « sacros cineres. » idest die 14 Februarii; pro « comperto » habet: « dictum Confessorem Beatum, « et Doctorem egregium (Thomam) nihil sen- « sisse, docuisse, seu scripsisse, quod scientiae, « fidei, vel bonis moribus adversetur: » ac praeterea quorumdam « articulorum condemnationem, « et excommunicationis sententiam (a Stephano « Tempier Praedecessore anno 1277, latas) in « quantum tangunt vel tangere asseruntur sanam « doctrinam sancti Thomae, ex certa scientia to- « taliter annullat. » 3. Hinc patet inscitia Tribbechovii, qui Parisienses Episcopos duos, ac litteras eorum diversas, ac distincta tempora imperitissime confundit. Neque tamen putes, Parisiensem Ecclesiam regente Stephano Tempier, Thomae scripta haereseos postulata fuisse, eademque proscripta. Proscriptos equidem novemdecim supra ducentos articulos complectuntur ejusdem Antistitis epistolae: simulque errantes auctores indicant, sciolos ac impudentes quosdam studentes in artibus, « propriae « facultatis limites excedentes, » quos inter Aquinatem numerare insania foret. Consule, quae Capite 1 contra Zornium disseruimus.

4. Inter eos damnatos articulos plurimi sunt, aut certe vani et insani, aut execrabiles et erronei, ac haeretici: quos docuit nunquam S. Thomas, immo suis in operibus data opera profligavit. Sunt etiam theses aliquae paucissimae, ut summum quatuor vel quinque, quas verborum cortice tenus in Operibus Thomae prostare, negat nemo: ipso etiam sensu, nedum verbis, putant aliqui. At satis, absque dubio, utrisque factum suis in litteris a Stephano de Bourretto, qui articulorum condemnationem irritam nullamque habuit, « inquantum « tangit vel tangere asseritur sanam doctrinam « Sancti Thomae. » Adeo nempe Aquinatis dogmata, sive Philosophica, sive ad Theologiam pertinentia, integra pronunciantur et ab errore aliena, ut si qui inter articulos a Stephano Tempier damnatos, reperirentur, quos ipse Thomas propugnaverit, non ipsi erroris damnandi sint, sed lata censura tollenda. Hac de re nos uberius egimus in nostris Dissertationibus 15 et 16. 5. Jamvero insanum illud exsufflatur commentum « de Stephano « Parisiensi Episcopo, » qui « de anno 1324 (1325) « provocaverit ad 1300 suffragia, et Praedecesso- « rum suorum Episcoporum auctoritatem, Thomae « doctrinam convellentium. » Ecclesiam Parisiensem anno 1324 regebat Stephanus de Bourretto, qui Thomae doctrinam minime convulsit; sed ipsum « nihil sensisse, docuisse, vel scripsisse » coram palamque pronunciavit, « quod scientiae fidei vel « bonis moribus adversaretur. » Quinam sunt illi « Praedecessores Episcopi, » qui « Thomae doctri- « nam convulsisse » dicuntur? Ubinam prostant, aut edita, aut manu exarata, illa 1300 « suffragia » contra Aquinatem, ad quae « provocaverit » Parisiensis Antistes? Somnia sua venditat Tribbechovius. 6. Testem advocat « Henricum de Erphordia. » At unus est, qui hoc aevo floruerit, « Henricus « de Hervordia, » civitate Imperiali Dioeceseos Mindensis in Comitatu Ravensburgensi. Trithemium sequutus, qui vocat ipsum « Henricum de Erfor- « dia, » Turingiae civitate. In errorem Tribbechovius incidit, aliis etiam Nomenclatoribus communem. Ordinis Praedicatorum alumnus fuit, qui « Chronicon » elucubravit « ab orbe condito ad « annum Domini 1355. Ejus calamo putida excidisse commenta, quae profert Heterodoxus homo, credat nemo

7. Pari demum inscitia et audacia « catalogum » recenset « errorum Thomae, ut et Lombardi, a « Parisiensibus condemnatorum, adjunctum editioni « ejusdem Lombardi. » Prostat nimirum catalogus nonnullarum Thesium, quas a Magistro Sententiarum adsertas communis Doctorum sensus reprobat: quampluriun articulorum, quos Parisiensis et Oxoniensis Facultates damnarunt, catalogi prostant: errorum index, in quos inciderit Thomas, quosve praedictae sacrae Facultates proscripserint, nullus extat. 8. Praeterire non licet ejusdem Tribbechovii verba, « quae eodem quinto Capite habetur: « Franciscus de « Mara Franciscanus, Parisiensis Doctor, edidit li- « brum anno 1288, quem Reprehensorium Tho- « mae inscripsit. » Egregie. « Guillelmus » de la Mare pro sua auctoritate nomen indidit « Fran- « cisci: » Itemque « Professorem et Doctorem « Oxoniensem » creat « Parisiensem Doctorem: » ac opus, quod auctor inscripserat « Correctorium « Fratris Thomae, » inscriptum prefert « Reprehen- « sorium: » atque demum nobiles vindices plures, qui Lamaraeum castigarunt, silentio praeterit omnes.

II. Ironia sequitur, qua eodem in capite textum quemdam Aquinatis excipit, ac sugillat: « Quam « egregie (inquiens) et acute Thomas Scolasticorum « antesignanus distinguit 2 Sent., Dist. 9, num. 4, « inter Cherubim, Cherubin et Cherub. » Indicatum Aquinatis locum affero ex Qu. 1, Art. 4, ad 7: « Dicendum, quod nomina ista desinentia in *in*, « ut Cherubin, Seraphin, sunt neutri generis plu- « ralis numeri; et ponuntur pro toto collegio u- « nius ordinis. Desinentia autem in *im* (Cheru- « bim, Seraphim), sunt masculini generis, et plu- « ralis numeri; et ponuntur pro pluribus personis « unius ordinis. Sed Cherub et Seraph sunt ma- « sculini generis, et singularis numeri; et sic si- « gnificant unam personam illius ordinis. » Animadvertendum est, rem aliter legi in Commentario in caput 6 Isaiae vers. 2. « Item notatur, quod « Seraphim scriptum per *m*, pluralis est, et neutri « generis; et significat totum agmen illius ordinis. « Sed Seraphin singularis numeri est, et mascu- « lini generis; et significat unum tantum de or- « dine illo. » Locum istum corruptum puto, corrigendumque juxta priorem. Vulgatam aevo illo hanc fuisse regulam grammaticalem, satis indicat Albertus Magnus, qui eadem nona distinctione Libri 2 Sent., Art. 5 ad 5, sic habet: « Dicendum « quod in *n* terminata illa (Seraphin, Cherubin), « neutri generis sunt, et significant integrum agmen « unius ordinis; et ideo pluralis sunt numeri. In « *m* autem terminata sunt pluralis numeri, et mas- « culina; et significant plures personas de agmine « illo. Sed Seraph et Cherub dicitur singularis « aliqua persona de agmine. Unde versus: Haec « Seraphim, dic, hi Seraphim, dic hic Seraph il-

« lum. » Insigne ejusdem latinitatis, quae obtinebat aevo medio aut infimo, testimonium perhibet Joannes de Janua, ejusdem aevi Scriptor, in Catholico: « Cherub, inquiens (Cherubis, Cherubi) « Cherubim, cherubem, cherub, cherube; et plu« raliter Cherubim per omnes casus, masculini « generis per *m* scriptum. Item Cherub indeclina« biliter in singulari et in plurali pro eodem. I« tem hic Cherubim indeclinabiliter masculini ge« neris, et scriptum per *m* tantum in singulari « numero; et significat unumquemquam Angelo« rum de illo ordine. Et tunc debet dici: Sancte « Cherubim ora pro nobis. Item pluraliter haec « Cherubin et indeclinabiliter et neutri generis, « et tantum in plurali scribitur per *n*: et signi« ficat illum ordinem Angelorum. Et tunc debet « dici: Sancta Cherubin orate pro nobis. » Et secundum primam declinationem potest dici: « Sancti « Cherubim orate pro nobis. » Haec ignorasse videtur omnia irrisor Tribbechovius. Haud me latet, ab Erasmo acerbe sugillari ac rideri Joannis nostri latinitatem: at cordati quique Viri animadvertant cum Doctissimo Echardo, ejusdem « Voca« bularium esse non tam primae, sed mediae et « infimae latinitatis: quod et suo et nostro saeculo « apprime necessarium. »

Hujusce tamen grammaticalis regulae rationem sumi nullam posse fateor ex lingua hebraea, quae Isaiae capite 6, hanc unam vocem habet שרפים « Seraphim; » et Ezechielis capite 10, כרבים, « Cherubim, » itemque כרוב, « Cherub. » Ad genus quod attinet ac terminationem, liberius egisse constat Graecos Interpretes, Adnotat Hieronymus in Epistola ad Damasum Papam « de Se« raphim » num. 17, « Septuaginta, Aquilam, et « Theodotionem Seraphim neutro genere transtu« lisse, Symmachum masculino: » habentque Dictionaria latina, « Seraphim et Cherubim » pluralis esse numeri, ac generis tam masculini quam neutri. In Hexaplis Origenis apud Montfauconium, et in Codice Alexandrino, et in Polyglottis Waltoni, voces illae utroque modo per *m* et per *n* desinentes occurrunt: nimirum *σεραφειμ* vel *σεραφιμ*, et *χερουβειμ* vel *χερουβιμ*, ac *σεραφειν* et *χερουβειν*. Hinc ergo ansa fortasse data, ut latini aetatis mediae vel infimae Grammatici regulam statuerent de qua agimus.

Hanc itaque vocum illarum distinctionem quoad genus diversamque terminationem, neque Thomas neque ejus aetatis Theologi, veluti quidpiam « egregium, » et « acutum » excogitarunt. Vulgata apud Grammaticos latinitate usi sunt, ut majoris claritatis gratia Seraphim et Cherubim ordines, ac plures ex eodem ordine, ac unum denique et singularem, triplici voce appellarent. Neque tamen eidem regulae ac latinitati semper haesit Aquinas, qui 1 Parte, Quaest. 108, Art. 5, supremos duos Angelorum ordines vocat ordines « Seraphim et Cherubim, » non « Seraphin et « Cherubin. » Hinc immerito Aquinatem irridet Tribbechovius, merito ipse irridendus.

EXPLICIT VOL. II. ET ULT. COMM. IN MAGIST. SENT.

INDEX

DISTINCTIONUM QUAESTIONUM ET ARTICULORUM QUI IN HOC VOLUMINE CONTINENTUR

LIBER TERTIUS

DISTINCTIO VII.
pag. 89.

DISTINCTIO VIII.
pag. 98.

DISTINCTIO IX.
pag. 103.

DISTINCTIO X.
pag. 113.

DISTINCTIO XI.
pag. 122.

DISTINCTIO XII.
pag. 128.

DISTINCTIO XIII.
pag. 134.

DISTINCTIO XIV.
pag. 146.

DISTINCTIO XV.
pag. 159.

DISTINCTIO XXIV.
pag. 258.

DISTINCTIO XXV.
pag. 266.

DISTINCTIO XXVI.
pag. 277.

DISTINCTIO XXVII.
pag. 290.

DISTINCTIO XXVIII.
pag. 308.

DISTINCTIO XXIX.
pag. 314.

DISTINCTIO XXX.
pag. 325.

DISTINCTIO XXXI.
pag. 331.

DISTINCTIO XXXIX.
pag. 437.

DISTINCTIO XL.
pag. 445.

LIBER QUARTUS

DISTINCTIO PRIMA.
pag. 452.

DISTINCTIO II.
pag. 477.

DISTINCTIO III.
pag. 489.

DISTINCTIO IV.
pag. 502.

DISTINCTIO V.
pag. 523.

Quod baptismus aquae sanctus est a bono et a malo datus bono vel malo.
De potestate baptismi, et ministerio.
Quae fuit potestas baptismi quam potuit Christus dare servis.

DISTINCTIO VI.
pag. 532.

Quibus liceat baptizare.
Quod nullus in materno utero baptizetur.
Si baptismus fit verbis corrupte prolatis.
De illo qui pro ludo immergitur.
De catechismo, et exorcismo.

DISTINCTIO VII.
pag. 566.

De confirmatione.

DISTINCTIO VIII.
pag. 580.

De sacramento altaris et eucharistiae.
De institutione sacramenti.
De forma.
De sacramento, et re.

DISTINCTIO IX.
pag. 601.

De duobus modis manducandi.
De errore quorumdam, qui dicunt a bonis tantum corpus Christi sumi.
De intelligentia quorumdam verborum.

DISTINCTIO X.
pag. 616.

De haeresi eorum qui dicunt, corpus Christi non esse in altari nisi in signo.
Determinatio praemissorum.
Quae sit intelligentia praemissorum.
Auctoritatibus probat, verum corpus Christi esse in altari, et in id panem converti.

DISTINCTIO XI.
pag. 627.

De modo conversionis.
Quod panis transit in corpus Christi.
Quare aqua admisceatur.

DISTINCTIO XII.
pag. 650.

Ubi illa accidentia fundentur.
De fractione, et partibus.
Quid illae partes significent.
Si illud sit sacrificium, et si saepius immoletur Christus
De causa institutionis.

DISTINCTIO XIII.
pag. 669.

DISTINCTIO XIV.
pag. 680.

DISTINCTIO XV.
pag. 702.

DISTINCTIO XVI.
pag. 749.

DISTINCTIO XVII.
pag. 768.

DISTINCTIO XVIII.
pag. 805.

DISTINCTIO XXXII.
pag. 959.

DISTINCTIO XXXIII.
pag. 965.

DISTINCTIO XXXIV.
pag. 980.

DISTINCTIO XXXV.
pag. 987.

DISTINCTIO XXXVI.
pag. 993.

DISTINCTIO XXXVII.
pag. 998.

DISTINCTIO XXXVIII.
pag. 1002.

DISTINCTIO XXXIX.
pag. 1022.

DISTINCTIO XL.
pag. 1029.

DISTINCTIO XLI.
pag. 1036.

DISTINCTIO XLII.
pag. 1046.

DISTINCTIO XLIII.
pag. 1055.

DISTINCTIO XLIV.
pag. 1070.

DISTINCTIO XLV.
pag. 1111.

DISTINCTIO XLVI.
pag. 1133.

DISTINCTIO XLVII.
pag. 1150.

DISTINCTIO XLVIII.
pag. 1166.

DISTINCTIO XLIX.
pag. 1180.

DISTINCTIO L.
pag. 1244.

J. BERNARDI MARIAE DE RUBEIS ORDINIS PRAEDICATORUM